

Notos

Ethnologische Studien

Herausgeber: H. Amborn, M. S. Laubscher, J. W. Raum

Band 1

Hermann Amborn

Differenzierung und Integration

Vergleichende Untersuchungen zu
Spezialisten und Handwerkern
in südäthiopischen Agrargesellschaften

Trickster

27 9005 74



CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Amborn, Hermann: Differenzierung und Integration
Vgl. Unters. zu Spezialisten u. Handwerkern in
südäthiop. Agrargesellschaften / Hermann Amborn
München: Trickster Verl., 1990
Zugl.: München, Univ., Habil.-Schr., 1987
ISBN 3-923804-26-1

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© 1990 Trickster Verlag
Schmied-Kochel-Str. 6, D-8000 München 70
Umschlag: Harald Morgenstern/Fotosatz Hoffmann
Umschlagfoto: Töpfer und Käufer in Harso
Satz, Druck und Bindung: F. Pustet, Regensburg
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

923804

Inhalt

Vorbemerkung 7

- I. **Spezialisierte Handwerker: Das Problem der ethnologischen Beurteilung gesellschaftlicher Arbeitsteilung** 9
- II. **Landwirtschaftliche Intensivierung und die Notwendigkeit gesellschaftlicher Arbeitsteilung** 25
 1. Der agrarische Intensivierungskomplex in der Burji-Konso-Gruppe und in Ostafrika 28
 2. Die Organisation der landwirtschaftlichen Tätigkeit 35
 3. Religion und Gesellschaft 46
 4. Innergesellschaftlicher Differenzierungsprozeß 48
- III. **Handwerke in der Burji-Konso-Gruppe: Technologie, historische und wirtschaftliche Bedeutung** 51
 1. Schmiede und Schmieden 58
 - 1.1 Zeitgeschichte und Demographie 58
Durch die Kolonisation ausgelöste Veränderungen 58 – Verbreitung der Schmiede 60
 - 1.2 Schmiedetechnik 69
 - 1.3 Schmiedeprodukte 78
 - 1.4 Spezialisierung 80
 - 1.5 Arbeitsleistung und Arbeitszeit (Saison, Woche, Tag) 81
 - 1.6 Distribution 84
 - 1.7 Wirtschaftliche Situation 85
 2. Töpferei 89
 - 2.1 Demographie und Geschichte 89
 - 2.2 Keramische Produkte 97
 - 2.3 Töpfertechnik 103
Rohstoffe/Ton 103 – Abbau und Transport 104 – Zusätze zum Ton 106 – Aufbereitung des Rohmaterials 107 – Formen 109 – Trocknen 112 – Brennen 114
 - 2.4 Spezialisierung und innere Arbeitsteilung 119
 - 2.5 Distribution und wirtschaftliche Situation 121
 3. Lederhandwerk 127
 - 3.1 Geschichte und Demographie 127
 - 3.2 Ledertechnik 135
 - 3.3 Lederprodukte 147
 - 3.4 Vermarktung und wirtschaftliche Lage 155
 4. Weberei 156
 - 4.1 Rohmaterial und dessen Aufbereitung 157
 - 4.2 Webstuhl und Weben 160
 - 4.3 Webprodukte 168
 - 4.4 Produktion und Distribution 172
 - 4.5 Historischer Überblick über die Entwicklung der Weberei 180
Frühe Belege der Baumwollverarbeitung im nord- und nordostafrikanischen Raum 181 – Verbreitungsgebiet des mech. Doppelschaftwebstuhls und historische Beziehungen 182

4.6 Geschichte der Weberei in Südäthiopien 192

Allgemeiner Überblick und erste Phase 192 – Exkurs: Handel und Handwerker 198 – Zweite Phase 202 – Dritte Phase und gegenwärtige Situation 206

IV. Berufsgruppe und Gesellschaft 213

Kaste, Paria, gesellschaftlicher Status 214

1. Das indische Kastensystem: eine diachrone und synchrone Betrachtung 218

1.1 Die frühen literarischen Quellen 218

Die Ausformung des Varna-Konzepts 221 – Varna und Rasse 225

1.2 Die frühgeschichtliche Induskultur 228

Eine städtische Zivilisation 228 – Die Gesellschaftsordnung 233 – Die posturbane oder Spätphase 235 – Einige nicht so abwegige Überlegungen 239

1.3 Von der Varna-Ideologie zum Kastensystem 241

Die Zeit der indischen Großreiche 241 – »Gilden« 244 – Die Entwicklung während des indischen Mittelalters 248 – Brahmanendörfer und Tempelgemeinden 252 – Stadt und Land 255 – Einverleibung von Fremdethnien 256 – Varna, Theorie und Wirklichkeit 258 – Beziehung zwischen Varna und Kaste 259

1.4 Das Kastensystem in seiner ausgeprägten Form 262

Theorien über Kasten: a) Das Prinzip ausgewogener Gegenseitigkeit 262 – b) Das Kastensystem als ein System institutionalisierter Ungleichheit 268 – Das Jajmani-System 274

1.5 Überleitung zum Kulturvergleich: rituelle Reinheit 282

Handwerker als gesellschaftliche Sondergruppe und das Verhältnis der Bauern zu Nichtbauern 292

2. Fallbeispiel: Burji-Konso-Gruppe 292

2.1 Soziale Aspekte 294

2.2 Religiöse Aspekte 308

2.3 Komplementäre Beziehungen 333

3. Handwerker in traditionellen Gesellschaften Südäthiopiens und Ostafrikas 340

3.1 Omotisch- und ostkuschitisch-sprachige Feldbauern 340

3.2 Niloten 352

3.3 Nordostbantu und Zwischenseengebiet 356

4. Handwerker als gesellschaftlich separierte Gruppe (Nordostafrika) 365

V. Forschungsansätze und Interpretation 375

1. Gäste und Wirte, Eroberer und Urbevölkerung 376

2. Der treue Paria, Ambivalenzen und Parasiten 382

3. Der kleinste gemeinsame Nenner geht gegen Null 398

4. Weniger dafür als dawider 405

5. Differenzierung und Integration 409

VI. Abschließender Überblick 417

Anhang 425

Appendices 426 – Karte der Ethnien Südäthiopiens 449 – Glossar 451 – English Summary 452 – Literaturverzeichnis 458

Vorbemerkung

Den Anstoß, mich mit den folgenden Themen zu beschäftigen, erhielt ich durch meine Feldforschungen in Südäthiopien (1973/4 und 1980/1), wo ich mit landläufig als Randgruppen geltenden Bevölkerungsteilen in Berührung kam. Dabei wurde mir die Schwierigkeit bewußt, die Qualität ihres gesellschaftlichen Sonderstatus mit den in der Ethnologie gängigen Vorstellungen und Modellen in Einklang zu bringen. Dies lag selbstverständlich auch an dem grundsätzlichen Problem, Fremdes verstehen zu können, mehr jedoch an der Tatsache, daß in der ethnologischen Sozialforschung entsprechende Diskussionen – gemessen an solchen über verwandtschaftlich organisierte Sozialsysteme – zweitrangig geblieben sind.

Zu den Randgruppen rechnet man häufig die Handwerker. Unter diesen wurde besonders den Schmieden einige Aufmerksamkeit zuteil, da ihre soziale und rituelle Besonderheit die Forscher immer wieder fasziniert hat. Woran es aber mangelt, ist eine Darstellung und Analyse des Handwerks und der Handwerker im gesamtulturellen Kontext. Abgesehen von verstreuten Hinweisen in ethnographischen Monographien und einigen wenigen Aufsätzen haben wir besonders für den östlichen Teil des afrikanischen Kontinents so gut wie keine Daten.

In der hier vorliegenden Arbeit werden erstmals Technologie und Ökonomie von Handwerkern im Zusammenhang mit der Gesamtwirtschaftsweise und dem sozialen wie sozioreligiösen Umfeld monographisch und vergleichend untersucht.

Die Forschungen bei dullaysprachigen Ethnien führte ich – mit einem weitgehend holistischen Ansatz – von September 1973 bis September 1974 (zusammen mit G. Minker) durch. Während dieser Zeit war ich außerdem jeweils etwa einen Monat bei Schmieden in Duro (konsosprachig) und bei Schmieden und Töpfern in Diraša. Von Dezember 1980 bis Juli 1981 arbeitete ich sowohl im südlichen dullaysprachigen Gebiet zusammen mit Bauern und Handwerkern als auch in Konso und Diraša, wo ich vornehmlich in Handwerkerzentren lebte. Im August und September hielt ich mich bei Burji-Bauern und -Handwerkern auf, die nach Marsabit in Kenya ausgewandert waren. Einige Handwerker konnte ich im Dezember 1981 nochmals in Konso und Diraša aufsuchen. (Vgl. hierzu Anm. 1 Kapitel II).

Zu danken ist in erster Linie meinen Freunden und Gewährsleuten aus der Burji-Konso-Gruppe, die mir mit viel Geduld Einblick in ihre Kultur gewährten.

Mein Gedenken und Dank gilt Professor Helmut Straube, dem Initiator des Unternehmens von 1973/4, der die Fertigstellung der Arbeit nicht mehr erlebte. Er war es auch, der meine Themenwahl unterstützte und mir zahlreiche Anregungen für die Arbeit gab. Bezüglich der Burji des Amarro-Gebirges (Äthiopien) beziehe

ich mich ausschließlich auf seine Forschungen. Seine Angaben über Burji-Handwerker werden hier erstmals veröffentlicht.

Stellvertretend für die Bereitschaft zahlreicher Kolleginnen und Kollegen zur fachlichen und interdisziplinären Zusammenarbeit sei Prof. H. J. Sasse für die Klärung immer wieder auftretender linguistischer Fragen gedankt. Ferner gilt mein Dank all jenen, die mit Anregungen und Aufmunterungen zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben, besonders E. Besheir (die auch die Zeichnungen ausführte) und Dr. W. Petermann.

Der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die die ethnographische Feldarbeit, die Ausarbeitung der Ergebnisse und schließlich die Drucklegung unterstützte, sowie dem *Institute of Ethiopian Studies* in Addis Ababa, das den Weg zur Durchführung der Forschung ebnete, schulde ich aufrichtigen Dank.

Das Manuskript wurde im Herbst 1986 abgeschlossen.

Schreibweisen:

Soweit wie möglich werden folgende Transkriptionen zugrunde gelegt:

Amharisch: wie Leslau (u. a. 1976)

Burji-Konso-Gruppe: wie Amborn et al. 1980 und Sasse 1982

Sanskrit: entsprechend der in der Indologie üblichen Schreibweise

Zeichen und Siglen für das südäthiopische Sprachmaterial:

Ko	Konso	Ga	Gawwada
Di	Diraša	Gor	Gorrose
Mo	Mossiya	H	Harso
Bu	Burji	Ts	Tsamakko
Du	Dullay	Amh	Amharisch
D	Dobase	Or	Oromo
G	Gollango		

? Glottisverschluß

c stimmhafter pharyngaler Frikativlaut

b', d', g' Implosivlaute

c etwa tʃ

h stimmloser pharyngaler Frikativlaut

k' glottalisierter stimmloser Ejektivlaut

q uvularer Verschlußlaut

x stimmloser velarer Frikativlaut

(Weitere Lautzeichen siehe Amborn et al. 1980 und Sasse 1982)

I
**Spezialisierte Handwerker:
Das Problem der ethnologischen Beurteilung
gesellschaftlicher Arbeitsteilung**

Bei nicht staatlich organisierten Ethnien Afrikas findet sich häufig eine gesellschaftliche Differenzierung in zwei oder mehrere, von der Bevölkerungszahl her extrem unterschiedliche Gruppen, die nicht der üblichen Untergliederung nach territorialen oder Deszendenzkriterien zuzuschreiben ist. Auch durch einen Reich/Arm-Gegensatz oder hierarchische Machtstrukturen läßt sich der Unterschied zwischen der Majorität und der Minorität nicht erklären. Ethnographen, die diesen Sachverhalt aufzeichneten, kategorisierten ihn mit Begriffen wie Überschichtung, Restbevölkerung oder – in Anlehnung an Vorstellungen von indischen Verhältnissen – Kaste; Termini also, die bereits Aufschluß geben über Theorien und Hypothesen, die die jeweiligen Autoren hinsichtlich der Entstehung dieser besonderen Gruppen verwendeten bzw. aufstellten.

Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß der inneren Struktur solcher Ethnien nicht selten tätigkeitsspezifische Differenzierungen zugrunde liegen, das heißt: die kleinere Gruppe unterscheidet sich in ihren subsistentiellen Aktivitäten erheblich von der sie umgebenden Gesellschaft. Es soll als erste Annäherung von der Arbeitshypothese ausgegangen werden, daß diese Gruppierungen jeweils notwendige Teilbereiche im gesamtgesellschaftlichen Tätigkeitsfeld ausfüllen und die Differenzierung wiederum aus den jeweils spezifischen kulturellen Bedingungen resultiert. Da es sich um Produktionsbereiche handelt, ist den ökonomischen Voraussetzungen besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Dies ist selbst dann sinnvoll, wenn sich herausstellen sollte, daß nicht alle Tätigkeiten ökonomischer Natur sind. Ein solcher Ansatz erlaubt eine Gesellschaftsanalyse »von innen« wie »von außen« und umreißt zugleich das Aufgabenfeld. Ausgegangen wird von der Teilung in landwirtschaftliche und andere ökonomisch notwendige Tätigkeiten, sofern diese mit bestimmten gesellschaftlich definierten Gruppen verbunden sind. Das spezifische Interesse gilt also der Arbeitsteilung *innerhalb* einer Ethnie; eine Spezialisierung ganzer Ethnien, die an ihrer Peripherie mit anderen spezialisierten Ethnien in Beziehung treten, wird dementsprechend ausgeklammert (also z. B. das Verhältnis Viehhaltergesellschaft zu Feldbauerngesellschaft). Da es hier in erster Linie um *gesellschaftliche* Arbeitsteilung geht, bleibt auch die Untersuchung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung so weit unberücksichtigt, wie sie nicht mit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung unmittelbar verzahnt ist. (Letzteres ist bei manchen Handwerkern der Fall.) Hieraus ergibt sich die weitgehende Ausrichtung der Analyse auf das Bezugssystem bäuerliche Bevölkerung/handwerklich tätige Bevölkerung.

Das Augenmerk der Untersuchung gilt mehreren, überwiegend vom Feldbau lebenden Ethnien in den traditionellen ländlichen Gebieten des östlichen Afrika mit dem zentralen Fallbeispiel der Burji-Konso-Gruppe in Südäthiopien. Engeres Ziel der Arbeit sind neue Erkenntnisse über die Funktion und Herausbildung berufsbezogener Gruppierungen innerhalb dieser bäuerlichen Ethnien sowie über das Verhältnis, das sich zwischen den Angehörigen des dominanten bäuerlichen Teils der Gesellschaft und einer in ihrer Tätigkeit spezialisierten Minderheit entwickelt hat. Die optimale Nutzung der natürlichen Ressourcen erfordert differenzierte Arbeitstechniken, insbesondere dort, wo sich wie in Südäthiopien eine Intensivierung der Landwirtschaft vollzogen hat. Selbstverständlich ist dies nicht

nur ein technisches Problem, sondern zeitigt auch unmittelbar soziale Folgen. Es gilt daher aufzuzeigen, wie ökonomisch und gesellschaftlich notwendige Arbeiten bewältigt werden. Verschiedene Ethnien fanden hierauf verschiedene Antworten und entwickelten u. a. voneinander abweichende Formen der Arbeitsorganisation. Letztere beeinflussen die Beziehungen zwischen den Menschen. Sie stehen damit nicht nur in Wechselwirkung mit der sozialen Ordnung, sondern auch mit dem Denken des einzelnen und darüber mit dem Denksystem, vor allem den religiösen Vorstellungen, der ganzen Gesellschaft. Es ist des weiteren zu fragen, ob aufgrund der Aufgaben- und Arbeitsteilung Konfliktsituationen entstehen, wie mit diesen umgegangen wird bzw. wie sie vermieden werden.

Hier bereits kann die Arbeitshypothese erweitert werden: Spezialisierte Gruppen in Stammesgesellschaften sind in Zusammenhang mit der Ausdifferenzierung der Gesellschaft zu sehen, von der sie ein notwendiger Teil sind. Sie sind nicht bloße, mehr oder weniger nützliche »Erscheinungen« an der Peripherie der Gesellschaft, so sehr sie dem Forscher auch als Randfiguren vorkommen mögen. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung erweist sich somit nicht ausschließlich als ein Kriterium des Staates – oder des »frühen Staates«¹ –, sondern findet sich gleichermaßen in bestimmten, nicht zentralistisch organisierten Ethnien. Wenn sich diese These verifizieren läßt, erhalten die Ergebnisse einen über die hier behandelten Beispiele hinausweisenden Erkenntniswert für die Theoriediskussion.

Neben dieser vom Material ausgehenden Analyse ist demnach eine Einbeziehung der wichtigsten Theorien zur gesellschaftlichen Arbeitsteilung notwendig. Zu nennen sind hier in erster Linie die divergierenden Auffassungen von Marx und Durkheim. Bei Marx wird die Arbeitsteilung ökonomisch abgeleitet.² Es ist eine der

1 Die These von der Ausbildung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung während jener historischen Phase, die durch die Entstehung der frühen Staaten (»Early State«) gekennzeichnet ist, wurde geradezu zu einer Lehrmeinung. Wenn auch nicht immer explizit ausgesprochen, bildet diese Vorstellung die Basis weiterer Schlußfolgerungen. Vgl. besonders die von Claessen und Skalnik herausgegebenen einschlägigen Werke (1978: u. a. 5 ff., 20 ff., 544; 1981: bes. 341 f., 469 ff.). Siehe auch Goody (1971 und 1976), sowie Krader (1979: 253 ff.). Letzterem zufolge ist die Transformation der Arbeit auf kommunaler Ebene (bes. »kollektive Arbeitsteilung«) in eine soziale Arbeitsteilung determiniert durch Austauschbeziehungen und nicht umgekehrt. Sie erfolgt, wenn in der späteren »civil society« die Produktion von der Reproduktion getrennt wird. Nach Childe (u. a. 1955: 96 ff. u. Kap. V) ist Arbeitsteilung mit dem Pflugbau (ggf. mit Bewässerung) und städtischer Entwicklung verbunden. In einer entwicklungsgeschichtlich davor liegenden Zeit versorgten vorwiegend einzelne Spezialisten als Wanderhandwerker die Gesellschaften mit den notwendigen Produkten. Ähnlich, wenn auch aufgrund neuerer Funde differenzierter, urteilt Goody (z. B. 1976: 23 ff.). Vgl. ferner Meillassoux (1976: 50, 168 Anm.): in der »Häuslichen Produktionsweise«, deren Kriterien auch für die meisten der meiner Studie zugrundeliegenden Gesellschaften angewendet werden, gibt es anstelle von sozialer Arbeitsteilung eine Aufgabenverteilung. Es gibt auch keine Handwerker im eigentlichen Sinn, sondern Spezialisten. Ähnlich urteilt auch Sahlins (1972: 77 ff., 82 ff.), wenn dieser auch hauptsächlich weniger differenzierte Gesellschaften betrachtet als Meillassoux.

2 Die Untersuchung der Arbeitsteilung ist für Marx in die Zusammenhänge von Waren-, Mehrwert- und Entfremdungstheorie einbezogen, um das Wesen der kapitalistischen Gesellschaft zu analysieren. Arbeitsteilung wird von ihm nicht als gesonderter Komplex behandelt. Hinweise findet man an den unterschiedlichsten Stellen seines Werkes. Losgelöst von ihrem Kontext erscheinen sie oft als widersprüchlich. Vgl. besonders MEW 3: 20–70; *Grundrisse*: 369 ff., 375–415, 484; MEW 23: 192, 372 ff., 376 ff.; MEW 25: 798, 803; MEW 4: 151 ff.

Grundvoraussetzungen seines gesamten Werkes, daß der Mensch sich durch seine Arbeit von den unmittelbar aus der Natur lebenden Tieren unterscheidet. Arbeit ist die fundamentale, von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen. Als nützliche Arbeit, die Gebrauchswerte schafft, ist sie immer *gesellschaftliche* Arbeit, da der Mensch nie als isoliertes Wesen auftritt. Stets wirken »mehrere Individuen, gleichgültig unter welchen Bedingungen, auf welche Weise und zu welchem Zweck« zusammen (MEW 3: 30). Im Verlauf der Geschichte verändert sich die Art der Naturbeherrschung – die Produktivkräfte (Nutzung von Ressourcen, Technologie etc. und der Einsatz menschlicher Arbeitskraft) –, und da der diesbezügliche Arbeitsprozeß notwendigerweise gesellschaftlich ist, steht er in Interdependenz mit Veränderungen der sozialen Verhältnisse. Mit der Entwicklung der Produktivkräfte geht die tätigkeitsspezifische Aufteilung der Arbeit innerhalb der Gesellschaft auf verschiedene Personengruppen einher, wodurch wiederum eine Erhöhung der Produktivität erreicht wird.³

Die zunehmende Differenzierung im Arbeitssektor verschiebt die Eigentumsverhältnisse an den Produktionsmitteln zugunsten von Einzelpersonen (vgl. u. a. MEW 3: 22; *Grundrisse*: 375 ff.). Gesellschaftlich wirkt sich dies in der Bildung antagonistischer Klassen aus.

Die Arbeitsteilung hat für Marx durchaus doppelten Charakter. Einerseits bedingt und verfestigt sie die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen voneinander, andererseits fördert sie die Widersprüche zwischen den Interessen von Einzelpersonen und den gemeinsamen Interessen aller Individuen. Dies drückt sich auch in den drei voneinander zu unterscheidenden Formen der Arbeitsteilung aus: der »naturwüchsigen« (nach Alter und Geschlecht sowie nach verschiedenen Ressourcen in verschiedenen Gegenden), der organisierten (Zünfte, Gilden u. ä.) und der unorganisierten Arbeitsteilung (konkurrierende Industriezweige). Schließlich unterscheidet Marx noch zwischen 1) Teilung der Arbeit im allgemeinen: die Gliederung der gesellschaftlichen Produktion in die großen Gattungen wie Agrikultur, Viehzucht und Industrie; 2) Teilung der Arbeit im besonderen: die Differenzierung dieser Produktionsgattungen und 3) Teilung der Arbeit im einzelnen: Arbeitsverteilung innerhalb von Werkstätten, Manufakturen etc. Neben der Teilung der produktiven Arbeit kam es zu der entscheidenden Trennung von materieller und geistiger, ausführender und leitender Arbeit. Sie ist Marx zufolge Grundlage von Herrschaft einerseits und falschem Bewußtsein (besonders Trennung von Theorie und Praxis) andererseits und zeigt alle negativen Seiten der Arbeitsteilung in der Entfremdung des Menschen von seiner Arbeit.⁴

3 »Wie weit die Produktionskräfte einer Nation entwickelt sind, zeigt am anschaulichsten der Grad, bis zu dem die Teilung der Arbeit entwickelt ist. Jede neue Produktivkraft, . . . , hat eine Ausbildung der Teilung der Arbeit zur Folge« (MEW 3: 21 f.).

4 Auf zwei Sachverhalte ist hier hinzuweisen: 1) Gelegentlich wird geltend gemacht, Marx zufolge setze die Arbeitsteilung erst dort ein, wo die Teilung in materielle und geistige Arbeit erfolgt sei. Das entsprechende Zitat: »Die Teilung der Arbeit wird erst wirklich Teilung von dem Augenblick an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt«. Unmittelbar hieran schließt an: »Von diesem Augenblicke an kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein . . .« (MEW 3: 31). Es geht hier um eine Stellungnahme gegen die Junghege-

Erörterte Marx die Arbeitsteilung nur im Zusammenhang seiner generelleren Kapitalismusanalysen, so widmete Durkheim diesem Thema sein erstes großes Werk: *De la division du travail social* (1893). Der Begriff der Arbeitsteilung ist bei ihm weiter gefaßt. Er beinhaltet die Trennung und Verselbständigung verschiedener Funktionen und Institutionen in gesellschaftlichen Bereichen wie Wirtschaft, Politik, Recht und Religion sowie die relative Separation von Fähigkeiten und Fertigkeiten und darüber hinaus jedwede Beziehung zwischen Personen, sofern diese auf sich ergänzenden Unterschieden beruht (so z. B. die Freundschaften zwischen unterschiedlichen Charakteren) (Durkheim 1977 [1893]: 90ff.).

Durkheim lehnt im Gegensatz zu Marx die technisch-ökonomische Bedingtheit der Arbeitsteilung ab, dementsprechend wird der Arbeitsbegriff von ihm weder problematisiert noch definiert. Im Kontext der Arbeitsteilung spricht er gewöhnlich von Rollen und Funktionen. Arbeitsteilung ist ihm zufolge ein Mittel, um den gesellschaftlichen Zusammenhalt zwischen einzelnen wie zwischen Gruppierungen zu bewerkstelligen. Solidarität – das Gefühl von Zusammengehörigkeit und gegenseitiger Abhängigkeit, das im Austausch zum Ausdruck kommt – wird dabei zum zentralen Begriff, die Arbeitsteilung zu ihrem Agens. »Die wahre Funktion der Arbeitsteilung besteht darin, zwischen zwei oder mehreren Personen ein Gefühl der Solidarität herzustellen« (ibid., S. 96). Arbeitsteilung erhält damit eine moralische Dimension.⁵ Gegenseitigkeit ist nämlich nur möglich, »wo es Zusammenarbeit gibt, und diese ihrerseits geht nicht ohne Arbeitsteilung« (ibid., S. 165). In entwickelten Gesellschaften verlaufen die Regelungen über Verträge, womit das Recht zum sichtbaren Symbol der Solidarität wird (ibid., Kap. I 7). Die Arbeitsteilung bietet die Möglichkeit, individuell unterschiedliche Bedürfnisse zu befriedigen und zugleich ein Konkurrenzverhalten auszuschließen. Dennoch steht an ihrem Anfang und an den stufenweisen Übergängen zu neuen Formen der Konflikt. Ganz allgemein gilt für biologische Wesen nach Durkheim: Je ähnlicher sich zwei Organismen sind, desto größer ist zwischen ihnen die Konkurrenz. Leben infolge der zunehmenden »sozialen Dichte« viele ähnliche Organismen eng zusammen (im Falle der menschlichen Gesellschaft viele Individuen mit ähnlichen Funktionen), kommt es zum offenen Kampf um die knapp werdenden Ressourcen.

lianer und deren moralische Forderung nach Bewußtseinsänderung, daher diese Pointierung. Selbstverständlich setzt gesellschaftliche Arbeitsteilung für Marx früher ein. (Vgl. besonders *Grundrisse*: 375 ff.) Umfangreiche ethnographische Kenntnisse erwarb sich Marx erst wesentlich später, ab 1880 (vgl. Krader 1976). Zur Verzahnung von gesellschaftlicher Arbeitsteilung und Entfremdung, die Marx zufolge bereits in vorkapitalistischen Gesellschaften gegeben ist, vgl. Walliman 1981, Kap. 8.2. Die Forderung, die Arbeitsteilung aufzuheben, brachte Marx den Utopievorwurf. Daß Marx hier nicht die Aufhebung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung als solcher im Auge hatte, sondern deren negative Folgen beseitigt sehen wollte, hat u. a. Rattansi (1982 passim) klargelegt.

5 »... kann man doch schon jetzt feststellen, daß die Arbeitsteilung ... einen moralischen Charakter haben muß, denn die Bedürfnisse nach Ordnung, Harmonie und sozialer Solidarität gelten gemeinhin als moralisch« (1977: 103 f.). Dementsprechend sah Durkheim auch die kapitalistische Gesellschaft mit ihrer »anomistischen Arbeitsteilung« – in einer Zeit, da die alte religiös fundierte Moral ihre Gültigkeit verloren hatte, ohne durch eine neue ersetzt worden zu sein – in einer Krise der Moral (ibid., bes. Kap. III. 3.2).

Je weniger sich andererseits die Organismen bzw. die Funktionen ähneln, desto eher können sie friedlich zusammenleben (ibid., S. 306ff.). Die Arbeitsteilung ist zwar ein »Ergebnis des Lebenskampfes, aber in einer gemilderten Entwicklung« (ibid., S. 311), denn die Rivalen müssen sich nicht beseitigen, die Schwächeren ausschließen oder in Resignation versinken.

Arbeitsteilung setzt bei Durkheim erst auf einer relativ hohen Entwicklungsstufe ein. Grundsätzlich unterscheidet er entwicklungsgeschichtlich zwischen Gesellschaften, die durch mechanische Solidarität zusammengehalten werden, und solchen, die auf organischer Solidarität basieren (mechanisch: Aneinanderreihung gleichartiger Segmente in Analogie zur Kohäsion fertiger Körper; organisch: Verbindung verschiedenartiger Elemente in Analogie zur Einheit lebendiger Körper).⁶ Die organische Solidarität beruht auf der Verschiedenheit der Funktionen der Gesellschaftsmitglieder. Die Organe des neuen entwickelteren Gesellschaftstypus bilden sich zunächst aus Segmenten (der alten Gesellschaft), zwischen denen eine besondere Affinität besteht. Diese übernehmen besondere Funktionen (z. B. priesterliche). Kasten und Klassen (!) entstehen aus der Vermischung beginnender Berufsorganisation mit familiären Organisationsformen. Die Berufsorganisation bildet sich also noch innerhalb der segmentären Gesellschaft aus, doch sprengt sie diese Ordnung bald, da eine Weiterentwicklung der Arbeitsteilung nur möglich ist, wo die alten Formen verschwinden. Auf diese Weise schreiten Gesellschaften immer mehr von der Homogenität zur Heterogenität fort.⁷

Sowohl Marx als auch Durkheim – und die Diskussion ihrer Theorien – haben das weitere Vorgehen in dieser Arbeit beeinflusst.⁸ Marxens Methode der ökonomischen Ableitung der Phänomene und deren dialektische Betrachtung gaben Orientierungshilfen. Es soll aber keineswegs mit Hilfe von Zitaten als »Krückstöcken« durch die afrikanische Wirklichkeit geschritten werden; das würde weder Marx noch Durkheim gerecht. Wenn Durkheim auch ein idealistisches und grundsätzlich positives Bild der Arbeitsteilung zeichnet – alles andere hält er für Anomalie oder pathologisch –, so ist sein Gesellschaftskonzept der Gegenseitigkeit und Abhängigkeit doch nicht ohne Interesse für die weitere Betrachtung.

6 Die mechanische Solidarität beruht darauf, daß sich die Funktionen und das Bewußtsein der Gesellschaftsmitglieder weitgehend ähnlich sind. Das Kollektivbewußtsein bestimmt in großem Maße die individuellen Bewußtseinsinhalte. Die individuelle Persönlichkeit ist kaum entwickelt. Gesellschaften, die durch mechanische Solidarität zusammengehalten werden: 1) die Horde; 2) segmentäre Gesellschaften auf Klanbasis (gebildet aus der Wiederholung von einander ähnlichen Bestandteilen, analog den Ringen des Regenwurms; 1977: 216); 3) nichtarbeitsteilige Gesellschaften mit zentraler Autorität (erste Arbeitsteilung zwischen Führer und Geführten, das ist aber keine Arbeitsteilung im eigentlichen Sinn), und 4) Gesellschaften, in denen bereits die organische Solidarität überwiegt (ibid., S. 215ff.). Zur organischen Solidarität: Ihre sozialen Elemente sind nicht aneinandergereiht, »sondern einander bei- und untergeordnet rund um ein Zentralorgan, das auf den Rest des Organismus eine mäßigende Wirkung ausübt« (ibid., S. 222f.).

7 Auf die »anomistische« und unmoralische Arbeitsteilung in der kapitalistischen Gesellschaft soll hier nicht eingegangen werden.

8 Eine besondere Kritik oder Würdigung halte ich hier nicht für angebracht. Für Durkheim sei nur noch auf Wallworks Auseinandersetzung (mit Einbeziehung anderer Kritiker) hingewiesen (1984 passim).

Durkheims soziologischer Orientierungsrahmen wurde in der anthropologischen Forschung besonders für den Funktionalismus und Strukturalismus relevant. In die direkte Auseinandersetzung mit Fragen, die Handwerkergruppen betreffen, gingen seine Ideen allerdings kaum ein. Die Marxschen Thesen wurden – einmal abgesehen von ihrer stalinistischen Adaptation – nach dem 2. Weltkrieg zur Grundlage der materialistisch orientierten Sozialwissenschaften. Für die Ethnologie sind in diesem Zusammenhang vor allem die Zeitschriften *Critique of Anthropology* (seit 1974) und *Dialectical Anthropology* (Heft 1 = 1975/6) zu nennen.

Im folgenden sei unter gesellschaftlicher Arbeitsteilung verstanden: die Teilung der gesellschaftlichen *Gesamtarbeit* in verschiedene Bereiche, die jeweils von bestimmten Menschengruppen ausgeführt werden. Die einzelnen Teilbereiche stehen zueinander in Beziehung, ohne daß eine übergeordnete Instanz vorhanden sein muß. Gesellschaftliche Gesamtarbeit bezieht sich auf a) die zweckbewußte Schaffung und Erhaltung (Erarbeitung) von Gütern (für den Eigengebrauch, Tausch oder Verkauf) und b) auf Dienstleistungen, administrative Tätigkeiten sowie Maßnahmen zur Erhaltung oder Wiedergewinnung von Gesundheit, Leistungen zur Kontaktaufnahme mit übernatürlichen Kräften und Kriegsführung.

Nach außen ist die gesellschaftliche Arbeitsteilung gegenüber der ethnischen Arbeitsteilung abgegrenzt, d. h. der Spezialisierung von Ethnien auf bestimmte Tätigkeiten wie Viehhaltung oder Feldbau. (Interethnische Beziehungen verlaufen in erster Linie über den Handel, in zweiter über den Krieg.) Intraethnisch ist die gesellschaftliche Arbeitsteilung definitorisch abgegrenzt gegenüber der Arbeitsteilung nach Alter und Geschlecht und der inneren Arbeitsteilung. Unter innerer Arbeitsteilung verstehe ich die Spezialisierung von Menschen auf bestimmte Tätigkeiten innerhalb einer Produktionseinheit (z. B. Töpferei: Lehmbereitung, Brennen etc.). Arbeitsteilung nach Alter und Geschlecht kann die einzige Form der Arbeitsteilung in einer Gesellschaft sein. Sie existiert auch dort immer, wo es gesellschaftliche Arbeitsteilung gibt. Innere Arbeitsteilung hat die gesellschaftliche Arbeitsteilung grundsätzlich zur Voraussetzung (zur Definition von Handwerk siehe Kap. III).

Die ethnologischen Untersuchungen von Handwerkergruppen werden der gesellschaftlichen Bedeutung dieses Personenkreises in Stammesgesellschaften nur selten gerecht. Auffällig ist, daß zwar zahlreiche Arbeiten die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung behandeln, die Forschung sich jedoch, wo dieser Bereich überschritten wird, oft über Jahre hinweg in Schweigen hüllt. Allerdings liegt gerade aus dem deutschsprachigen Raum eine ganze Reihe von minuziösen Arbeiten über Töpfer- und Webtechniken etc. vor, die auch Beobachtungen über das soziale Verhalten einschließen. Dieses Interesse an Handwerk und Handwerkern erlahmte seit den dreißiger Jahren weitgehend, wozu auf der einen Seite der Rückgang des traditionellen Handwerks, auf der anderen die Reaktionen auf die besonders in Deutschland vertretene kulturhistorische Richtung beigetragen haben. Letztere verlor sich nämlich zusehends in die bloße Beschreibung der sogenannten materiellen Kultur und verspielte mit dem Vergleich isolierter, d. h. aus dem kulturellen Zusammenhang herausgelöster Objekte ihren Anspruch, ganze Kulturkomplexe in ihrem Werden und Sein verstehen zu wollen. Wenn in der

Folgezeit andere Forschungsrichtungen diesen kulturellen Sektor weitgehend vernachlässigten, hieß das jedoch zweifellos, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Die großen Feldforscher der britischen *Social Anthropology* – von Malinowski bis Evans-Pritchard – waren sich der Bedeutung des Produktionssektors durchaus bewußt, doch maßten sie der Analyse dieses scheinbar überschaubaren Bereichs weniger Bedeutung zu für das Verstehen fremder Kulturen als anderen kulturellen Erscheinungen. Später, bei den französischen Strukturalisten, geriet die Güterproduktion gänzlich ins Abseits des Forschungsinteresses. Selbst als mit der Etablierung der Wirtschaftsethnologie als einer eigenen Teildisziplin durch Polanyi und andere wieder intensiver ökonomische Fragen diskutiert wurden, blieben die Herstellung und die Hersteller von Produkten auch bei diesen Forschern weitgehend im Hintergrund.⁹

Einen ersten vergleichenden Überblick über das afrikanische Handwerk einschließlich der sozialen Stellung der Handwerker, der in bemerkenswerter Prägnanz Zusammenhänge verdeutlichte, lieferte Schurz (1900). Anstatt dieses vielversprechenden Ansatzes, der jahrzehntelang Einzelfall blieb, überlebte eine von Schurz wahrscheinlich nur als vorläufig gedachte (auf Andrée 1878 zurückgehende) Unterscheidung der Handwerker in *geachtete* und *verachtete*. Diese unselige Dichotomie setzt sich bis in jüngste Arbeiten hinein fort und ist bereits zum ethnosoziologischen Topos geworden. Das Gegensatzpaar geachtet/verachtet bot sich dem europäischen Forscher aus seiner eigenen Kultur an. Im vorindustriellen Europa, insbesondere im Mittelalter, wurden Handwerke – Berufe eingeschlossen, die wir heute als Dienstleistungsbetriebe bezeichnen würden – in ehrenhafte und unehrenhafte unterschieden. Zu den unehrenhaften Gewerben zählten u. a. Schäfer, Scharfrichter, Henker, Abdecker, Totengräber, Gerichtsdienner usw. (vgl. Graus 1981; Hartung 1986; Schubert 1986). Bezeichnend war, daß die genannten Berufe zu jener Zeit von *Unfreien* ausgeübt wurden und damit im Gegensatz zu den freien Handwerken standen. Die Unterscheidung in ehrenhaft und unehrenhaft ist demnach nicht ohne eine bereits existierende soziale Schichtung zu verstehen. Die Übertragung dieses Begriffspaares auf afrikanische Verhältnisse ist daher äußerst problematisch.

Diese simple, wenn auch dem äußeren Erscheinungsbild z. T. entsprechende Klassifizierung hat eine tiefgehende Beschäftigung mit dem Handwerk zweifellos mehr behindert als gefördert. Andererseits bot sie handliche Kriterien für den Kulturvergleich. Frobenius (1921) benutzte sie für seine Verbreitungskarten im *Atlas Africanus*, und im *Ethnographic Atlas* der Zeitschrift *Ethnology* (1963ff.) liefern Merkmale wie »despised« oder »outcasts« die Vergleichselemente.

Ein Defizit in der ethnologischen Forschung ist vor allem die mangelnde

9 Um Mißverständnissen vorzubeugen: Es sollen hier nicht die Leistungen der Ethnologen auf ökonomischem Gebiet heruntergespielt werden. Gemessen an anderen ethnologischen Fragen blieb aber der Produktionssektor (auch etwa im Gegensatz zur Güterzirkulation) lange Zeit in der wissenschaftlichen Diskussion zweitrangig. Unter den Forschern, denen wir dennoch wesentliche Denkanstöße verdanken, seien besonders erwähnt: Max Schmidt mit seinem »Grundriß der ethnologischen Volkswirtschaftslehre« (1920/21) und Arbeiten von Bronislaw Malinowski (u. a. 1935) und seinem Schüler Raymond Firth (besonders 1939).

Darstellung der spezialisierten Tätigkeiten als eines notwendigen Teilbereichs des gesellschaftlichen Lebens; typisch dafür ist auch die Unterlassung, die Träger dieser Aktivitäten in einem gesamtulturellen Rahmen zu sehen.¹⁰ Zu Westafrika ist die Literaturlage etwas besser als zum östlichen Teil des Kontinents. Hervorgehoben sei hier das Werk von Nadel *A Black Byzantium* (1942), in dem er der gildenähnlichen Organisation der Nupe-Handwerker breiten Platz einräumt. Vom gleichen Autor erschien auch der Aufsatz *Caste and Government in Primitive Society* (1954), mit dem Anspruch auf zu verallgemeinernde Aussagen über Handwerker in Afrika.

Anders als das Handwerk im allgemeinen, hat der afrikanische Schmied immer wieder die Aufmerksamkeit der Forscher erregt, vornehmlich weil sein Handwerk fast ausnahmslos von geheimnisvollen Riten, »Tabus« oder im weiteren Sinne religiösen Vorkehrungen umgeben ist, was den Schmied – auf welche Weise auch immer – aus seinem sozialen Umfeld heraushebt. Auch nehmen die Schmiede nicht selten in den Mythen eine prominente Stelle ein (so besonders in Westafrika). Es überrascht daher nicht, wenn über den mythischen, rituellen und symbolischen Gehalt dieses Handwerks eine Vielzahl von z. T. ausgezeichneten Arbeiten vorliegt.¹¹ Obwohl der Schmied sicherlich der älteste Vollzeithandwerker ist und zahlreiche Kulturelemente, die auch auf andere Handwerker zutreffen, in Bezug auf den Schmied ihre stärkste und umfassendste Ausprägung gefunden haben, es also nahegelegen hätte, das Schmiedehandwerk als beispielhaft für allgemeingültigere Schlußfolgerungen anzusehen, lenkten die zweifellos wertvollen Spezialuntersuchungen von der Betrachtung grundsätzlicher Unterschiede und Beziehungen zwischen Handwerkern und Bauern eher ab, als daß sie diese erhellten.

In jüngerer Zeit fanden die Tätigkeit des Menschen und ihre gesellschaftlichen Implikationen bei einer Reihe von Forschern wieder größere Beachtung. Hier sind zum einen französische Wissenschaftler wie A. Leroi-Gourhan und die historischen Materialisten C. Meillassoux, M. Godelier, E. Terray u. a. m. hervorzuheben, zum anderen eine Anzahl von Wissenschaftlern, die 1979 in New York zu einem Symposium über »social anthropology of work« zusammenkamen.¹² Die

10 Als Ausnahme soll ein Aufsatz von Margarido und Wasserman (1972) genannt werden, in dem die soziale Stellung des Schmiedes in Korrelation zu den wirtschaftlichen Bedingungen verschiedener Gesellschaften untersucht wird. Die Autoren können das einfache Schema: Schmied bei Bauern geachtet/ bei Viehzüchtern verachtet (z. B. Clement 1948) mittels einer breiten Basis von charakteristischen Elementen verfeinern.

11 Z. B.: Ernesta Cerulli 1956b (Schmied weist aufgrund besonderer Initiation schamanistische Züge auf), 1957 (Schmied als Kulturheros); Dieterlen 1973 orig. 1965/66 (Schmied in Mythos, Symbolik und Religion); Makarius 1968 (Schmied stellt Waffen her, durch die Blut vergossen wird; dieses Blut befleckt den Schmied wie das Menstruationsblut die Frau); de Heusch bes. 1975 (Schmied im Mythos; mythische Verbindung von Schmied und König, Blut und Feuer); Maret 1980 (Fruchtbarkeit, Schmelzen als Geburtsakt etc.); Boyer 1983 (symbolische Aspekte des Schmiedens und symbolhafte Logik, die dem Status des Schmieds zugrundeliegt). Zum Schluß sei auf das grundlegende Werk zum afrikanischen Metallhandwerk von Cline (1937) hingewiesen, das nach wie vor wegen seiner durchdachten Systematik und breiten Materialbasis unentbehrlich ist.

12 In den Vereinigten Staaten wurde die Voraussetzung für derartige Fragestellungen besonders durch die Neo-Evolutionisten bzw. Kulturmaterialisten, darunter L. A. White und J. Stewart, gelegt. An dieser Stelle ist auch auf L. Kraders Arbeit »A Treatise of Social Labour« (1979) hinzuweisen.

Herausgeberin der Symposiumsbeiträge, Sandra Wallman (1979), schlug u. a. als Ausgangspunkt für die Analyse von Arbeitsteilung und Berufsgruppen die Kategorisierung nach drei gesellschaftlich übergeordneten Arbeitsorganisationsformen vor: 1) Spezialisierung per Dekret. Klassisches Beispiel wäre die Kaste; die moderne Variante die Apartheid, durch die Farbige nur zu bestimmten Arbeiten zugelassen sind. 2) Spezialisierung nach Sitte und Brauch. Sie gibt dem einzelnen nur scheinbar mehr Entscheidungsfreiheit bei der Wahl seiner Spezialisierung. (Darunter fällt z. B. die Hausarbeit der Frau.) 3) Spezialisierung nach Wahl (besonders in den Industriegesellschaften). Letztere Kategorie ist Wallman zufolge am schwierigsten zu fassen: »Can we say that American blacks ›chose‹ to become specialised as musicians and sportsmen?« (ibid., S. 15). Zu erwähnen sind auch noch die Arbeiten von J. Goody, insbesondere *Technology, Tradition and the State in Africa* (1971).

Von den Forschern, die sich am Kastenbegriff orientierten, seien J. Maquet (1970) und Dolores Richter (1980) genannt, die die westafrikanischen »Kasten« einer kritischen Betrachtung unterzog. Mit D. M. Todds *Caste in Africa?* (1977 a) werden wir uns in besonderem Maße auseinanderzusetzen haben (siehe Kap. IV 3.1 und Kap. V 2). Spätestens bei der Lektüre von Todds Aufsatz, einem, was das Vergleichsmaterial angeht, eher oberflächlichen, aber nichtsdestoweniger vielzitierten Text, zeigt sich die Notwendigkeit, die Forschung zur Kastenfrage in Indien mit in die Untersuchung einzubeziehen. Schreibt doch Todd den von ihm untersuchten Dime ein stringenteres Kastensystem zu, als es selbst bei manchen indischen Gesellschaften anzutreffen ist (1977 a: 404 ff.). »Handwerker-« und »Jägerkaste« sind ihm zufolge nicht mehr lediglich Schurzens »Verachtete«, sondern weit negativer und aktiver »Parasiten der Gesellschaft« (ibid., S. 410). Eine differenziertere Sehweise bietet Haberland in einer Reihe von Arbeiten über Nordostafrika aus den sechziger Jahren. Zwar sind auch hier Todds »Parasiten« zumindest »Paria«, aber er weist mit Nachdruck auf die ambivalente Stellung der Handwerker- und Jägergruppen hin, die verachtet und gefürchtet seien. Ambivalenz und enge Bindung der Handwerker an die Kasten seien beide nur in Zusammenhang mit dem sakralen Königtum zu verstehen.

Eine großangelegte vergleichende Arbeit über die Töpferei in Afrika liegt von Drost (1967 und 1968) vor. Gerade an dieser Arbeit, die den gesamten damals verfügbaren Stoff verarbeitet, wird in eklatanter Weise deutlich, wie schmal die Materialbasis für die Beurteilung der sozialen Komponente dieses Handwerks ist – ganz im Gegensatz zu den aufschlußreichen Kenntnissen, die wir über die ökonomische Seite des Handwerks, von der Töpfertechnik bis hin zur Vermarktung der Produkte, besitzen.

Für die Verfahrensweise der hier vorliegenden Arbeit hatte das Konsequenzen: Geht man davon aus, daß die Völkerkunde ihr empirisches Material selbst erarbeitet und daß seine wissenschaftliche Bewältigung letztlich als dialektisch-hermeneutischer Verstehensprozeß aufzufassen ist, so ergibt sich die Notwendigkeit, neue Untersuchungen in die Diskussion einzubringen. In diesem Sinne können meine Forschungen bei den Ethnien der Burji-Konso-Gruppe zur empirischen Basis der weiterführenden Betrachtung werden. Aufgrund der Feldforschung war es mög-

lich, eine Reihe bisher nicht oder nur teilweise bekannter Sachzusammenhänge zu erfassen und zu klären. In der fraglichen Region lassen sich ineinandergreifende Arbeitsbereiche beschreiben, die vom Aufgabenwechsel (z. B. saisonale Nebenbeschäftigung) über Spezialisten bis hin zum berufsmäßigen Handwerker reichen. Der Personenkreis, der sich dort selbst als Handwerker definiert und auch von der übrigen Gesellschaft als solcher angesehen wird, gewinnt seinen Lebensunterhalt ausschließlich oder überwiegend aus handwerklicher Tätigkeit. Die Handwerkergruppen sind ihrerseits wiederum in Schmiede, Lederarbeiter, Töpfer und Weber untergliedert. Tätigkeiten wie Holz- und Steinarbeiten oder Hausbau werden dagegen von Spezialisten ausgeführt, die diese Arbeiten in unterschiedlich starkem Maße als Nebenbeschäftigung betreiben. Sie können sowohl Bauern als auch Handwerker sein.

Die rezente Situation der Burji-Konso-Gruppe ermöglicht es dem Betrachter, die historische Kette von der Entfaltung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung (z. B. Webergruppen in Konso) bis zur peripheren Industriegesellschaft (Burji in Marsabit), wo die alten sozialen Grenzen verschwinden, dafür aber neue auftreten, synchron nachzuvollziehen (siehe Kap. III). In der traditionellen Gesellschaft bedingte die Teilung der Arbeit – in die Produktion von Nahrungsmitteln und die Herstellung von Arbeitsgeräten für die Nahrungsmittelproduktion – unterschiedliche Arbeitsmethoden, verbunden mit einer jeweils spezifischen Form der Arbeitsorganisation. Bei zahlreichen anderen nordostafrikanischen Gesellschaften führte dies zu einer antagonistischen Teilung. Dagegen fand in der Burji-Konso-Gruppe eine Integration der verschieden orientierten sozioökonomischen Gruppen im sozioreligiösen Bereich statt. Diese Integration ist jedoch nicht als statisch aufzufassen, sondern als ein *labiles* Gleichgewicht, das sich als Ergebnis eines langen und noch anhaltenden Prozesses eingestellt hat und einer ständig wechselnden Tendenz von Auflösung und Reintegration unterliegt. Für die Analyse des Bezugfeldes bäuerliche Bevölkerung/handwerklich tätige Bevölkerung ist es zunächst notwendig, Funktionen und Arbeitsbereiche der beiden Gruppen zu beleuchten, wobei die Behandlung der bäuerlichen Aktivitäten und Aufgaben (allein schon wegen des besseren Vorverständnisses) einfacher und relativ kurz gehalten werden kann, so daß das Schwergewicht auf den Handwerkern liegt. (Dabei sind folgende Punkte zu berücksichtigen: Grundlagenproduktion, Produktion nichtlandwirtschaftlicher Objekte, soziopolitische Systeme, Distribution, unterschiedliche soziale und religiöse Aufgaben von Bauern und Handwerkern).

Ferner verbietet die Forschungslage einen breiten kulturellen Vergleich innerhalb Afrikas, denn es mangelt an Arbeiten, die den afrikanischen Handwerker in ein gesamtgesellschaftliches Konzept einbeziehen. Es wäre daher unangemessen und irrelevant, die in der ethnographischen Literatur verfügbaren Angaben über die »soziale Stellung« der Handwerker mehr oder weniger flächendeckend im Stil von Auflistungen oft völlig isoliert stehender und oft kaum noch zu interpretierender Einzelelemente vorzutragen. Trotzdem soll auf Vergleiche nicht verzichtet werden: zunächst, um die südäthiopischen Gesellschaften mit anderen zu kontrastieren. Möglicherweise erlaubt die Betrachtung bestimmter Gesellschaften aber auch den Schluß, daß die in der Burji-Konso-Gruppe vorgefundenen Verhältnisse

übertragbar sind. Folgende Überlegungen berechtigen uns, die Extrapolation der in Südäthiopien gewonnenen Daten ins Auge zu fassen:

1) Wie im einzelnen noch zu zeigen ist, fällt die Burji-Konso-Gruppe, was – bei aller Eigenständigkeit – das Muster der in ihr vertretenen Kulturen betrifft, keineswegs aus dem Rahmen ostafrikanischer Ethnien. Hinzuweisen ist etwa auf die Bedeutung der Lineageführer, deren religiöse Aufgaben über die eigene Lineage hinausreichen (ein typologisches Merkmal, das in ganz Ostafrika und darüber hinaus zu finden ist), oder auf das Töterwesen sowie die Wertschätzung des Rindes bei einer Reihe ausgesprochen bäuerlicher Ethnien und schließlich auf den »agrarischen Intensivierungskomplex« (Straube 1967). Jedenfalls kennen wir nicht nur Übereinstimmungen »allgemeinäthiopischen« Charakters (Haberland 1965), sondern auch auffällige Parallelen mit Völkern südlich und westlich des südäthiopischen Untersuchungsgebietes.

2) Dank der soziokulturellen Vielfalt der Burji-Konso-Gruppe kann ich mich auf ein relativ breites Feld möglicher Gesellschaftsformationen beziehen. Es reicht – mit steigender Zentralisierungstendenz – von den akephalen Konso über die verschiedenen Dullaystämme und die Burji bis zu den Diraša mit einem Priesterhäuptlingstum, in dem manche Forscher sicherlich ein »sakrales Königtum« sehen würden.

Die Forschungssituation verlangt es, der Behandlung des indischen Kastensystems genügend Raum zuzugestehen (siehe Kap. IV 1). Unmittelbarer Anlaß hierzu ist die Unsicherheit, die in terminologischer Hinsicht bezüglich der Anwendbarkeit des Kastenbegriffs auf Afrika herrscht. Wie bereits angedeutet, greifen zahlreiche Afrika-Wissenschaftler bei der Beschreibung kleinerer Handwerkergruppen in agrarischen oder Viehzüchtergesellschaften allzu leicht auf den Begriff Kaste oder auf die hieran angelehnte globale Paria-These zurück, wie sie zunächst von Max Weber und später besonders von Mühlmann entwickelt wurde. Zwar war diese These, auf Afrika angewandt, von Anfang an problematisch; dessen ungeachtet wurden weitere Verallgemeinerungen über »Kasten« darauf aufgebaut. Seit den z. T. kritischen Betrachtungen auf dem Paria-Symposium der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde 1963 ist die Diskussion hierzulande jedoch verstummt, und selbst in der internationalen Afrikaforschung sucht man vergeblich nach diesbezüglichen Untersuchungen.

Um klarzustellen: es geht hier nicht lediglich um klassifikatorische Fragen. Die Bedeutung der Indienforschung für die afrikanische Ethnologie liegt vor allem darin, daß sie sich, um die Kastengesellschaft zu erklären, eingehend mit dem Problem berufsbezogener Sondergruppen auseinandersetzen mußte. Eine Orientierung an dieser differenzierten Betrachtungsweise kann daher nur von Nutzen sein. Die Phänomene mögen nicht direkt vergleichbar sein, wohl aber ist es die Problematik, die sich für die Analyse stellt. Auf eine allgemeine strukturelle Parallele sei hier schon hingewiesen: Wie in zahlreichen afrikanischen Systemen sind auch im indischen Kastensystem ökonomische, soziale und religiöse Komponenten in auffälliger Weise miteinander verschränkt; die Arbeitsteilung ist als eines von vielen Elementen darin eingebettet. Die Kodifizierung des indischen Kastensystems macht dem Beobachter das Material relativ leicht zugänglich. Er kann die

schriftlich fixierten Vorstellungen der indischen Oberschicht studieren und die praktischen Auswirkungen verfolgen. Die resultierenden Analysen erlauben es, den Blick auf bestimmte Fragestellungen zu lenken, die an die afrikanischen Verhältnisse herangetragen werden können.

Um das indische Kastensystem nicht fälschlich als ein starres Gebilde aufzufassen und somit mögliche Fragenkomplexe für Afrika durch ein unzureichendes Modell einzuengen, sind die historischen Entwicklungsstränge, die zu den gegenwärtigen Gegebenheiten hinführten, in die Untersuchung einzubeziehen. Indem wir die prägenden Tendenzen betrachten, können wir zu einem dynamischen Kastenmodell gelangen und die Kaste – in Anlehnung an E. P. Thompsons dynamischen Klassenbegriff (1963 und 1980) – als einen Prozeß auffassen, d. h. nicht als überzeitliche Struktur, sondern als ein gesellschaftliches und historisches Phänomen begreifen. Kaste wäre also nicht auf einem bestimmten historischen Niveau im quasi eingefrorenen Zustand zu definieren. Beachtenswert sind vielmehr die permanenten Veränderungen, denen die Kasten unterworfen waren und sind. Die Gründe, die zu der jeweiligen Ausformung führten, sind zu hinterfragen, mögen sie noch so widersprüchlich und heterogen erscheinen und Antworten selbst nur andeutungsweise zulassen. Wesentlich ist aber: Mit dem praktizierten Vorgehen wird das indische Kastensystem dem Kulturvergleich zugänglich, und zwar mittelbar durch die Betrachtungsweise. In diesem Sinne sind fruchtbare Anregungen für die Afrikaforschung zu erwarten.

In diesem Zusammenhang ist auf Max Weber, den neben Marx und Durkheim dritten großen »Klassiker« der Gesellschaftstheorie, hinzuweisen. In einem umfassend angelegten Kulturvergleich mit historischen Dimensionen untersuchte er die »Wirtschaftsethik« (inklusive der »Arbeitsethik«) der asiatischen Großreligionen. Weber ging der Frage nach, inwieweit ein religiös motiviertes Handeln Konsequenzen für das säkulare Leben, insbesondere für die ökonomischen Aktivitäten und die Wirtschaftsordnung habe. Ihm zufolge läßt sich die Religion nicht aus dem alltäglichen zweckgerichteten Handeln aussondern, zumal ihre Zwecke selbst wiederum ökonomisch sind (vgl. Weber 1925: 245 ff.; 1920, Kap. III). Die indische Kastenordnung erscheint in Webers Sicht als ein religiös abgesichertes Gesellschaftssystem, in dem die genannten Zusammenhänge einen deutlichen Ausdruck finden. Neben seiner scharfsinnigen Analyse, die noch nicht widerlegt werden konnte (vgl. Schluchter 1984), besticht besonders sein methodisches Vorgehen; es soll, wo möglich, für die vorliegende Untersuchung nutzbar gemacht werden. Weber widerstrebt, anders als seine Vorgänger und Nachfolger, der Versuchung, das komplexe indische Kastensystem in eine Definition zu pressen. Statt dessen arbeitet er mit Ausgrenzungen, um seinen Forschungsgegenstand der Beschreibung zugänglich zu machen (z. B. Kaste im Gegensatz zu Stamm, Gilde oder Stand; vgl. 1921: 86 ff.).

Abzuhandeln ist schließlich noch eine – letztlich auf die Geopolitiker zurückgehende – von Levine (1974) vertretene These, derzufolge sich in ökologischen Nischen spezialisierte Handwerkergruppen herausgebildet hätten, die später als Einzelhandwerker oder als geschlossene Gruppen unter mehr oder weniger freundlichen »Gastgebergesellschaften« ihre Tätigkeit ausübten. Hinter dieser

These steht die Auffassung, daß Vollzeitspezialisten in Stammesgesellschaften – deren »Entwicklungsstand« entsprechend – noch gar nicht vorkommen dürften. Folglich müssen Handwerker von außen kommen, müssen Fremde sein. Fremden begegnet man mit Skepsis und Scheu, die manchmal – wegen des »magischen« Könnens dieser Außenseiter – mit Bewunderung gekoppelt sein mag. Das Ergebnis ist dann der ambivalente, aber sozial deklassierte Handwerker. Bemerkenswerterweise enthält diese Hypothese auch Anklänge an Elemente der sich hartnäckig haltenden Überschichtungstheorie, nach der Eroberer eine Vorbevölkerung zu Dienstleistungen gezwungen hätten. Aus dieser sozialen Degradierung sei die inferiore Stellung heutiger Handwerkergruppen zu erklären. Von dieser These läßt sich eine Verbindung zum ethnologischen Paria-Konzept herstellen, demzufolge Handwerker – von den in einer Gesellschaft als erstrebenswert angesehenen Aktivitäten abgedrängt – unreinen gesellschaftlichen Randgruppen zuzuordnen sind.

Die Möglichkeit, daß Handwerker fremden Ursprungs sind, muß selbstverständlich in Betracht gezogen werden. (Tatsächlich kennen wir in Nordostafrika Beispiele für die Integration von Fremdstämmigen.) Es könnte unter Umständen der Fall sein, daß etwa der Übergang von der Haustöpferei zur spezialisierten Töpfergruppe von außen stimuliert wurde. Doch bevor man sich mit derartigen Erklärungen zufrieden gibt, muß überprüft werden, ob es sich um einen innergesellschaftlichen Prozeß, also eine gesellschaftliche Arbeitsteilung handelt. Erst wenn dies nicht nachweisbar ist, muß nach anderen Lösungen gesucht werden.

Für die historische Ausformung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung gehe ich von der These aus, daß sie auf zwei unterschiedlichen Wegen erfolgte:

- 1) Ein Fortschreiten von einfachen zu immer differenzierteren Formen und
- 2) ein Weg, den ich (was noch im einzelnen auszuführen ist) *integrative Entfaltung* nennen möchte (vgl. Kap. IV 2.1; V 5).

Der erste ist der Evolutionsweg, den unsere eigene Gesellschaft genommen hat. Dabei nimmt vornehmlich die Differenzierung der Technologie und der gesellschaftlichen Arbeitsteilung stetig – etwa in der Form einer e-Funktion – zu. Arbeitsteilung ist dabei immer mit Macht verbunden, sei sie nun wirtschaftlicher oder politischer Art. (Im einfachsten Fall kann dies bedeuten, unangenehme Arbeiten auf andere Menschen abzuwälzen.) Folglich stellt sich bei der Behandlung der Arbeitsteilung die Frage, in welcher Weise und in welchem Maße sie mit sozialer Ungleichheit und Herrschaft zusammenhängt. Man braucht kein Marxist zu sein, um zu erkennen, daß in unserer Gesellschaft soziale Ungleichheit, Lebensstandard und Herrschaft eng mit dem Beruf und damit der Arbeitsteilung verknüpft sind. Verläuft aber die gesellschaftliche Arbeitsteilung immer und zwangsläufig auf dieser Evolutionsschiene? Noch vor wenigen Jahren galten die Gesellschaften der Dritten Welt gemeinhin als rückständig. Obwohl sich dies durch die unaufhaltsame Zerstörung ihrer traditionellen Lebensformen auf zynische Weise zu bestätigen scheint, kamen doch Zweifel an diesem Axiom auf, als mit den wirtschaftlichen und sozialen Krisen der letzten Jahrzehnte der optimistische Fortschrittsglaube viel von seinem Glanz verlor.

Das Verdienst einer historisch ausgerichteten Ethnologie war es, geschichtliches Werden auch bei den sogenannten Naturvölkern aufgezeigt zu haben. Aber selbst in der Ethnologie bedurfte es eines langen Prozesses, bis sich die Auffassung durchsetzte, daß anscheinend primitive Objekte, Institutionen etc. nicht aus dem Unvermögen ihrer Produzenten und Träger erwachsen, sondern ebenbürtige kulturelle Leistungen darstellten, die genauso dem Bemühen des Menschen, seine Umwelt zu gestalten, entsprangen und gleichermaßen auf dem Denken und Handeln von Menschen basierten, wie wir dies für unsere eigene Kultur in Anspruch nehmen. Es erscheint mir in dieser Hinsicht wesentlich, Spuren zu verfolgen, die darauf hindeuten, daß die mit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung einhergehende sozioökonomische Entfaltung nicht zu der üblichen Herrschaftsbildung geführt hat. Finden sich bei der Analyse dementsprechende Hinweise, so muß gefragt werden, ob hierbei zufällige bzw. externe Vorgänge wirksam waren oder ob sich darin abzeichnet, daß (und wie) sozialer Ungleichheit und Herrschaftsbildung durch die Schaffung bestimmter Institutionen ein Riegel vorgeschoben wird. Es wäre ferner zu fragen, ob die Gemeinschaften, die typologisch den Stammesgesellschaften und Häuptlingstümern zugerechnet werden, diesbezügliche Lösungsmöglichkeiten gefunden haben und welcher Art sie sind. Ließe sich ein bewußt angewandtes Instrumentarium (Verhaltensmuster, Regeln, Symbole etc.) nachweisen, hätten wir einen Beleg dafür, daß es alles andere als Rückständigkeit war, was dem gewohnten Evolutionsschritt zur Stratifizierung der Gesellschaft entgegengewirkt hat.¹³

13 Für egalitäre südamerikanische Gesellschaften ohne ausgeprägte Arbeitsteilung hat Clastres (1976) die Mechanismen untersucht, die eine Ausbildung von Machtstrukturen verhinderten. In seiner originellen Arbeit greift er u. a. auf die von Strukturalisten entworfenen Thesen zum Tausch (von Frauen, Gütern und Worten) zurück.

II

Landwirtschaftliche Intensivierung und die Notwendigkeit gesellschaftlicher Arbeitsteilung

In der räumlich stark gegliederten Landschaftszone beiderseits des südlichen Abschnitts des äthiopischen Seengrabens hat sich ein charakteristischer Kulturtyp entwickelt, dessen Träger unter der Bezeichnung Burji-Konso-Gruppe in die Forschung eingegangen sind. (Der Begriff wurde zuerst von Enrico Cerulli [1933] vornehmlich im linguistischen Sinne gebraucht und dann von Ernesta Cerulli [1956a] für die ethnographische Klassifikation übernommen.) Die namengebenden Burji und Konso sind nur zwei Vertreter dieser ethnographischen Gruppierung, die insgesamt etwa achtzehn Ethnien mit nahezu gleich vielen Sprachen oder Dialekten umfaßt, von denen hier noch die dullaysprachigen Ethnien westlich der Konso und die Diraša (Gidole), deren Siedlungsgebiet sich bis an den Camo-See erstreckt, erwähnt werden sollen (vgl. Karte 1).¹

Zur Untersuchung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung bietet sich dieses Gebiet vor allem aus folgenden Gründen an: 1) Die gesellschaftliche Arbeitsteilung ist hier

1 Außer der veröffentlichten Literatur und Vortragsmanuskripten (die Belegstellen werden am jeweiligen Ort angegeben), standen mir folgende unveröffentlichte Aufzeichnungen zur Verfügung: H. Straube: »Die Burdji«, Ms nach Feldforschungsnotizen von 1955 (149 Seiten). H. Straube: Feldjournal von 1973/74; (Burji). H. Straube: Tagebuch der Feldforschungen in Südäthiopien 1955/56. H. Amborn und G. Minker: Feldjournal von 1973/75; Schwerpunkt die dullaysprachigen Ethnien: Harso, Gollango, Dobase, Gawwada, Gorrose, mit kürzeren Informationen über die übrigen Dullaysprecher. Zusätzlich Aufzeichnungen über Diraša und Handwerker in Duro. Kurze Notizen über Konso und Burji. H. Amborn und G. Minker: »Landwirtschaft der Dullay«, Ausarbeitung der Feldnotizen von 1973/75 (118 Seiten). H. Amborn: Feldjournal 1980/81; Aufzeichnungen über dullaysprachige Ethnien (Gollango, Dibina, Tsamakko), Diraša und Kolme, die Handwerker in Konso (Karatti und Takkad'i), sowie über die Burji in Marsabit (Kenya). H. Amborn: Reisenotizen vom Dezember 1984 (Diraša und Konso).

Die hier aufgeführten Feldforschungsunterlagen werden im folgenden als Beleg nur bei wörtlichen Zitaten angegeben und wenn Mißverständnisse entstehen könnten bzw. Widersprüche auftreten (z. B. anderslautende Informationen in Haberland's Gauwada Ms). Das bedeutet, Angaben über die Burji in Südäthiopien stammen, falls nicht anders vermerkt, immer von H. Straube, die über die Burji von Marsabit, falls nicht anders vermerkt, aus eigenen Aufzeichnungen. Zusätzlich stand mir noch zur Verfügung: A. E. Jensen: »Die Konso. Manuskript der Ergebnisse der Expedition von 1954/56« Teil I. E. Haberland und A. E. Jensen: »Gato, Maschile, Gidole und Bussa«, Ms nach Notizen von 1950/52 u. 1954/56 (14 Seiten). E. Haberland: »Gauwada und Nachbarstämme«, Ms nach Feldforschungsnotizen von Dez. 1950 und Aug. 1951 (33 Seiten). Diese Manuskripte werden, wo benutzt, immer zitiert.

Gerne hätte ich an dieser Stelle meine Freunde und Gewährsleute aus der Burji-Konso-Gruppe vorgestellt, die mir mit viel Geduld Einblicke in ihre Kultur gewährten. Allein, da Angehörige der vierten Welt weltweit potentiell gefährdet sind und es im vorhinein überhaupt nicht abzusehen ist, was ihnen schaden kann, ist es ratsam, deren Anonymität so weit wie möglich zu wahren. Dies tut in den überwiegenden Fällen der Wissenschaftlichkeit keinen Abbruch. (Mindestens vier Personen, denen ich wertvolle Kenntnisse verdanke, sind bereits gestorben.) Jedenfalls muß der Ethnologe die vitalen Interessen derer wahren, die ihm vertrauten. Mancherorts verwende ich die Namensinitialen, in prekären Fällen (z. B. Landbesitz) willkürliche Buchstaben. Zur näheren Bestimmung ist ggf. das Alter angegeben. Hin und wieder, z. B. bei Genealogien, werden die Lineage und auch Personen benannt. Im wesentlichen stammen die Informationen von Männern. Im Frühjahr 1981 konnte ich auch mit einigen Frauen längere Gespräche führen. Die Altersstruktur war nicht einheitlich. Vieles erzählten mir die älteren Männer, die ein entsprechendes Wissen um ihre Kultur besaßen; oft aber halfen mir erst junge, aufgeweckte Männer, die Alten zu verstehen. Alle Gewährsleute der westlichen Burji-Konso-Gruppe haben, soweit nicht anders vermerkt, keine Schulbildung, während die Burji von Marsabit – mit Ausnahme weniger Alter – fast alle Schulen besuchten. Auch in Bohe-Burji war der Prozentsatz von Schulabgängern relativ hoch.

nicht nur in spezifischer Weise ausgeprägt, es wird ihr auch innerhalb der autochthonen Kultur bewußt Ausdruck verliehen. 2) Sie ist nicht auf einen Gesellschaftstypus (etwa Häuptlingstum) beschränkt, sondern umfaßt von zentralistischen Häuptlingstümern bis zu akephalen Gesellschaften ein für Vergleichszwecke aufschlußreiches Spektrum politischer Organisationsformen. 3) Die traditionelle Kultur ist, wenn auch nicht in ihrer ursprünglichen vorkolonialen Form erhalten, so doch für den größten Teil der Bevölkerung nach wie vor lebensbestimmend.

Der Lebensraum dieser Ethnien ist, landschaftlich gesehen, eine Mittelgebirgsregion mit Höhen knapp über 2000 m im Konso-Bergland und bis zu 2700 m im Gardulla-Dobase-Horstgebirge. Bohe-Burji, der Hauptort der Burji im südlichen Amarro-Gebirge, liegt 1850 m hoch. Das in seinem Unterlauf tiefliegende Sagan-Tal stellt als Südgrenze der Konso-Scholle eine kulturell und geographisch scharfe Scheidelinie dar.

In dieser Bergregion können drei Höhen- respektive Vegetationszonen unterschieden werden, deren Bedeutung in ihrer jeweils spezifischen landwirtschaftlichen Nutzung liegt. Die bevorzugte, da klimatisch begünstigte Anbauzone liegt zwischen 1400 m und 1900 m und dient vor allem der Kultivierung von Sorghum (verschiedene Arten) und Gerste (über 1700 m), zu denen in neuerer Zeit Mais, Teff und Weizen hinzugekommen sind. Über 1900 m wird Ensete angepflanzt, die unter 1400 m liegende Zone ist Anbaugbiet für Baumwolle und wird heute zunehmend als Weidegebiet genutzt.

Von nicht zu unterschätzender Bedeutung im Hinblick auf die Herausbildung eines intensivierten Ackerbaus dürfte die Tatsache sein, daß die Bodenkrume überall sehr dünn ist (durchschnittlich 5–10 cm stark) und auf ungeschützten Böden leicht abgeschwemmt wird. Aufgrund ihres überwiegend vulkanischen Ursprungs ist die Erde allerdings ausgesprochen fruchtbar (Straube 1955).

Zwei Regenzeiten im Frühjahr und Herbst wechseln mit zwei Trockenperioden ab, wobei die Monate Dezember bis (Mitte) Februar fast niederschlagsfrei sind, die Sommertrockenzeit von Mai bis September immerhin geringe Regenfälle bringt. Die durchschnittlichen Niederschlagsmengen sind nirgendwo sonderlich hoch (am geringsten in Konso und Kolme, wo im Jahresdurchschnitt nicht mehr als 600–1000 mm Regen fällt, Meßwerte des EECMY / Bakawle) und zudem durch eine große Schwankungsbreite gekennzeichnet (zwei Extremwerte: 1976: 259.2 mm; 1977: 1174.2 mm; *ibid*), deren oft prekären Folgen die landwirtschaftlichen Aktivitäten Rechnung tragen müssen.

1. Der agrarische Intensivierungskomplex in der Burji-Konso-Gruppe und in Ostafrika

Als wesentlich für unsere Fragestellung erweist sich die besondere Wirtschaftsweise der Burji-Konso-Gruppe, ein hochintensiver Dauerfelddbau, dessen konstitutive Elemente, so wie sie hier geschlossen auftreten, in der deutschsprachigen Ethnologie unter dem Oberbegriff »agrarischer Intensivierungskomplex« bekannt geworden sind (vgl. Straube 1967: 198).² Am augenfälligsten, da landschaftsprägend, ist die Terrassierung der Anbauflächen – in Konso von der Talsohle bis zu den Gipfeln –, die an den Berghängen eine größtmögliche Nutzung des kultivierbaren Bodens und ein Auffangen des Regens und Oberflächenwassers gestattet, was zugleich der Erosion entgegenwirkt. Ergänzend finden sich, wo die Möglichkeit besteht, künstliche Bewässerungsanlagen, mit weitverzweigten Kanälen, die das Wasser der häufig nur in der Regenzeit und kurz danach fließenden Bäche auf die Felder leiten (etwa die hölzernen Röhrensysteme der Burji und Gollango; Gollango-Schmiede sprengten zur Führung des Wassers Rinnen in den Fels), und enorme Speicherbecken (wie bei den Konso), die jedoch weitgehend der Viehtränke dienen. Terrassenfelddbau und Irrigation sind also – anders als in Flußtalkulturen, wo die Überschwemmungsfluten ausgenutzt werden – in entscheidendem Maße auf unterschiedlich intensive Niederschläge angewiesen und ausgerichtet: wesentlich ist die optimale Verteilung der regenzeitlichen Wassermenge.³

Die Gestaltung der Terrassen ist dementsprechend funktional. Aufgrund ihrer Hanglage sind die Terrassenfelder notwendigerweise schmal und langgestreckt; ihre Breite variiert zwischen zwei und acht Metern (gelegentlich kommen sowohl schmälere als auch breitere Terrassen vor). Die Frontmauer der Terrassen ist gewöhnlich $\frac{1}{2}$ bis $1\frac{1}{2}$ Meter hoch.⁴ Um bei bewässerten Feldern möglichst große Flächen zu erzielen, sind jedoch selbst Mauerhöhen von sechs Metern keine

2 Ich spreche in diesem Kapitel, wo es darum geht, das Umfeld zu beschreiben, in dem sich die gesellschaftliche Arbeitsteilung ausgebildet hat, bewußt im ethnographischen Präsens (mit Hinweisen auf wichtige Veränderungen). Zwar wird eine derartige Beschreibung der heutigen Situation nur bedingt gerecht, dennoch handelt es sich nicht um eine willkürliche Rekonstruktion. Zumindest gebietsweise ist sie nicht nur in den Köpfen der alten Menschen lebendig. Wesentlich ist hier auch, daß die entscheidenden Voraussetzungen für die gesellschaftliche Arbeitsteilung in der *traditionellen* Kultur zu suchen sind (auf die Veränderungen, denen die Gesellschaft unterworfen war, und die Art, wie die Bevölkerung darauf reagierte, bin ich 1976 b und 1984 c eingegangen).

3 Auch die Ausnutzung der selten austrocknenden Flüsse Yande, Sagan und Dullay kommt vor. Pauli (1959: 391) beschreibt von Kanälen durchzogene Felder der Tsamakko am Dullay. Im Hochland von Diraša nutzt man dementsprechend Quellen, die das ganze Jahr fließen (heute besonders für Zwiebelkulturen). In Burji finden sich Bewässerungskulturen vereinzelt in Kerbtälern. Die oben erwähnte Kanalanlage der Gollango ging von einem permanenten Gewässer aus.

4 Das Trockenmauerwerk aus Feldsteinen ist bei niedrigen Mauern nahezu senkrecht, während es bei solchen über 1 m Höhe eine Neigung von ca. 75 ° aufweist. Die Höhe richtet sich nach der Steilheit der Hänge und der möglichen Feldgröße. Fast immer überragt die Terrassenmauer das dahinterliegende Feldstück. Üblicherweise werden Hänge bis zu einer Neigung von 45 ° terrassiert, steilere Abschnitte nur, um eine Terrassenabfolge nicht zu unterbrechen.

Seltenheit (Kuls 1958: 109). Das Feld selbst ist sorgfältig nivelliert, des öfteren kaum merklich geneigt, sofern Wasserdurchlässe zu tiefergelegenen Feldern vorgesehen sind. Gelegentlich hält man es wegen der Geländebeschaffenheit für ratsam, etwa alle fünfzig Meter in der Falllinie des Hanges Flankenmauern von etwa 1,5 m Breite anzubringen, die Querschübe auffangen können. Zugleich dienen sie als Viehwege. In ebenem Gelände legt man, um der Erosion gegenzusteuern und den Wasserhaushalt zu gewährleisten, quadratische Kästchenfelder (etwa 3×3 m) an, die von kleinen Erdwällen eingefasst sind.

Die Errichtung und Erhaltung der Terrassen ist mit einem beträchtlichen Arbeitsaufwand verbunden. Das Trockenmauerwerk der Terrassen bedarf ständiger Reparaturen. (Daß Terrassen heutzutage im ganzen Gebiet dem Verfall preisgegeben sind, hängt mit den vielfältigen gesellschaftlichen Veränderungen der letzten Jahrzehnte zusammen [s. unten]. Ihre Instandhaltung unter heutigen Bedingungen käme sehr teuer.)⁵

Auch der Feldbau selbst, mit Hacke oder Grabstock als wichtigstem Arbeitsgerät, ist recht aufwendig, er fordert beispielsweise die »Steindüngung«. Hierbei werden ausgesuchte Kiesel sorgfältig über das ganze Feld verteilt. In Konso kommt es vor, daß nur drei bis vier Sorghumpflanzen auf einem Feld stehen, die sorgsam gepflegt werden. Die angewendeten Methoden stehen also denen des Gartenbaus nahe.

Einer bestmöglichen Auswertung des anbaufähigen Landes kommt auch die Gliederung des Ackerlandes in drei unterschiedlich genutzte Zonen zugute, die die Siedlung im Idealfall ringförmig umgeben. In dieser, den ökologischen Gegebenheiten angepaßten Struktur ergänzen sich die einzelnen Faktoren landwirtschaftlicher Tätigkeit und schließen sich zu einem funktionalen Ganzen zusammen. Die Möglichkeit, eine große Varietät an Nutzpflanzen anbauen zu können – u. a. verschiedene Feldfrüchte auf einer Fläche –, bringt zudem den Vorteil, daß sich bei den unterschiedlichen Vegetations- und Reifezeiten die Feldarbeit zeitlich über das Jahr verteilt, was auch der Arbeitsproduktivität insgesamt zugute kommt. Zur Schonung des Ackerbodens werden die Anbauflächen periodisch gewechselt. Nicht zu vergessen, daß in der ganzen Region die Düngung mit tierischem Mist (bei Burji und Konso gar mit menschlichen Fäkalien), die eine Stallhaltung des Viehs (und Aborte) voraussetzt, üblich ist (u. a. Straube 1975, Ms.).⁶

5 Zur Pflege der traditionellen Terrassen werden von den Hilfsorganisationen nur selten Mittel zur Verfügung gestellt. Dennoch hat die Verwaltung in den letzten Jahren (vor 1984) den Nutzen von Terrassen erkannt. Bei Bakaule und Gidole wurden vom Landwirtschaftsministerium im »Food-for-work«-Programm neue Anlagen errichtet. Die Verantwortlichen, bei Harar ausgebildet, orientierten sich offensichtlich an den dort üblichen Terrassen an langgestreckten Hängen. Statt die Erfahrung der einheimischen Terrassenbauern zu nutzen, wurden Hunderte von Metern lange Mauerzüge errichtet, die die lokalen topographischen Verhältnisse nur ungenügend berücksichtigten. Auf den so gewonnenen Feldern wird bei Gidole der Pflug eingesetzt.

6 Zur Landwirtschaft der Burji-Konso-Gruppe vgl. besonders: Amborn et al. 1980: 20ff.; Amborn 1979; Hallpike 1970 a, passim; Hallpike 1972: 22ff.; Kluckhohn 1964: 412ff.; Kuls 1958: 108ff.; Minker 1986 Kap. 5ff.; Nowack 1954: 33ff.; Pauli 1959: 391f.; Straube 1975; Sasse und Straube 1977: 241f.; Wohlenberg in Jensen 1936: 157f., 209ff.

Für die Beurteilung der landwirtschaftlichen Intensivierung ist die Mistdüngung zweifellos ein wichtiges Indiz. Neben der Stallhaltung ist im Tiefland (seltener in Hochlagen über 2200 m) der freie Weidegang des Viehs üblich. Gehalten werden Rinder, Ziegen und Schafe. Ihr Fleisch wird nicht nur an Festtagen gegessen; es ist auch immer an den Markttagen zu haben. Spezielle Lederarbeiter verarbeiten die Häute der Tiere zu verschiedenen Objekten (vgl. Kap. III 3.3). Hervorzuheben ist, daß der Anteil der Viehhaltung an der Gesamtwirtschaft vergleichsweise hoch ist (z. B. in SW-Kolme und in NW-Harso), so daß manche Ethnien als gemischtwirtschaftlich gelten können (vgl. Minker 1986, Kap. 7). Bei den Tsamakko im äußersten Westen der Burji-Konso-Gruppe verlagerte sich das ökonomische Schwergewicht etwa in den 20er Jahren dieses Jahrhunderts sogar zugunsten der Viehhaltung (vgl. auch Jensen 1959: u. a. 376). Beeinflußt hat diese Entwicklung sicherlich die große Wertschätzung des Rindes, die überall in der Burji-Konso-Gruppe anzutreffen ist. (Haustiere, besonders das Rind, gelten als Symbole des Reichtums, sind unentbehrliche Opfertiere und dienen bei Transaktionen zur Festigung sozialer Bande.) Bei den Tsamakko führt dies unter dem Einfluß der viehhaltenden Hamar zu einer Orientierung, die sie von der Burji-Konso-Gruppe entfernte. (Heute sind sie bereits weitgehend zweisprachig; vgl. Hayward 1983.)

Die Eigentumsverhältnisse oder besser die Nutzungsrechte an Feldland sind recht kompliziert. (Ihre Beschreibung kann nur im Zusammenhang mit der ausführlichen Diskussion der Sozialordnung erfolgen und muß einer späteren Monographie vorbehalten werden.) Hier seien nur einige Hinweise gegeben: Von einem Privateigentum an Land, wie dies bei Kuls (1958: 102f.) und Hallpike (1970 a: 31f.; 1972: 37f., 136f.) zu lesen ist, kann keine Rede sein. Zwar sind die Rechte des Haushaltsvorstandes an den hausnahen Feldern beträchtlich, aber nicht uneingeschränkt. Er kann Land verpachten und selbst verkaufen, doch nicht beliebig viel und nicht an beliebige Personen.⁷ Die Lineage besitzt zwar selbst kein Land, aber es fällt an sie, falls kein Erbe vorhanden ist. Ein Priesterhäuptling (s. u.) galt gegebenenfalls als nomineller Landeigentümer, er hatte auch die Landvergabe zu sanktionieren, konnte aber nur von bestimmten Ländereien, über die er direkte Verfügungsgewalt hatte, etwas vergeben und niemandes Feldland wegnehmen, sofern der Betreffende nicht des Landes verwiesen war. Bodenverteilungsrechte lagen auch beim Territorialverband (wie schon aus Kluckhohn 1968: 414 zu schließen ist), doch griff dieser manchenorts nur bei Landstreitigkeiten ein. Bereits innerhalb der Hausgemeinschaft finden sich sehr differenzierte Regeln. Dem Haushaltsvorstand »gehört« zwar das Land, aber die Verfügung darüber und besonders die Verfügung über die Erträge haben die Frauen und unter Umständen deren Söhne. Einfacher liegt das Verhältnis in den Außenbezirken. Es ist Gemein-

7 Seit der Bodenreform von 1975 – der konsequentesten in ganz Afrika – darf Land weder verpachtet noch verkauft werden. Die Devise lautet: jedem das Land, das er bestellt. Großgrundbesitz wurde entweder in Staatsfarmen umgewandelt oder unter der Verantwortlichkeit der »Farmers' Association« an die abhängigen Bauern verteilt (vgl. Pausewang 1983, Kap. 7ff.; Paulos Daffa 1984: 109ff. Auszugsweise Übersetzung der rechtskräftigen »Proklamation zur Nationalisierung des landwirtschaftlich genutzten Landes« von 1975).

schaftsland der jeweiligen Region (für Burji vgl. Sasse u. Straube 1977: 242) und kann von jedem Bewohner nach Absprache mit den zuständigen Gremien bebaut oder als Weideland genutzt werden. Verallgemeinernd kann man sagen, daß je näher die Felder am Gehöft, desto größer die Nutzungsrechte der Gehöftbewohner sind. Die Nutzung der Erträge ist immer individuell, gleichgültig ob sie von den hausnahen Feldern oder denen auf Gemeinschaftsland stammen.

Der individuellen Nutzung steht eine individuelle *und* kollektive Bearbeitung gegenüber, wobei die Abhängigkeit vom Kollektiv umso größer wird, je größer die Korporation (Arbeitsgruppe u. ä., s. u.) ist. Dies birgt einerseits einen Widerspruch in sich, andererseits verbindet es die individuelle Produktion mit der gesellschaftlichen und unterstreicht die Abhängigkeit des Individuums von der Gesellschaft.

Charakteristisch für die Burji-Konso-Gruppe ist das Ineinandergreifen von Wirtschaftsweise, Siedlungsstruktur und Sozialordnung. Ist die Landwirtschaft durch den Terrassenfeldbau mit seinen Elementen des agrarischen Intensivierungskomplexes gekennzeichnet, so die Siedlungsweise durch große geschlossene Dörfer in der Hauptsiedlungszone zwischen 1500 m und 2100 m, die bei den Konso, Dullay, Diraša und Burji städtischen Charakter erreichen und in denen (wie beim Feldbau) die Steinbauweise – gepflasterte Wege, Plätze, Treppen, Verteidigungswälle, Dorf- und Hüttenmauern, mit Stein ausgekleidete Brunnen u. ä. m. – beeindruckt (vgl. Amborn et al. 1980: 23; Kuls 1958: 91 ff.; Sasse und Straube 1977: 240). Die Einwohnerzahl der Siedlungen kann mit durchschnittlich 3000 (in Einzelfällen sogar 8000; Straube 1977: 240) angegeben werden; die Konso-Bevölkerung dürfte somit 100 000 überschreiten, während für die Burji-Konso-Gruppe insgesamt mit mehr als doppelt so vielen Personen gerechnet werden muß.⁸ In der Region über

8 Die Angaben über die Einwohnerzahlen stammen zum größten Teil aus Erhebungen der ECMY (Evangelical Church of Mekane Yesus) vom Anfang der 70er Jahre. Wo keine derartigen Daten vorliegen, wurde auf die offizielle Statistik des Gardulla-Awraja von 1968 zurückgegriffen und diese extrapoliert. Es zeigte sich nämlich, daß die offiziellen Angaben zwischen 10 bis 50% unter denen des ECMY liegen. Ursache dieser Differenz war der Wunsch der kaiserlichen Steuerbeamten, die tatsächlichen Steuereinnahmen zu kaschieren. Die Angaben der ECMY beruhen auf Gehöftzählungen, wobei pro Gehöft durchschnittlich fünf Personen gerechnet wurden. Einige Stichproben bestätigen die Anwendbarkeit dieses Mittelwertes und Gehöftzählungen nach Luftbildern die Gesamtzahlen. Auch neuere Daten von 1980 passen zu diesem Befund. Bei den nachrevolutionären Kebele liegen recht genaue Daten vor, die u. a. für die Berechnung der Aushebungsquoten für die Miliz dienen, dem Feldforscher aber in der Regel nicht zugänglich sind. Zweifelsfrei ist nach neueren Zählungen, daß Konso mindestens 100 000 Einwohner hat. Besondere Unsicherheit herrscht wegen der starken Fluktuation über die Bevölkerungszahlen der Burji. Dort hat seit der amharischen Eroberung Ende des letzten Jahrhunderts eine kontinuierlich steigende Abwanderung nach Süden stattgefunden. Zu einer neuen Bevölkerungskonzentration kam es in Marsabit (Kenya). Burji-Kolonien gibt es u. a. in Mega, Aabello, Agra Maryam und Nairobi. Die Gesamtzahl der Burji-Konso-Gruppe dürfte, wie sie an dieser Stelle im Text angegeben ist, aller Voraussicht nach eher zu tief gegriffen sein. Über Aylota liegen mir keine Angaben vor. Erst 1981 erfuhr ich, daß in diesem »unbesiedelten« Gebiet diejenigen Konso – und ihre Nachkommen – siedeln, die vor Eintritt ins Gada-System geheiratet haben. Unsicherheit herrscht auch über Gumayde (Di *kommayte*). Ursprünglich an seiner Westflanke von Diraša besiedelt, wurde es amharisches Kolonistenland, wovon ein beträchtlicher Prozentsatz Großgrundbesitz war. Die Groß-

1500 m ergibt sich daraus eine Bevölkerungsdichte von über 90 Menschen pro Quadratkilometer.⁹ Die spezifische Verbindung prägender Elemente, wie wir sie für die Burji-Konso-Gruppe im Großen kennen, findet sich in der Sozialordnung wieder, die das Lineage-System, die Territorialordnung und das Generationsklassensystem (Gada) miteinander vereinbart.

Es sei hier festgehalten, daß diese tragenden Kulturmerkmale zwar auch in anderen Gebieten in und außerhalb Äthiopiens vorkommen, aber nur im Verbreitungsgebiet der Burji-Konso-Gruppe in solcher Massierung und Integrationsdichte vorgefunden werden und somit eine funktionale Einheit bilden, weshalb man mit guter Berechtigung, Straube folgend, von einer einheitlichen Kultur sprechen kann (Straube 1975, Ms.; Straube und Sasse 1977: 247).¹⁰ Zu diesem Befund paßt auch die sprachliche Situation. Den Unterschieden in den Einzelsprachen – die genetisch drei verschiedenen Unterfamilien des Ostkuschitischen zugehören; rechnet man die Koyra dazu, kommt auch noch das Omotische ins Spiel – steht die Tatsache gegenüber, daß zwischen dem »Konsoid«, den Dullaysprachen und dem Burji ein umfangreicher lexikalischer und grammatischer Austausch stattgefunden hat, der noch anhält. Wir haben es linguistisch gesehen also mit einem »Sprachbund« (Amborn et al. 1980: 58 ff.) bzw. einer »linguistic area« zu tun, deren über die einzelnen Sprachgrenzen hinausreichende Gemeinsamkeiten als Widerspiegelung der gemein-kulturellen Aspekte der Burji-Konso-Gruppe angesehen werden können (Sasse 1986: 327 ff., 339 f.).

Einzelne Elemente des oben skizzierten Kulturtyps finden sich, wie bereits erwähnt, auch anderswo. Der intensive, mit ausgeprägten Terrassenanlagen verbundene Dauerfeldbau ist in Südäthiopien auch für Teile des Gamu-Hochlandes und das westliche Wolayta typisch (vgl. Kuls 1958: 87, Fig. 14) und in Janjero vertreten (Straube 1967: 217–218). Innerhalb Äthiopiens lassen sich als weitere Schwerpunkte der Terrassierung und künstlichen Bewässerung der nordäthiopische Raum (N- und NO-Eritrea, Tigrai und die südlich anschließenden Gebiete – der Siedlungsraum der agausprachigen Ethnien; ferner z. T. die ehemals agausprachigen Regionen von Gondar, Damot und Agaumeder [Kuls 1963: 50, 59, 68 f.] sowie die Landschaften Wombera und Gubba; [vgl. Straube 1967: 212] und das Cercer-Gebirge mit der Gegend von Harar im Nordosten abgrenzen (Straube 1975; Westphal 1975: 108 ff.). Beide Gebiete sind darüber hinaus alte Zentren städtischer Kultur – das Reich von Aksum im Norden, die islamischen Reiche Ifat-Adal, Fatigar und Dauaro im Nordosten. Es darf jedoch nicht übersehen werden,

grundbesitzer flüchteten nach der Revolution nach Kenya. Seit Ende der 70er Jahre findet eine Rückbesiedelung durch die autochthone Bevölkerung statt.

9 Wegen der Fiebergefährdung (Malaria und Xerophthalmia; vgl. Lindjörn 1983, passim; Lindjörn und Olafson 1983, passim) wurde das Tiefland als ständiger Aufenthaltsort gemieden. Dessen ungeachtet versucht die Regierung die Bevölkerung umzusiedeln.

10 Den von G. Minker (1986) gewählten Begriff »Kulturareal« halte ich für nicht besonders glücklich. In der Ethnologie bezeichnet er Großräume, seit Herskovits (1924) eine Unterteilung Afrikas in neun Kulturareale den deutschen »Kulturkreisen« entgegengesetzte. In Auseinandersetzung mit H. Baumanns Kulturprovinzen hat Herskovits den Begriff revidiert und bis 1962 immer wieder differenziert. Vgl. auch Wisslers »culture area concept« von 1928.

daß in Tigrai seit aksumitischer Zeit auch der Pflugbau üblich gewesen ist (Kobishchanov 1979: 128) – wie weit er auf den z. T. sehr großen Terrassenflächen angewendet wurde, entzieht sich allerdings unserer Kenntnis. Die Terrassen im Cercer-Gebirge und in der Umgebung von Harar werden heute gleichfalls bepflanzt; wir wissen jedoch nicht, ob dies eine jüngere Erscheinung ist (aufgrund der amharischen Expansion) oder schon lange Tradition hat. Während Einflüsse aus der eriträisch-aksumitischen Kultur auf Südäthiopien so gut wie ausgeschlossen werden können – im dazwischen liegenden Siedlungsgebiet der Amhara beherrschten pflugbestellte, unterrasierte Streifenfelder das Landschaftsbild¹¹ –, sind Straube (1975) zufolge Verbindungen mit der Harar-Cercer-Region sehr wahrscheinlich.¹²

Stadtähnliche, geschlossene Siedlungen sind in Südäthiopien auf die Burji-Konso-Gruppe beschränkt, mit einer Ausnahme: die Ocollo am Ostrand des Gamu-Hochlandes bewohnen ein großes, seinem Aufbau nach den Konso-Städten voll und ganz entsprechendes Dorf (Straube 1963: 216; Abélès 1983: 19ff.). Die Ocollo sind den Diraša und Konso bekannt; eine Tradition spricht sogar von der Abwanderung einer Konso-Fraktion nach Gamu. Eine entsprechende Überlieferung bei den Ocollo wurde bislang jedoch noch nicht vermerkt. (Abélès, der bei den Ocollo Feldforschung getrieben hat, fragte wohl nicht danach, da ihm die Diraša-Konso-Tradition kaum bekannt gewesen sein dürfte.) Hinweise auf ähnlich große Dörfer bei den Kere (Kara), Murle (im Omo-Tal) und Surma (westlich des Omo) in älteren Reiseberichten konnten bisher nicht verifiziert werden (vgl. Pauli 1950: 107, 139, 148; Tornay 1980: passim); dies entbehrt jedoch nicht jeder Wahrscheinlichkeit, bewohnen doch die Didinga, Lokoya und Lotuko weiter westlich im Acholi-Didinga-Bergland und die Bevölkerung des Lafon-Berges gleichfalls große befestigte Dorfanlagen, und auch ihre agrarische Wirtschaftsweise

11 Die bei den Amhara üblichen »Schmalstreifenverbände« (Felder) verlaufen normalerweise in der Falllinie der Hänge. In steilen Lagen werden als einziger Erosionsschutz tiefe Furchen schräg zum Gefälle in das Feld gepflügt (Stitz 1974: 268ff., 321 [für das Gebiet zwischen Debre Berhan und Desi]; vgl. auch Kuls 1963: 48ff., 58f., 68 [Gojam]; Westphal 1975: 90ff.) Gelegentlich trifft man auch auf Terrassierung (z. B. bei Ankober; vgl. Stitz 1974: 300 und am östlichen Escarpment; *ibid.* 316). Selbst künstliche Gartenbewässerung kommt vor und besonders im Escarpment auch Feldbewässerung (Stitz 1974: 329–346, Beilage III–V). Von einem Intensivierungskomplex (mit seinen vielfältigen Komponenten) kann jedoch nicht die Rede sein. Stitz' These (*ibid.* 334ff.), die Anlagen am Escarpment gingen auf ein Zusammentreffen nordäthiopischer (Tigre) und islamischer (Harar) Einflüsse zurück, ist nicht ganz unwahrscheinlich; allerdings wissen wir nicht, von wem die Anlagen erbaut wurden. Die fragliche Region war ständig wechselnden kulturellen und politischen Einflüssen ausgesetzt. Möglicherweise haben wir es im Escarpment auch mit einer durch die ökologischen Gegebenheiten begünstigten Variante der sonst üblichen Anbaumethode zu tun. Gemeint ist besonders die Sicherung des wegen klimatischer Schwankungen prekären Winteranbaus durch zusätzliche künstliche Bewässerung (vgl. Stitz *ibid.* 301, 329f.).

12 Unter den Kulturelementen, die als verbindende Glieder in Frage kommen, weist Straube (u. a. 1975) besonders auf die skulptierten Steinstelen in der südäthiopischen Grabenregion hin, in denen er Erinnerungsmale für Mensehtöter sieht. Eine solche Bedeutung ist von den Pfahlplastiken der Konso, Kusuma, Mašolle und den Monolithen der südlichen Dullay belegt. Wenn sich für Straubes These auch keine eindeutigen Beweise erbringen lassen, versprechen doch neuere Grabungen interessante Aufschlüsse. Es zeichnet sich ab, daß diese Stelen bis ins 10. Jh. zurückreichen und prominenten Verstorbenen galten (vgl. Joussaume 1984).

ist durch uns bereits vertraute spezifische Elemente (Terrassen- und Bewässerungsfeldbau, Düngung) charakterisiert (vgl. auch die häufige Verwendung von Stein als Baumaterial; Straube 1967: 199ff.; Straube 1975). Schließlich seien, ohne daß Vollständigkeit in der Aufzählung angestrebt würde, noch die Völker am westlichen Escarpment des Ostafrikanischen Rift-Valley genannt (etwa die Suk, Keyu, Endo, Marakwet, Njemps, Sonjo), bei denen das Ackerland in extensiv genutzte Hangfelder und intensiv bebaute Bewässerungsfelder auf der Talsohle unterteilt ist (vgl. Straube 1967: 206). In diesem Gebiet liegen auch die etwa in der Mitte des 18. Jahrhunderts aufgegebenen Terrassen und Bewässerungsanlagen von Engaruka (N-Tanzania), das in seiner Blütezeit (im 16 u. 17. Jh.) eine Bevölkerung von etwa 5000 Menschen hatte (vgl. Sutton 1984: 36ff.; 1986: passim).

In seinem Aufsatz *Irrigation and Soil-Conservation in African Agricultural History* (1984) beanstandet J. E. G. Sutton den häufig unkritischen und inflationären Gebrauch des Begriffs »intensive Landwirtschaft« für Afrika, dem weniger exakte Untersuchungen als dem Eindruck bloßen Augenscheins verpflichtete Beobachtungen zugrunde lägen. Sutton fordert deshalb eine »re-examination«, »... with an understanding if possible of the purpose and operation of each example (of terracing, irrigation or whatever) within its cultural and physical environment« (ebd: 31), da Terrasse nicht gleich Terrasse und Bewässerung nicht gleich Bewässerung und auch eine intensive Nutzung nicht einfach überall voraussetzen sei (siehe ebd: 30ff.). Wie das von Sutton archäologisch untersuchte Beispiel Inyanga im östlichen Zimbabwe zeigt, dessen Terrassensystem aller Evidenz nach nur das Ergebnis einer lokalen Spezialisierung war und *extensiv* genutzt wurde, ist Vorsicht zweifellos angebracht. Sutton ist der Auffassung, daß die Terrassen von Inyanga, die ein großes Gebiet überziehen, nach und nach angelegt worden sind, wobei alljährlich nur ein kleiner Teil landwirtschaftlich genutzt wurde (ebd: 35). Die Vermutung liegt nahe, daß das in ähnlicher Weise geschah wie die Kultivierung von Ackerland beim Wanderfeldbau. Für die Burji-Konso-Gruppe trifft dies jedoch nicht zu. Die Komplexität des agrarischen Systems, die Verzahnung der einzelnen Faktoren zu einem funktionalen Ganzen und die historische Tiefe, die für seine Ausformung zugrunde gelegt werden darf, lassen uns mit Fug und Recht von einem intensivierten Feldbau sprechen. Es gibt allerdings, was das Alter der Terrassenanlagen betrifft, keine auch nur einigermaßen gesicherten Daten. Solche könnten nur mit archäologischen Methoden gewonnen werden; doch in dieser Hinsicht ist Südäthiopien nach wie vor ein weißer Fleck auf der Landkarte. Für ein relativ hohes Alter des Terrassenfeldbaus spricht jedoch die Verbreitungskonfiguration: die Burji-Konso-Gruppe ist nicht irgendwo in der Peripherie angesiedelt, sondern bildet das Zentrum.

Auf die Gemeinsamkeiten des Generationsgruppensystems der Burji-Konso-Gruppe mit jenem der Oromo sowie über die Verbindungen, die sich hieraus zu den ostafrikanischen Altersklassensystemen ergeben, muß hier – aufgrund der reichlich vorhandenen Literatur – genauso wenig eingegangen werden wie auf die formalen Grundzüge des Gadasystems (vgl. bes. Haberland 1963; Hallpike 1972 [ausführlich für Konso] u. 1976; Asmaron Legesse 1973; Stewart 1977; Baxter und Almagor 1978; Müller 1985).

2. Die Organisation der landwirtschaftlichen Tätigkeit

Die landwirtschaftliche Intensivierung ist in jedem Fall sehr arbeitsaufwendig; die Pflege und der Neubau von Terrassen und Bewässerungsanlagen erfordert die Arbeitskraft vieler Menschen. Das gilt auch für die Instandhaltung der »Infrastruktur« (Wegebau, Siedlungsbauten). Um unter diesen Voraussetzungen die notwendige Produktion überhaupt zu ermöglichen und um sie aufrecht zu erhalten, böten sich im wesentlichen drei Wege der Arbeitsorganisation an:

1) Die Arbeiten werden unter einer zentralen Leitung durchgeführt. Es ergäbe sich daraus eine Arbeitsteilung in leitende und ausführende Funktionen (vgl. die großen Flußalkulturen; Wittfogel 1962).

2) Die Arbeiten werden durch kooperative Korporation geleistet.¹³

3) Die Arbeiten bedürfen keiner speziell zu ihrer Durchführung bestimmter Organisation, da sie sich über einen langen Zeitraum erstrecken.¹⁴

In Übergangsformen kommt es vereinzelt zum Einsatz von Sklavenarbeit, wie auch südäthiopische Beispiele – Kaffa (Bieber 1923: 40f.), Gamo-Hochland (Straube 1963: 150; Olmstead 1975: 228ff.), Wollayta (Haberland 1965: 258) und in geringem Ausmaß Burji (zum Viehhüten) – belegen. Ansonsten gibt es in der Burji-Konso-Gruppe keine Sklaven.

Zur Bewältigung der aufwendigen landwirtschaftlichen Arbeit hat die Bevölkerung der Burji-Konso-Gruppe den zweiten Weg, den der Zusammenarbeit in Korporation, eingeschlagen. In dem besagten Gebiet existieren keine großräumigen Bewässerungssysteme, wie sie etwa in den Flußoasen notwendig waren, sondern kleine überschaubare, wirtschaftliche und politische Einheiten, was sich im Mosaik der »Stammeskarte« widerspiegelt. Wie erwähnt besteht die Burji-Konso-Gruppe aus ca. 18 verschiedenen ethnischen Einheiten, die sich jeweils als einzelne Stämme definieren lassen, wobei Fraktionierungen, Teilungen und zeitweilige Zusammenschlüsse durchaus üblich sind.¹⁵ Terrassen, Bewässerungsbauten, Wege und Mauern brauchen – dies sei noch einmal betont – ausgiebige Pflege und Wartung, z. B. um der ständigen Erosion und dem Viehvertritt entgegenzuwirken. Wo sie nicht gepflegt werden, verfallen Terrassen schnell. Obwohl ich hierfür über kein exaktes Vergleichsmaterial verfüge, sehe ich mich zu der Annahme berechtigt, daß die 1984 beobachteten Mauerbrüche von z. T. drei bis vier Metern Länge erst in den letzten Jahren (zwischen 1974 und 1984 bzw. 1981 und

13 Zum Begriff kooperative Korporation vgl. die folgenden Ausführungen über Arbeitsgruppen.

14 Aufgrund der Untersuchungen von Sutton (1984) empfiehlt es sich, dies als eine gesonderte Form anzusehen.

15 Bezeichnenderweise hat die Neuorganisation der Verwaltungsbezirke nach der Revolution – die Einteilung in »Farmers' Associations« –, obwohl mit der vorrevolutionären Struktur z. T. nicht übereinstimmend, sich problemlos eingeführt, da sie von der Bevölkerung akzeptiert wurde. Zwar ist die alte Einteilung nicht vergessen, aber sie ist aus dem alltäglichen Bewußtsein verschwunden und somit weitgehend hinfällig geworden. Dieser Bruch war unter den Veränderungen, die die Revolution mit sich brachte, der am wenigsten einschneidende. Die ausgesprochen lockere Struktur der Stammesverbände hat sich in dieser Hinsicht als veränderlich erwiesen.

1984, den Daten meiner Feldforschungsaufenthalte) aufgetreten sind. Für Terrassenanlagen, die um die Jahrhundertwende aufgegeben wurden, kann man nämlich in der Regel davon ausgehen, daß sie bis heute bereits zur Hälfte abgetragen sind. Stellenweise kam es zur völligen Zerstörung, besonders dort, wo man Terrassen überpflügt hat. Mehrfach konnten Areale von mehreren Hektar ausgemacht werden, auf denen sämtliche Terrassen einschließlich der fruchtbaren Bodenkrume abgeschwemmt waren. Der einzelne Bauer kann die notwendige Arbeit nicht leisten. In der Burji-Konso-Gruppe war die angewandte Wirtschaftsform durch zahlreiche Institutionen abgesichert, die in spezifischer Weise ineinander griffen (zu den politischen und wirtschaftlichen Veränderungen siehe unten und Amborn 1976b u. 1984c).

Daneben kam es innerhalb der Landwirtschaft zu einer *Aufgabenübernahme* sowie einer *Arbeitsteilung* nach Alter und Geschlecht. Beide sind typisch für die Hausgemeinschaft und die verschiedenen Kooperationsformen. Hinzu kommt noch die Formierung von unterschiedlichen Arbeitsgruppen, die auf spezifische Tätigkeitsfelder ausgerichtet sind. Diese Orientierung hat sich im Laufe der Geschichte als flexibel erwiesen. Auch weisen diese Arbeitsgruppen jeweils eigene Organisationsformen auf. Derartige z. T. bereits gesellschaftliche Normen bestimmenden Differenzierungen bilden die *kulturelle Basis*, auf der sich eine *gesellschaftliche Arbeitsteilung entfalten* kann. Unter Aufgabenübernahme verstehe ich die mehr oder weniger festgelegte Übernahme bestimmter Tätigkeiten oder Verantwortlichkeiten im zeitlich und umfangmäßig umrissenen Rahmen. Die Aufgabenübernahme kann mit Institutionen verknüpft sein. Das bedeutet, daß der Zeitfaktor nur für Einzelpersonen von Bedeutung ist, während der Bezugsrahmen, innerhalb dessen die Aufgaben übernommen werden, konstant bleibt. Dies ist u. a. der Fall bei den hier zu besprechenden Korporationen.¹⁶ Als »Institution« haben sie Bestand, auch wenn der einzelne wechselt.

16 In der englischsprachigen Fachliteratur ist es üblich geworden, unter »corporation« nur Lineages zu verstehen. Dies mag z. T. daher rühren, daß in den Untersuchungsgebieten der klassischen Sozialanthropologen Alters- bzw. Generationsklassensysteme schwach entwickelt waren (z. B. Evans-Pritchard/Nuer). Für einen weitergefaßten Begriff spricht u. a. die Herleitung (über das römische) aus dem angelsächsischen Recht. Der Begriff wurde z. B. für die alten university colleges benutzt (vgl. Weber 1925 [1976]: 433ff.; Raum 1984/Ms). Korporation steht in unserem Zusammenhang für ein soziales Gebilde, das als Institution unveränderlich ist. Die Zugehörigkeit wechselnder Personen ist entweder durch Geburt vorgegeben (Lineage, Generation) oder wählbar (gewisse Arbeitsgruppen). Die vereinigten Personen fühlen sich durch gemeinsame Traditionen verbunden, woraus im Bedarfsfall die Verfolgung gemeinsamer Ziele resultiert. Sie grenzen sich gegenüber ähnlich strukturierten sozialen Gebilden ab. Verhaltensnormen und Organisationsform sind für die Mitglieder verbindlich und von diesen anerkannt. Im Zweifelsfall wird der Konsens angestrebt. Dementsprechend sind die Machtmittel gering. Das stärkste ist der Ausschuß. Erbliche oder gewählte Führung (Einzelpersonen oder Gremien) ist zwar vorhanden, aber (dem Ideal nach) nur schwach ausgeprägt. Kooperation ist hier insofern ein »Rechtsbegriff«, als die gültigen Normen von den Mitgliedern wie von Außenstehenden akzeptiert werden. Die in dieser Arbeit zugrunde gelegte Abgrenzung von Korporation ist demnach weitergefaßt als in der Sozialanthropologie üblich. Gemessen an dem für Europa gültigen Definitionsrahmen, wie er besonders von Max Weber (1925 [1976]: 2. Halbband) erarbeitet wurde, ist sie flexibler, da weniger auf Rechtsbegriffe festlegbar (d. h. sie läßt sich nicht allein unter Oberbegriffe wie »rechtspersonlicher Verband« [ibid. 425] subsumieren).

Von den Einrichtungen, welche die Organisation des wirtschaftlichen Lebens bestimmen, ist das Gada-System wegen seines übergreifenden Charakters die bedeutendste. Dieses zyklische Generationsgruppensystem ist dadurch gekennzeichnet, daß die männlichen Angehörigen einer Generation (z. B. alle Söhne) in festgelegten Zeitabständen (in Westkonso alle 18 Jahre) bestimmte Rangstufen durchlaufen. Wenn beispielsweise die Söhne in das System eintreten, steigen deren Väter in die nächsthöhere Rangstufe auf. Mit zunehmendem Alter wachsen dabei ihre Rechte, vor allem aber auch die entsprechenden Verantwortlichkeiten, die sie mit dem Erreichen der jeweiligen Rangstufe auf sich nehmen. Der höchste Rang vor dem Ausscheiden aus dem Gada-System, die Gruppe der wissenden Männer, bildet das wichtigste politische Gremium einer Region oder ethnischen Einheit. Man kann es als Ältestenrat bezeichnen. Das Gada-System hat eine nicht zu unterschätzende grundsätzliche Bedeutung: Es gewährleistet die Integration und Sozialisation des einzelnen und reguliert die gesellschaftlichen Normen. Personen eines bestimmten Alters fallen im Gada-System spezifische (wirtschaftliche und politische) Aufgaben zu. So sind es etwa die jungen Männer (Ko: *xela*) – vom Rang der »Krieger«, wie diese Gada-Stufe meist in der ethnographischen Literatur genannt wird –, die dafür Sorge tragen, daß die landwirtschaftliche Produktion gewährleistet ist.¹⁷

Die *xela* kontrollieren ständig Terrassen, Bewässerungsanlagen, Wege und Stadtmauern. Bemerken sie einen Schaden oder bekommen sie einen solchen gemeldet, stellen sie für die notwendigen Reparaturen Arbeitsgruppen zusammen, in denen sie häufig selber mitwirken. Auch für Neubauten sind sie verantwortlich.

17 Im Gadasystem der Konso korrelieren Alter und Gadarang für den größten Teil der Bevölkerung. Die Gadaränge sind nochmals in Gruppen (bei Hallpike: »harriyāda«) zur Aufnahme der älteren bzw. der jüngeren Söhne unterteilt. (Hallpike 1972: u. a. 186 f.) Jensen 1936: 340 sieht in den »Harrija« reine Altersklassen. Zur statistischen Altersverteilung in Generationsgruppensystemen vgl. Harald Müller (1985: 59 ff.) Hallpike (1970 a: 32; 1972: 204) verneint jedoch einen Zusammenhang zwischen Gada-System und Produktionssektor. Für ihn ist das System »essentially ritual and moral«. Möglicherweise hat in Buso – dem Ort, von dem Hallpike seine meisten Informationen hat – die Kooperationsbereitschaft schon nachgelassen. Allerdings erwähnt er selbst, daß die Ältesten die Reparatur von Stadtmauern, Wasserreservoirien und Wegen anordnen können (1970 a: 32). Kluckhohn (1968: 414, 416, 421, 423) betont dagegen die Bedeutung der Xela (und damit des Gada-Systems) für den Terrassenanbau der Konso und deren »Infrastruktur«. Das entspricht den Informationen, die wir erhalten konnten. Auch Jensen (1954: 5) gibt, allerdings nur für die »Fareita-Stufe« an, daß sie »zu gemeinsamem Arbeits-Einsatz ... eingesetzt wurden«. In seinem Buch von 1936 (342 f.) schreibt er, daß die »Harrija« reihum gemeinsam auf den Feldern arbeiten und dafür von der Bevölkerung bewirtet werden. Auch konnten sie beliebige Häuser betreten und Nahrung verlangen (ibid: 141). Möglicherweise gab es zu Hallpikes Zeit diese Einrichtung nicht mehr. Eine Wandlung zu der gegen Entgelt arbeitenden *maapara* (s. Anm. 19) ist denkbar. Die neueste Entwicklung (seit ca. 1980) sind Arbeitsgruppen, die in *Food for Work*-Programmen arbeiten. Dessen ungeachtet blieben aber immer noch die Gada-Gruppen als Arbeitseinheit bestehen.

Baxter (1978: 152 ff.) sagt, daß das Gada-System der Borana nichts mit der Produktion oder der Politik zu tun habe, sondern rituellen Zwecken diene und symbolhaft zu verstehen sei. Dies mag für die Borana der Jetztzeit durchaus zutreffen. Es ist hier jedoch nicht der Ort, diese Aussage über die viehhaltenden Borana zu überprüfen (vgl. dagegen Lewis 1975, passim). Zur religiösen Bedeutung des Gada-Systems vgl. unten Kap. IV 2.2.

Bei allen diesen Tätigkeiten sind sie an mögliche Weisungen des Ältestenrates gebunden. Die Angaben darüber, welche Gegenleistungen sie für ihre Aufwendungen erhalten, sind nicht einheitlich. In manchen Gebieten müssen sie mit Lebensmitteln ausgestattet werden. Andernorts trifft das nicht zu, doch sollte man ihren Wünschen nach Nahrung entgegenkommen. Zeigt sich ein Bauer geizig, ist er ihren derben Scherzen ausgesetzt. Werden Bauern, wie in Dekatto, wegen zu früher Aussaat oder vorzeitiger Ernte bestraft, fallen deren Ernteerträge an die *xela*. In neuerer Zeit erhalten sie in Konso, wenn Hirsebier gebraut wird, einen Freitrunnk. (Alkoholische Getränke waren früher den alten Männern vorbehalten.)

Ein direktes Leistungs-/Gegenleistungsprinzip darf man im Falle des stark im Religiösen verankerten Gada-Systems nicht erwarten. Die wesentliche Umverteilung der Ernteerträge zu Gunsten der Gada-Gruppe findet bei recht aufwendigen Festen statt, die den Übergang von einer Gada-Stufe zur nächsten markieren. Die ganze Bevölkerung soll nicht nur mit Feldfrüchten, sondern auch mit Schlachtvieh dazu beitragen.¹⁸

Einmal abgesehen von der Hausgemeinschaft als grundlegender Arbeitseinheit wurde und wird die unmittelbar anfallende Arbeit in der landwirtschaftlichen Produktion – im Gegensatz zu den generellen Aktivitäten der Gada-Mitglieder – von verschiedenen kooperativen Korporationen geleistet, deren größte eine regionale Nachbarschaftsgruppe mit durchschnittlich dreißig Personen ist. Die Mitglieder arbeiten wechselseitig auf ihren Feldern, helfen sich beim Hausbau u. ä. Derjenige, für den die Gruppe gerade tätig ist, hat sie mit Getränken und ggf. mit Essen zu versorgen.¹⁹ Eine derartige Korporation (im folgenden: *softe* [Dullay])

18 Wo das Gada-System zum Erliegen gekommen ist, wird als Grund dafür fast immer angegeben, daß man sich diese Feste wegen Zwangsabgaben und der Zwangsarbeit für die Amhara nicht mehr leisten konnte.

19 Die Nachbarschaftsgruppen (Du G = *softe*; H/D = *da'o*; Bu *baylee*) waren von den Dienstleistungen für die Eroberer besonders betroffen. Die kleinere Grabstockgruppe (s. u.) dagegen konnte überleben, weil sich unter nur etwa sechs Mitgliedern leichter Arbeitsstermine festlegen ließen als in der großen Nachbarschaftsgruppe. Letztere ist in ihrer ursprünglichen Form und Funktion nur noch selten anzutreffen. Nach dem Vorbild der alten Gruppierung sind – wahrscheinlich nach der Zeit der ärgsten Unterdrückung (zwischen 1900 und 1930) – zwei Gruppen entstanden: 1. eine Nachbarschaftsgruppe (ebenfalls Du *softe*), die nicht mehr streng an die Regional- bzw. Stadtviertelabgrenzungen oder Gada-Gebiete gebunden ist. Sie kann in ihrer Zusammensetzung flexibler auf Freundschaften oder Animositäten reagieren als die ursprüngliche Gruppierung. 2. Arbeitsgruppen, die gegen Entgelt arbeiten. Sie entstanden, als mit der Abschaffung des amharischen Gabbar-Systems durch die italienische Kolonialmacht Zusammenschlüsse wieder möglich waren, und orientierten sich an den von den Italienern zusammengestellten, *bezahlen* einheimischen Straßenbaukolonnen. Sie sind interessanterweise stärker regional gebunden als die Nachbarschaftsgruppen. Zuerst in Konso entstanden und mit dem Lehnwort *maapara* (amh.: *mabbär*) bezeichnet, setzten sie sich später auch im Dullaygebiet (unter der Bezeichnung *alumalla*) durch. (Im ganzen Gebiet heißen heute die »Farmers' Associations« *mabbär*, *maapera* u. ä.).

Zu erwähnen ist noch die Gemeinschaftsarbeit auf den Feldern prominenter Lineageführer, an der alle Lineageangehörigen oder alle Bewohner einer Region teilnehmen. Bei den Dullay *bayle* genannt, kommt sie gebietsweise einer Fronarbeit nahe, während sie in Konso offensichtlich mehr festlichen, zeremoniellen Charakter hat (vgl. Hallpike 1972: 249). Im Burji bezeichnet *baylee*, im Gegensatz zum Dullay, die Nachbarschaftsgruppe (vgl. Sasse 1982: s. v.). Gruppenzusammenschlüsse zu gegenseitiger Hilfeleistung kennen wir auch von den Oromo (vgl. Bartels 1975, passim; H. Lewis 1975, passim). Ein

setzt sich je nach Gebiet nur aus Männern oder aus Männern und Frauen zusammen. Bei den Konso haben Männer und Frauen ihre eigenen Arbeitsgruppen.²⁰

Was die Zugehörigkeit zu einer solchen Arbeitsgruppe anbelangt, ist sie nach Angaben der Informanten freiwillig, gehört man jedoch einmal dazu, muß man an allen Arbeiten teilnehmen. Einen Ausschluß (wegen Faulheit) zu riskieren, bedeutet, daß man auch in keiner der anderen Arbeitsgruppen Aufnahme finden würde. Ohne die Hilfe von Freunden und Nachbarn ist ein Bauer jedoch in keiner beneidenswerten Situation, da er, auf sich gestellt, z. B. schon des Unkrauts kaum Herr würde.

Die kleinste Gruppe besteht üblicherweise aus sechs Männern²¹ (zehn bei den Konso), meist Gada-Altersgenossen. Diese Anzahl geht auf die ursprüngliche, heute kaum noch vorzufindende Verwendung des großen Grabstockes zurück. Die Männer stellten sich gewöhnlich im Halbkreis auf und brachen gemeinsam große Schollen los (vgl. die Abbildung bei Jensen 1959, Taf. 31. I, wo allerdings nur fünf Männer zusammenarbeiten).

Eine ganze Reihe von Feldarbeiten wird von der Hausgemeinschaft ausgeführt²², innerhalb derer es gleichfalls zu einer – jedoch nicht immer klar abgegrenzten – Aufgabenverteilung bzw. Arbeitsteilung kommt. Ein wichtiger Bereich, für den die Familienangehörigen zuständig sind, ist die Viehhaltung. In der Burji-Konso-Gruppe haben wir es überwiegend mit Stallhaltung zu tun, unterbrochen von zeitweiligem freien Weidegang. Das Viehhüten ist in der Regel die Aufgabe der halbwüchsigen Jungen; ist das Vieh im Stall, so kümmert sich vornehmlich der Haushaltsvorstand darum. Die Abwehr von Feldschädlingen (wozu auch Übernachtungen auf den Feldern gehören) ist Sache der Männer, Jugendlicher wie

Beispiel dafür, daß Arbeitsgruppen keineswegs immer auf »Gegenseitigkeit« beruhen, sondern zur Förderung individueller Akkumulation von Reichtum genutzt werden können (und damit soziale Unterschiede schaffen bzw. vertiefen), liefert Donham (1985) von den ometo-sprachigen Maale, den westlichen Nachbarn der Dullay. Ähnliches trifft für die *maapara* der Konso und die *alumalla* der Dullay für die Zeit zwischen der italienischen Okkupation und der Revolution (1975) zu (diesbezüglich zu *alumalla* vgl. Amborn 1976 b: 159).

20 Manchenorts werden unverheiratete Mädchen in Männerarbeitsgruppen aufgenommen, jedoch keine jungen Männer in die verheirateter Frauen (Hallpike 1970 a: 32). Kuls (1958: 117) berichtet von männlichen und weiblichen Arbeitsgruppen Jugendlicher bei den Konso, die jeweils durch zwei Angehörige des anderen Geschlechts ergänzt waren: in der Mädchengruppe, die hauptsächlich mit der Verteilung von Dung und Jäten beschäftigt war, übernahmen die beiden Jungen z. B. Rodungs- und Steinarbeiten; in der Jungengruppe waren die beiden Mädchen für Feuerholz und Essenkochen zuständig.

21 Du H/D = *kod'e*, G = *pulo*; Ko = *parka* (letztere Bezeichnung wird bei Kuls 1958: 117 [dort »barga«] allerdings für größere Arbeitsgruppen verwendet.)

22 Zu einer Hausgemeinschaft zählen alle Personen, die in einem Gehöft (von ein oder mehreren Häusern) ständig oder zeitweise zusammenwohnen. Im einfachsten Fall ist dies ein Ehepaar mit seinen Kindern. Sofern ein Mann mit mehreren Frauen verheiratet ist, hat jede Ehefrau ihr eigenes Gehöft, in dem sie mit ihren Kindern lebt. Der Ehemann muß allen Frauen bei der Feldarbeit u. ä. helfen. Eine Zusammenarbeit der Einzelgehöfte ist zwar erstrebenswert, setzt aber ein gutes Einvernehmen der Beteiligten voraus. In einem Gehöft (meist dem der erstgeheirateten Frau) können u. U. noch alleinstehende Verwandte (z. B. Brüder, Witwen) oder Freunde, seltener auch unverheiratete »Hausgehilfen« leben.

Erwachsener, wie ihnen auch die Säuberung brachgelegener Anbauflächen von Unkraut und Gestrüpp obliegt. Alle übrigen Feldarbeiten, von der Aussaat bis zur Ernte, führen Männer und Frauen gemeinsam durch, wenn sich auch gewisse Ausrichtungen feststellen lassen: so widmen sich die Männer bevorzugt der Aussaat der Körnerfrüchte, während die Pflege der Ensete-Pflanzen in der Regel in den Bereich der Frauen fällt. Am Dreschen der Zerealien beteiligt sich die gesamte Hausgemeinschaft. Aufgabenverteilung und Zuständigkeitsbereiche richten sich auch nach dem jeweiligen Lebensalter und sind in vielerlei Hinsicht mit dem Gada-System verknüpft, zu dem bei manchen Ethnien ein Altersklassensystem parallel läuft. Kinder unter sechs Jahren haben keine Aufgaben zu erfüllen, Jugendliche (etwa bis 16 Jahren) sind mit dem Viehhüten betraut. Die meisten Aufgaben fallen den jungen Männern zu (wenn sie dem Idealfall entsprechend den *xela*-Rang erreicht haben); da ist zum einen die tägliche Feldarbeit, zum anderen sind sie Mitglieder in der Grabstockgruppe, in der Nachbarschaftsgruppe und in der Gada-Gruppe der »Krieger«, die für den geregelten Ablauf der Produktion verantwortlich ist. In den darüberliegenden Graden des Gada-Systems bleibt ein Mann Mitglied der Nachbarschafts- und der Grabstockgruppe, hat aber mehr organisatorische, politische und religiöse Pflichten. Greise haben keine politischen und ökonomischen Aufgaben mehr, gegebenenfalls noch religiöse.

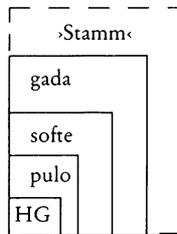


Abb. 1: Arbeitskorporationen

In der Skizze (Abb. 1) sind die unterschiedlichen Arbeitskorporationen eingetragen. Die kleinste ist die Hausgemeinschaft (unten links). Es folgt die Grabstockgruppe, die aus mehreren Haushaltsvorständen besteht, dann die Nachbarschaftsgruppe und schließlich die Gada-Gruppe. In dieser Reihenfolge nimmt auch die Teilnehmerzahl an den Arbeitsgruppen zu und wächst ihr regionaler jeweiliger Zuständigkeitsbereich. Gestrichelt ist der »Stamm« eingetragen, der in manchen Gebieten noch eine übergreifende Funktion haben kann.²³ Das Modell ist *nicht hierarchisch* zu verstehen, d. h. es ist nicht etwa so, daß sechs benachbarte Hausgemeinschaften die sechs Mitglieder einer Grabstockgruppe stellen und wiederum fünf Grabstockgruppen eine Nachbarschaftskorporation. Es heißt nur, daß jede erwachsene männliche Person Mitglied einer Hausgemeinschaft und aller

23 Bei dullaysprachigen Ethnien mit Priesterhäuptlingstum können wirtschaftliche Entscheidungen ggf. auf Stammesebene diskutiert werden (ein aktuelles Beispiel: Bewässerungsanlagen am Grenzfluß Gollango/Gorose.)

übrigen Kooperativen ist. Die Mitglieder einer *pulo* (Grabstockgruppe) müssen z. B. nicht in der gleichen *softe* tätig sein. Es kommt durchaus vor, daß sie in drei verschiedenen *softe* arbeiten. In der Regel sind sie jedoch in einer Gada-Gruppe vereint. Die Kooperativen sind auch nicht so zu verstehen, daß die eine der anderen übergeordnet wäre. Es kann geschehen, daß die Gada-Gruppe eine bestimmte Arbeit beschließt, welche dann, so man sich darüber verständigt, Vorrang hat. Wenn aber eine kleine Grabstockgruppe gewichtige Gründe vorbringt, kann ein solcher Termin auch verschoben werden. Diese miteinander verzahnten Arbeitsgruppen sind auch keine Zusammenschlüsse von Oppositionen, die einen prekären Gleichgewichtszustand ermöglichen – wie wir sie etwa von Evans-Pritchards Beschreibungen (1940) von den Nuer kennen –, sondern ihrerseits integraler Bestandteil in einem größeren Netzwerk institutioneller Beziehungen. Zwar bezieht sich das hier vorgebrachte Material auf Arbeitsgruppen und das von Evans-Pritchard auf das Grundprinzip der sozialen Gruppierung bei den Nuer, doch läßt sich aufzeigen, daß in der Burji-Konso-Gruppe auch die übrigen sozialen Gruppierungen nicht in bloßen Oppositionen auszudrücken sind. In diesem Netzwerk bilden 1) das Gada-System, 2) das Verwandtschaftssystem und 3) die Territorialordnung die wesentlichen Beziehungsfelder. Die mit ihnen verknüpften Institutionen sind in ihren Befugnissen so ausgerichtet, daß eine Dominanz der einen über die anderen vermieden und der Entwicklung einer verselbständigten politischen Macht entgegengewirkt wird. Sie sind untereinander derart verzahnt, daß sie sich gegenseitig in Balance halten.²⁴ Ausdruck dieses soziopolitischen »Gleichgewichts« sind u. a. die in verschiedenen, mehr oder weniger autonomen Bereichen auftretenden Allianzen, die notgedrungen im Gegensatz zu anderen Interessen stehen, aber nur dann eine Ungleichgewichtigkeit der Kräfte verursachen, wenn sich ihnen nicht anders orientierte Allianzen entgegenstellen. Da solche Bündnisse bzw. Gegensätze oft ganz bewußt nur auf kurze Dauer angelegt sind, spielt das Moment der Versöhnung eine entscheidende Rolle, denn der heutige Widerpart kann der Partner von morgen sein (vgl. Amborn 1984 c). Wichtiger für das Funktionieren

24 Hallpike (1972: 122 ff.) unterscheidet in den Konso-Städten »descent groups«, »residence groups« und »generation grades« und zeigt ihre Verflechtung mit einer Reihe von Ämtern und Institutionen auf. Er mißt den genannten drei Kategorien zwar einen starken ideellen Wert bei, aber keine konstituierende Bedeutung in politischer, ökonomischer oder sozialer Hinsicht. Im täglichen Leben spielten sie keine Rolle (besonders da es keine korporativen Gruppen mit definierten Rechten wie Eigentum etc. seien; *ibid.* 128). Man muß sich fragen, was Hallpike mit dem alltäglichen Leben der Konso eigentlich meint. Als ob die Zugehörigkeit zu einer Lineage, die Initiation in das Gada-System und Leben und Arbeit im Territorialverband das Alltagsleben eines Konso nicht bis zu seinem Tod mitbestimmen. Auch bestreitet Hallpike den Strukturcharakter der Verbindung von Lineage, Residenz- und Gada-Gruppe. Ihmzufolge fördert das System nicht die gegenseitige Abhängigkeit, im Gegenteil: da keine dieser Gruppierungen bestimmend oder dominant ist, würden die gegenseitigen Verpflichtungen der Individuen abgeschwächt und so der private Bereich gestärkt. Eine Erklärung, wie das soziale Leben und die Kohäsion der dichtbevölkerten Konso-Städte auch ohne zentrale Autorität funktioniert, kann er damit nicht bieten. Dementsprechend bemerkt er abschließend zu Stadtorganisation und den Beziehungen der Städte untereinander, sie könnten »only be described as anarchical« (*ibid.* 129), was er als Negativum verbucht, fährt er doch fort: »This is the price which they pay for a disproportionate degree of cohesion within the towns.«

des Gesamtsystems ist aber eine andere Tatsache: Ein und dieselbe Person gehört gleichzeitig allen drei verschiedenen Subsystemen an. Ähnlich wie wir es bei den Arbeitsgruppen gesehen haben (wo Ego Angehöriger der Hausgemeinschaft, *pulo-*, *softe-* und Gada-Mitglied ist), sieht es auch hier aus: ein männliches erwachsenes Individuum ist Mitglied einer Lineage, ist im Gada-System und im Territorialverband. Er kann in den verschiedenen dazugehörigen Institutionen ein oder mehrere Ämter bekleiden. Diese Ämter werden von jeweils anders zusammengesetzten Personenkreisen mit unterschiedlichen Parteilichkeiten kontrolliert.

In ein und derselben Person sind also sich widerstreitende Interessen verkörpert. Das verlangt von den einzelnen Stammesangehörigen ein großes soziopolitisches Engagement, sie werden ständig gefordert und können sich politischen Entscheidungen – mögen diese von anderen gefällt worden oder in ihrer Eigenverantwortlichkeit zu treffen sein – nicht entziehen, da sie in alle Lebensbereiche eingreifen. Der Mensch (genauer der Mann) in der akephalen Gesellschaft ist also ein *homo politicus* oder ein *zoon politikon* im wahrsten Sinne des Wortes. Jedenfalls ist er in allen Bereichen verantwortlicher Entscheidungsträger, wird also Bestrebungen, die ihm seine Entscheidungsfreiheit nehmen wollen, entgegenwirken.

Vergegenwärtigen wir uns diese Situation an einem Modell, das freilich nur eine idealtypische Struktur der traditionellen Gesellschaft in der Burji-Konso-Gruppe geben kann:

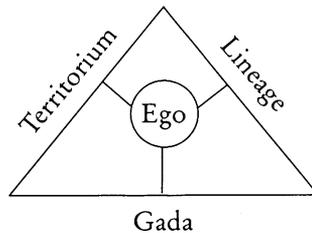


Abb. 2: Der Mensch im sozialen Beziehungssystem: Der zur Darstellung des Bezugspunktes in Verwandtschaftssystemen benutzte Begriff Ego wird im Modell für Sozialsysteme im allgemeinen verwendet. Ego ist wie im Verwandtschaftssystem eine abstrahierte Person. Der für irgendein Ego gültige Bezugsrahmen gilt in gleicher Weise für alle Individuen der betreffenden Gesellschaft (vgl: jedes Ego *und* jedes Individuum haben Vater und Mutter). Im einfachsten Fall ist das Ego männlich. In Konso, wo es für Männer und für Frauen jeweils ein Gada-System gibt, kann es männlich wie weiblich sein. Bei allen in Frage kommenden Ethnien sind Frauen von den Gada-Regeln mitbetroffen.

Die Seiten des dargestellten Dreiecks repräsentieren die jeweils mit sozioökonomischen, soziopolitischen und religiösen Inhalten besetzten Felder (Subsysteme): Territorium, Lineage, Gada-System. Jedes Ego ist den institutionellen Feldern eingeordnet, die ihrerseits sich aus der Gesamtheit der Egos konstituieren. Die Lineage ist ein unilinearer Abstammungsverband; sie ist patrilinear und virilokal (für Konso vgl. Hallpike 1972, Kap. III, Abschn. II; für Dullay Amborn et al. 1980, Kap. 1.51, 1.52). Die Lineage regelt Angelegenheiten des täglichen Lebens, insbesondere wichtige Ereignisse wie Heiraten (mehrere Lineages bilden einen exogamen Klan) und Totenzeremonien. Den Bestattungsriten kommt bei Ethnien

mit ausgeprägter Ahnenverehrung eine große Bedeutung zu (In Karatti/Konso übernimmt die Stadtteilgruppe anstelle der Lineage die Bestattung [Hallpike 1972: 65]). Die Lineage ist auch ein Hilfsverband, der die Versorgung von in Not geratenen Mitgliedern garantiert. Solche Fälle vor allem sind Anlaß dafür, daß eine Lineage-Versammlung zusammentritt. Lineages und Klane sind insgesamt weniger für die Produktion wichtig als für die Reproduktion, d. h. für den Erhalt der Gruppe selbst. Unter den einzelnen verwandtschaftlichen Positionen sticht soziopolitisch die Bedeutung des ältesten Bruders hervor. Darin spiegelt sich das Senioritätsprinzip wieder, das wir in der Hierarchie der Gada-Rangstufen schon kennengelernt haben. Es ist immer der Älteste, dem besondere Rechte zustehen. Er erbt z. B. doppelt soviel wie alle seine Brüder zusammen. Bei wichtigen Entscheidungen (vor allem religiöser Art) ist er zu fragen, oft steht ihm sogar als einzigem die Durchführung der Ritualhandlungen zu. Diese religiöse Präferenz stellt den ältesten Bruder in einen Zusammenhang mit dem Ältesten einer Teil- oder Gesamtlineage, dem in der Regel priesterliche Funktionen, vornehmlich den Ahnen gegenüber, zufallen. In einigen Fällen haben sich die religiösen Funktionen des Lineage-Führers institutionalisiert, und es ist zur Bildung einer im weiteren Sinne als Priesterhüptling einzuordnenden politischen Autorität gekommen.²⁵ Der Territorialverband ist eine politische, wirtschaftliche und religiöse Korporation, die meist auch über Bodenrechte verfügt (s. oben). Darüber gehen bei den einzelnen Ethnien die Vorstellungen jedoch auseinander. Soziopolitisch regelt der Territorialverband die inneren Angelegenheiten der jeweiligen Region. Besondere Würdenträger, gewählt von einer Art Territorialrat, fungieren als Friedensrichter und auch als Organisatoren der regionalen Arbeitsgruppen. In Konso sind die Bewohner eines Distrikts (hier Stadtteil: *kanta*) zu gegenseitiger Hilfe bei Bestattungen und während der Trauerzeit verpflichtet (vgl. Hallpike 1972: 65; zur Stadtteilorganisation ebd.: 60ff., 122ff.). Im religiösen Bereich zeigt sich auch, daß die einzelnen Subsysteme nicht als streng voneinander abgegrenzt angesehen werden dürfen. So sind z. B. ortsgebundene Zeremonien sowohl der Verantwortung des Territorialverbandes als auch der des Gada-Systems und der jeweiligen Lineage unterstellt. Überhaupt sind die Grenzen zwischen den Feldern des Modells nach beiden Richtungen durchlässig. Religiöse Elemente sind überall aufzuspüren, territoriale Aspekte finden sich auch bei der Lineage und dem Gada-System. Das Lineage-Oberhaupt – besonders als Priesterhüptling – ist für eine bestimmte Region zuständig, wo es rituelle Vorrechte genießt und Pflichten hat. Das heißt nicht, daß die Lineage-Mitglieder alle an diese eine Region gebunden wären. Auch das Gada-System ist regional organisiert, aber nicht nur für regionale Arbeiten zuständig. Die Zeremonialplätze und die darauf abgehaltenen Riten stehen – gleichsam als eine Bühne gesellschaftlichen Lebens – beispielhaft für das Ineingreifen bzw. die Verschränkung der verschiedenen Felder. Besonders wenn zu Regenzeremonien

25 Zum Priesterhüptling in der Burji-Konso-Gruppe vgl. unten Kap. IV 2.2, s. auch Amborn 1976 b: 156ff. und Amborn 1984 b, passim; Amborn et al. 1980, Kap. 1.641. Zum Senioritätsprinzip bei den Konso vgl. Hallpike 1972: 110f., 134f., 187, 202, 204ff. und bei den nördlichen Nachbarn des Gamo-Hochlandes Sperber 1974, passim.

die gesamte (örtliche) Bevölkerung zusammentrifft, haben alle Würdenträger (sowie die ehemaligen und die, die es werden wollen) der verschiedenen Institutionen ihre Funktionen.

Betrachten wir wieder das Modell, so ist noch darauf hinzuweisen, daß sich die Stellung eines »Ego« innerhalb des Beziehungsdreiecks während seiner Lebenszeit verschieben kann. Ein Mann in jungen Jahren tendiert mehr zur Seite des Gada- und Territorialverbandes, während er nach dem Ausscheiden aus dem Gada-System (als Greis) sich ggf. nur noch um religiöse Belange kümmert. Selbstverständlich sind auch die drei Felder Lineage, Territorium, Gada nicht permanent gleichwertig. Das Modell ist daher nicht als starres Gebilde, sondern dynamisch aufzufassen. Aber auch dann repräsentiert es einen Idealfall der traditionellen Gesellschaft. Bei zahlreichen Ethnien der Dullay-Gruppe entspricht es den Normen, wie sie sich für die Zeit vor der amharischen Eroberung rekonstruieren lassen. Für die Konso dagegen stimmt es noch heute in weiten Bereichen mit der Gesellschaftsstruktur überein.

Was die Diraša und höchstwahrscheinlich auch die Mossiya²⁶ betrifft, so hatte die dortige Institution eines Priesterhäuptlings die Bedeutung des Gada-Systems schon in der voramharischen Zeit zurückgedrängt, eine Tendenz der Gesellschaftsentwicklung, die sich bereits auch für die Dullay-Ethnien abzeichnen begann. Überhaupt stellt das Gada-System die schwächste Seite des Dreiecks dar. Bei den dullaysprachigen Stämmen kam es – außer in Gawwada – durch die amharische Eroberung zum Erliegen, doch dürften selbst in Gawwada die letzten Übergangsfeste (von einer Rangstufe zur nächsthöheren), die seit der Jahrhundertwende ohnehin nicht mehr in dem dazu vorgesehenen Zyklus abgehalten wurden, etwa zur Zeit des 2. Weltkriegs stattgefunden haben. Von einer ähnlichen Situation berichtet Straube aus Burji. Hier war es allerdings während der italienischen Besatzungszeit noch einmal zu einem »Revival« gekommen. Bei den Dullay dagegen ist das Gada-System in ein nichtinstitutionalisiertes Altersklassensystem umgewandelt worden, in dem die alten Gada-Rangbezeichnungen als Benennungen der einzelnen Altersstufen überlebt haben. Wichtige Ämter wie das des *hayyo* sind erblich geworden (Amborn 1976 b: 157ff.).

1975 verbot die örtliche Verwaltung der Militärregierung das Gada-System in Konso. An seine Stelle trat – auf dem Verordnungsweg – ein für die Stadtteilquartiere von Addis Ababa entwickeltes System: das *qäbäle* (= Kebelle). Das Kebelle-System, auf ländliche Verhältnisse übertragen *mabbär* (amh., dem entspricht engl.: »farmer's association«) genannt, zeigt zwar zweifellos basisdemokratische Züge, übergeht aber völlig die bereits vorhandenen basisdemokratischen Strukturen der traditionellen Gesellschaft. Bei einigen dullaysprachigen Ethnien dagegen wurde die *maapera* (= *mabbär*) akzeptiert, und zwar gerade weil sie in den Augen der Bevölkerung Anklänge an ihr altes, aufgrund der vorrevolutionären amharischen Einflüsse zusammengebrochenes Gada-System zeigt.

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß bereits vor der Eroberung des Südens

26 Über die Mossiya konnte hierzu nur Sekundärmaterial (meist Aussagen von Diraša-Leuten) erfaßt werden.

durch die Truppen Menileks II. nicht mehr bei allen Stämmen der Burji-Konso-Gruppe zwischen den verschiedenen Institutionen eine Ausgewogenheit herrschte. Betrachten wir die Burji-Konso-Gruppe als ein soziokulturelles, soziopolitisches Kontinuum, so zeichnet sich, angefangen bei den Konso über die Burji und die Dullay-Ethnien bis zu den Diraša, folgende Entwicklung ab: In Konso war in jedem Fall das Gada-System mit seinen Repräsentanten der Lineage samt Lineage-Führer politisch überlegen. Bei den Burji war dies zwar auch der Fall, doch versuchten immer wieder Würdenträger, die entweder dem Lineage-System angehörten oder gar den Gada-Rängen entstammten, als Heerführer ihr Amt zu »verewigen« und dem Gada-System gegenüber zu stabilisieren und zu konsolidieren. Das Pendel schlägt hier also einmal nach der einen – Gada –, und einmal nach der anderen Seite – einzelne Autoritäten – aus. In der Dullay-Gruppe hatte sich zwischen den beiden Institutionen Gada-System und Lineage-Führer im Laufe der Zeit ein labiles Gleichgewicht eingestellt. Um die Jahrhundertwende hatten sich bereits einige der Lineage-Führer als Priesterhäuptlinge gegenüber dem Gada-System behaupten können; politisch setzten sie sich in den meisten Fällen jedoch erst nach der amharischen Eroberung durch (vgl. Amborn 1976 b: 159f.). Dagegen war das Verhältnis zwischen Gada-System und Priesterhäuptling bei den Diraša und Mosiya genau umgekehrt wie in Konso. Das heißt: der Lineage-Führer/Priesterhäuptling (Di, Mo *d'aam'*) hatte hier eine politisch-religiöse Machtposition aufgebaut, die sich dem Gada-System gegenüber durchzusetzen verstand. So wechselten die einzelnen Gada-Gruppen z. B. nicht in einem vorgegebenen Zyklus; ein Übergang fand vielmehr nur dann statt, wenn auch ein neuer Priesterhäuptling sein Amt antrat. Dementsprechend benannten sich die Gada-Gruppen nach ihnen. Sie hießen also *helho* des ... Genau genommen kann man in diesem Fall gar nicht mehr von einem Gada-System sprechen, bestenfalls von einer aus dem Gada-System hervorgegangenen Institution. Will man die Ethnien der Burji-Konso-Gruppe danach klassifizieren, so reicht die Spannbreite von den akephalen Konso bis zu den eher zentralistisch organisierten Diraša.

Um die Ausrichtung der Diraša auf eine zentrale religiöse und politische Führung zu veranschaulichen, seien noch folgende Beispiele genannt: In den meisten Gebieten der Burji-Konso-Gruppe ist es üblich, daß die örtliche Bevölkerung für gewisse Lineage-Führer Arbeitsgruppen (Du *hayle*) bildet, die auf deren Feldern bestimmte Arbeiten verrichten. So auch bei den Diraša. Nur ist hier über die Arbeitsleistung hinaus ein Abgabensystem entwickelt worden, um tägliche Naturalienlieferungen an das Gehöft des *d'aam'* zu gewährleisten. So konnte er einige Würdenträger um sich scharen (sie bildeten gleichsam einen Hofstaat). Die politischen Verantwortlichkeiten waren vom Zentrum aus bis hinab zum einzelnen Bauern hierarchisch abgestuft. Entsprechende »Ämter« vererbten sich normalerweise in bestimmten Lineages. Wahlen waren die Ausnahme. Im religiösen Bereich zeichnete sich der *d'aam'* durch ein besonderes Charisma aus, was durch den Gebrauch einer speziellen Referenzsprache unterstrichen wurde (Amborn 1984 b). Die meisten der eben genannten Kulturmerkmale sind auch bei den Dullay, Burji und sogar den Konso zu finden bzw. angelegt, haben aber nur in Diraša diese dominierende Ausprägung erfahren.

3. Religion und Gesellschaft

In der traditionellen Gesellschaft der Burji-Konso-Gruppe sind die religiösen Vorstellungen untrennbar mit den anderen gesellschaftlichen Bereichen verknüpft.²⁷ Diese Verflechtung ist, wie im Laufe der bisherigen Ausführungen bereits klar geworden sein dürfte, *immer* auf gegenseitige Bedingtheit gegründet, weshalb auch die arbeitsteilige Trennung in Bauern und Handwerker keine *generellen* Auswirkungen, etwa hinsichtlich unterschiedlicher Ansichten und Praktiken, hat, sondern den gleichen Prinzipien der Gegenseitigkeit genügt.²⁸ In diesem Sinne lassen sich die Sicherstellung der landwirtschaftlichen Produktion und – in Wechselwirkung damit – die Gewährleistung der sozialen Ordnung auch als die Grundlagen religiösen Denkens und Handelns herausstellen. Individuelle Religiosität, die des gesellschaftlichen Bezugs entbehrt, spielt hier keine Rolle. Dies zeigt sich z. B. an der nur schwach ausgeprägten Beziehung der Menschen zu Gott. Die Gottheit (*haallikko* »Sonne« bei den Dullay, *waaqa* bei den Konso; vgl. Amborn et al. 1980: 43, Hallpike 1972: 223) ist eine nur wenig faßbare Gestalt, die letztendlich zwar für die Existenz und das Wohlergehen alles Lebenden (Menschen, Tiere, Pflanzen) sorgt, da sie den Regen bringt, aber ohne expliziten Kult ist. Direkte Gebete sind, von Ausnahmen abgesehen, unüblich. Bei den Konso scheint die Gottheit akzentuierter als bei den übrigen Ethnien. Das wichtigste Anliegen, das sie an die Menschen hat, ist die soziale Gerechtigkeit – inneren Unfrieden ahndet sie durch Entzug des Regens (Hallpike 1972: 223) –, doch treten faktisch nahezu in jedem Bereich die Lineage-Ahnen als Mittler zwischen sie und die Menschen. Diesen Ahnen gelten die Riten und Zeremonien, da sie in der Vorzeit die bestehende, von Gott gewünschte Ordnung geschaffen haben. Sie sind die Garanten der Fruchtbarkeit. Die Lebenden sind ihnen verpflichtet, und um dieser Verpflichtung zu genügen, werden ihnen Opfer dargebracht. Diese Opferhandlungen und sonstigen rituellen Aktivitäten sind Fixpunkte im Regelwerk der innergesellschaftlichen Ordnung, dessen Ausdruck das Gada-System ist. Hält man sich nicht daran, oder führt sie nur ungenügend, d. h. nicht korrekt aus, hat das die gleichen Folgen wie augenfällige Verletzungen des sozialen Friedens (Mord und Totschlag, Ehebruch, anhaltender Streit etc.), nämlich Krankheit, Tod, Unfruchtbarkeit von Mensch und Tier, Schädlingsplagen, Naturkatastrophen, Mißernten (vgl. Amborn et al. 1980: 44 ff.).²⁹ Rituale sind also keine Akte der Verehrung – weshalb die Bezeichnung

27 Die Burji sind aus dieser Betrachtung ausgeschlossen, da sie zum Islam übergetreten sind. Es ist aber anzumerken, daß einige Elemente der traditionellen Religion auch bei ihnen erhalten blieben.

28 Für letzteres vgl. Kap. IV 2.2.

29 Wenn z. B. ein Toter nicht richtig bestattet wird, schweift die Totenseele ruhelos umher und wird den lebenden Angehörigen zur Gefahr, was sich in den oben aufgezählten Übeln äußern kann. Die Seele ist nämlich unvergänglich. Sie begibt sich nach dem Tod ihres Trägers zu Gott und erscheint später als Spinne auf dem Grab (Amborn et al. 1980: 44). Verstorbene erhalten Erinnerungsmale (Steinstelen, Gabelpfosten s. ebd.: 45, Pfahlplastiken z. B. Jensen 1936), von denen die »Tötermale« eine spezielle Erwähnung verdienen. Der Tötung von Menschen und Großtieren kam in der Burji-Konso-Gruppe eine besondere Bedeutung zu, war sie doch ein bestimmten Regeln unterliegender ritueller Akt, dem man fruchtbarkeitsfördernde Qualität zusprach (vgl. dazu Jensen 1950).

»Ahnenverehrung« mißverständlich ist –, sie sind nach Hallpike (ebd: 231) aus sich selbst heraus wirksam.

Die Zuwendung den Ahnen gegenüber bleibt zuerst innerhalb der Verwandtschaftsorganisation. So opfert z. B. der Haushaltsvorstand täglich seinen Vorfahren vor den Mahlzeiten. Bei einem größeren Personenkreis, wie er zu Totenfeiern oder Erstfruchtzeremonien zusammenkommt, fungiert der »älteste Bruder« als Ritualoffiziant. Für die ganze Lineage übernimmt der Lineage-Führer diese Aufgabe (für Konso vgl. Hallpike 1972: 244 ff.). Wenn es um übergeordnete Belange regionaler oder tribaler Bedeutung geht, treten bestimmte priesterliche Würdenträger in den Vordergrund, die als »Priester des Volkes« bezeichnet werden können (s. u. Kap. IV 2.2).³⁰

Einige der Lineage-Führer (Du *poqolho*, Ko *poqalla*, Di, Mo *d'aam'*) konnten ihre Stellung über die eigene Lineage hinaus ausbauen. Die so gewonnene Einflußnahme, die auch politischen Machtzuwachs bedeutete, rechtfertigt es, sie als Priesterhäuptlinge zu bezeichnen (vgl. Amborn 1984 b, passim). Die Priesterhäuptlinge sind übernatürlicher Herkunft. Sie kamen aus Wasserlöchern, Felsen, Termitenhügeln oder Kalebassen – einige zusammen mit Handwerkern! Auf dieser Herkunft und vor allem auf der Funktion des Lineage-Ahnen als Kulturbringer, der die wichtigsten Nutzpflanzen mit sich brachte, beruht im wesentlichen die Sakralität seines Amtes. Was hier wirksam wurde, ist also die auf die Nachkommen übertragene Segenskraft der Vorfahren, wie sie auch den gewöhnlichen Lineage-Führern zuteil wird, nur daß die Qualität der *poqolho*-Urahn die gewöhnlicher übertrifft – sie kommt direkt von Gott – und deshalb in der Person des lebenden Priesterhäuptlings auf das ganze Land ausstrahlt. Daher rührt auch die Macht des Priesterhäuptlings von Diraša über den Regen, darauf beruht seine Verantwortung für das Gedeihen von Land und Leuten, was sich wiederum in seiner Zuständigkeit bei Erntezereemonien und Naturkatastrophen oder Epidemien ausdrückt.

Die aus dem Lineage-System hervorgegangenen priesterlichen Funktionsträger dienen ausschließlich gemeinschaftlichen Belangen. Anders dagegen der Seher (Du *so'akko*, Ko *so'ayta*, *sowaayta*, Di *sohayt*, Bu *murumi*), der es im Alltag mit den Problemen einzelner zu tun hat; doch kommen seine Fähigkeiten auch allen zugute. Um Seher zu werden, bedarf es eines individuellen Berufungserlebnisses. (Die Priesterämter dagegen sind erblich.) Überhaupt weist eine ganze Reihe von Übereinstimmungen auf den »schamanistischen« Charakter dieser Seher hin. Die Seher werden bei Krankheit und Tod befragt, um deren – soziale – Ursachen zu ergründen, sie deuten Träume, warnen aufgrund eigener Visionen vor Gefahren, die das Land bedrohen, und sie können mit den Ahnen in Kontakt treten, deren Forderungen sie dann an die Lebenden weitergeben. Aufgrund seiner divinatorischen Möglichkeiten kann der Seher auf Veränderungen, denen die Kultur von außen ausgesetzt ist, reagieren und eventuell korrigierend einwirken, was ihm im

30 Bei den Dullay gehören sie Handwerker-Lineages an. Der *haalho piyate* ist für die Reinigungszeremonien verantwortlich, die den Regenzeremonien auf den Versammlungsplätzen vorausgehen. Da das Ausbleiben des Regens seine Ursache im Fehlverhalten des Menschen hat, muß zuerst die Un-Ordnung beseitigt werden (Amborn et al. 1980: 50–51); vgl. auch Kap. IV 2.2.

Gegensatz zur statischen Position des Priesterhäuptlings, der die kosmische Ordnung verkörpert, eine dynamische Rolle zuweist. Der Einfluß eines Sehers kann über den regionalen Bereich hinaus sehr groß sein, doch basiert er auf seinen individuellen Fähigkeiten – ein Seher hat also kein »Amt« inne und kann seine erworbene Stellung nicht vererben (Amborn et al. 1980: 52 ff.; vgl. Hallpike 1972: 228 f.).

4. Innergesellschaftlicher Differenzierungsprozeß

Die landwirtschaftliche Arbeit in der Burji-Konso-Gruppe zeigt eine starke Differenzierung der Tätigkeitsbereiche und deren Organisation. Diese Differenzierung schließt die gesamte bäuerliche Bevölkerung ein und weist insbesondere den Männern zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Aufgaben zu (und zwar sowohl nach dem Lebensalter, als auch dem Jahreszyklus entsprechend). Letztlich ist die Differenzierung der Aufgabenbereiche also nur temporär, zumindest was die Position des einzelnen bezüglich der Arbeit betrifft. Als Beispiel: Jemand hütet in seiner frühen Jugend während der Trockenzeit das Vieh, in der Regenzeit, wenn seine Eltern die Feldarbeit erledigen, kümmert er sich um jüngere Geschwister und später im Jahr wird er, sobald die Saat heranreift, Vögel und Affen vom Feld verschrecken. Wenn er etwa 15 Jahre alt ist, wird er immer mehr an der Feldarbeit teilnehmen. Diese Arbeit zieht sich, von der Saatvorbereitung bis zur Ernte, fortan durch sein ganzes Leben. Als junger Mann des *xela*-Grades wird er zu Zeiten Terrassen, Bewässerungsanlagen und Wege reparieren u. ä. m. Älter geworden ist er vielleicht auf einige Jahre Vorstand einer Regionalgruppe etc. Die Differenzierung der Arbeit findet also auf *ein und demselben gesellschaftlichen Niveau* statt und wird durch die verschiedenen Institutionen ausbalanciert.

Ein solches System funktioniert nur so lange, wie das gesamte gesellschaftliche Wissen, vor allem jenes um die Arbeitsmethoden, *allen* Individuen zu eigen ist, und jeder von jedem alles lernen kann, da die Personen sich in ihren Fähigkeiten nicht grundsätzlich voneinander unterscheiden. Nun gibt es aber eine Reihe notwendiger Arbeiten außerhalb der unmittelbaren landwirtschaftlichen Produktion, für die besondere Kenntnisse vonnöten sind, etwa den Hausbau oder die Herstellung von Haus- und Arbeitsgerät sowie von Waffen. Derartige Tätigkeiten fallen zwar seltener an als die üblichen landwirtschaftlichen Aktivitäten – eine Holzschüssel kann schließlich Jahrzehnte halten –, erfordern aber spezielle Kenntnisse des Materials und der zu verwendenden Technik, ferner eine Geschicklichkeit, die sich nur durch Erfahrung, also durch *wiederholte* Herstellung aneignen läßt. Weil die entsprechenden Gegenstände nur relativ selten neu benötigt werden, ist es für den einzelnen schwierig, die erforderlichen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zu erwerben. Für gewisse Arbeiten ist das nicht weiter hinderlich. Bei Holzarbeiten etwa sieht der Schnitzer, was er tut, und kann das behandelte Stück rechtzeitig

verwerfen oder korrigieren. Üblicherweise steht ihm auch genügend Material zur Verfügung, zumindest kann ein mißlungenes Stück immer noch als Brennholz dienen. Ähnlich sieht es bei den Flechtarbeiten aus.

Ganz anders liegt der Fall jedoch, wenn das zu bearbeitende Material Ton oder Eisen ist. Bereits die Beschaffung von Ton ist einigermaßen mühselig; man muß wissen, welche Lehmarten sich zur Weiterbearbeitung eignen und welche nicht, und bis zum fertigen Gefäß folgen noch zahlreiche weitere, z. T. spezialisierte Arbeitsgänge (Brennen, Formen), die zudem nicht beliebig aufschiebbar, da voneinander und anderen Gegebenheiten abhängig sind. An einem Holzstück dagegen kann man arbeiten, wann man Lust und Zeit dazu hat. Ähnliches wie für die Töpferei gilt auch für das Schmieden. In der Burji-Konso-Gruppe werden dementsprechend Arbeiten mit Holz in Nebenbeschäftigung ausgeführt – der Bauer widmet sich ihnen in seiner freien Zeit – oder von Leuten, die sich auf diesem Gebiet in gewissem Maße spezialisiert haben. Die berühmten Konso-Pfahl-Plastiken entstammen allerdings keiner reinen Nebenbeschäftigung mehr. Es hat also hinsichtlich der aufwendigeren Tätigkeiten wie Töpfern, Schmieden, Lederarbeit und Weben eine gesellschaftliche Arbeitsteilung stattgefunden, die dazu geführt hat, daß Vollzeitspezialisten, d. h. *Handwerker* (Du *hawd'o*, *xawd'o*; Ko *xawd'a*, Di *hawd'a*) diese Arbeiten ausführen. Diese Teilung war *möglich*, weil die besondere Wirtschaftsform der Burji-Konso-Gruppe eine Surpluserwirtschaftung erlaubt; es werden genügend Lebensmittel produziert, die zum einen verkauft werden können, zum anderen dazu dienen, innerhalb der Gesellschaft Personen zu versorgen, die keine Lebensmittel produzieren. *Sinnvoll* war die Teilung aus den schon genannten Gründen – weil spezialisierte Personen den relativ geringen Bedarf an qualitätvollen Produkten besser decken können, als wenn sie jeder selbst in großen Zeitintervallen herstellen würde –, und *notwendig* schließlich wegen der Arbeitsintensivität der speziellen Landwirtschaft. Letztere kann ja eher mit der europäischen Gärtnerarbeit als mit der Arbeit eines europäischen Kleinbauern oder gar dem industrialisierten Ackerbau verglichen werden. Arbeitsintensivität bedeutet verhältnismäßig hohen Zeitaufwand und fordert vor allen Dingen zu Beginn der Regenzeit die gesamte Arbeitskraft und -zeit (Vorbereitungen, Aussaat etc.). Während dieser Saison ist der Bedarf an Arbeitsgeräten größer als sonst. Stellenweise ist der Boden recht kieshaltig, was zu einem starken Verschleiß der Hacken führt. Jedenfalls haben die Schmiede alle Hände voll zu tun, die Schneiden abgenutzter Hacken und Beile wieder umzuschmieden, Reparaturen vorzunehmen und neues Gerät anzufertigen. (Das geht bis weit in die Trockenzeit hinein; später werden Erntegeräte gebraucht.) Ähnliches gilt für die Töpferei, nur daß hier der Engpaß am Ende der Regenzeit liegt. An Regentagen können keine Töpfe gebrannt werden, aber gerade dann gehen auf den schlüpfrigen Wegen viele Töpfe zu Bruch. Ein Bauer muß nach dem Abklingen der Regenfälle seine ganze Aufmerksamkeit der Saat widmen, das noch rinnende Wasser für die Bewässerung nutzen und das schießende Unkraut unter Kontrolle halten. Gäbe es keine Vollzeithandwerker, müßte die bäuerliche Bevölkerung entweder ihre Felder vernachlässigen oder auf Arbeitsgeräte und anderes lebenswichtiges Inventar verzichten. Was bedeutet, sie wäre gezwungen, die intensivierete Landwirtschaft aufzugeben, und müßte nach

anderen Anbaumethoden suchen. Für uns läßt sich hieraus noch ein weiterer Schluß ziehen: dort, wo intensivierte Landwirtschaft praktiziert wird, *muß* es Vollzeitspezialisten geben. Sie sind keine historisch etwa zufällige Ergänzung oder ein kuriose Anhängsel der Gesellschaft, sondern notwendiger Bestandteil der Produktionsweise.

Dementsprechend kann folgende These formuliert werden: Die nur historisch zu verstehende Kultur(-entwicklung) der infrage kommenden Ethnien beinhaltet die Ausbildung gesellschaftlicher Arbeitsteilung. Diese ist daher eindeutig ein *innergesellschaftlicher* Prozeß. Eine ganz andere Frage ist, ob Handwerker Fremde sind oder nicht. Dies darf aber nicht – wie so häufig – mit Fragen nach den funktionalen Zusammenhängen verwechselt werden. Selbst wenn in der Burji-Konso-Gruppe Handwerker von außen gekommen sein sollten, fügten sie sich lediglich in einen bereits begonnenen Prozeß ein und paßten sich den Bedürfnissen der bestehenden Gesellschaft an.

III

Handwerke in der Burji-Konso-Gruppe: Technologie, historische und wirtschaftliche Bedeutung

Bei der Betrachtung und Beurteilung afrikanischer Technologien sieht man sich einem, gelinde ausgedrückt, Mißverständnis gegenüber, das nur schwer auszuräumen ist. Seit der frühen Kolonialzeit hat sich die Vorstellung festgesetzt, außereuropäische Technologien seien nicht nur primitiv, sondern auch ein ungenügendes Mittel zur Beherrschung der Umwelt. Dem Evolutionismus diene die »materielle Kultur« als ein Gradmesser für die menschliche Entwicklung. Fremde Kulturen wurden, gemessen an der eigenen europäischen, die selbstverständlich den Gipfel der Evolution darstellte, zu primitiven, ungenügend entwickelten erklärt. Niemand bezweifelt, daß eine Hacke einfacher ist als ein Motorpflug. Nur: eine derartige Betrachtung isoliert die Gegenstände von ihren kulturellen Bezugssystemen. Gemessen an den ökologischen und ökonomischen Bedingungen der Burji-Konso-Gruppe etwa ist die Hacke ein adäquates Arbeitsinstrument (während der Motorpflug nicht nur sinnlos wäre, sondern zerstörend wirkte). Die *Social Anthropology* wandte sich zurecht gegen den Evolutionismus und konnte anhand von Analysen fremder Sozialsysteme die groben Simplifizierungen evolutionistischer Theorie aufdecken. Es ist ihr Verdienst, wenn heute aus der Beurteilung außereuropäischer Kulturen oder religiöser Vorstellungen eurozentrisches Überlegenheitsdenken verdrängt wurde. Bezüglich außereuropäischer Technologien kam die Sozialanthropologie jedoch – wenn auch von einer anderen Position her – zu ähnlichen Fehlurteilen wie der Evolutionismus. Steht bei letzterem die Technik der Primitiven am unteren Ende der wertenden Skala von Entwicklungsstufen, so ließen die Sozialanthropologen die scheinbar leicht durchschaubare Technik beiseite und pointierten lieber die komplizierten Sozialstrukturen, womit den besagten Technologien weiterhin der Ruch des Primitiven anhaftete.

Es waren Lee (1968, 1979) und Sahlins (1974), die den Betrachtungen über die Ökonomien außereuropäischer Gesellschaften eine neue Dimension gaben. Sie setzten dabei an der allem Anschein nach einfachsten Wirtschaftsform an. Sahlins konnte nachweisen, daß Jäger- und Sammlergesellschaften nicht am Rande des Existenzminimums, in ständiger Furcht vor dem Verhungern, dahinvegetieren. In ihrer Wirtschaftsweise sieht er im Gegenteil eine »originäre Überflußgesellschaft«. Dies ist zweifellos eine plakative Überzeichnung, lenkt aber die Aufmerksamkeit in die richtige Bahn. Es ist zu fragen: Welcher technische Aufwand ist in einer Kultur überhaupt notwendig? Falls dies zu beantworten ist, wäre die Folgefrage: Sind die technischen Kenntnisse so ausgebildet, daß sie dieser Notwendigkeit gerecht werden?

Die Notwendigkeit bestimmter Technologien ist in Kap. II behandelt worden. Trotz der dort gebotenen Kürze dürfte im Falle der Landwirtschaft die Tatsache ihrer Beherrschung einsichtig geworden sein. Die bäuerliche Bevölkerung verfügt über ein hervorragendes tradiertes und ständig vervollkommnetes Wissen, was die ökologischen Verhältnisse und deren Nutzungsmöglichkeiten anbelangt. Ähnliches gilt auch für die Arbeit der Handwerker. Es lohnt sich daher, zunächst darauf einzugehen, womit sich diese Menschen tagtäglich beschäftigen und womit sie sich geistig auseinandersetzen haben. Es soll gezeigt werden, daß auch bei der Herstellung des benötigten Inventars adäquate Methoden angewendet werden. Die Anforderung, die an Arbeits- und Hausgerät u. ä. m. gestellt wird, ist in erster

Linie Verlässlichkeit. An der Qualität eines Produktes und seiner Gebrauchsfähigkeit zeigt sich der »Meister«. Ein derart funktionales Objekt hat seine eigene, durchaus geschätzte Ästhetik. Die gute Verarbeitung und Haltbarkeit ostafrikanischer Schmiedeprodukte erregte schon die Aufmerksamkeit früher europäischer Reisender und Forscher (z. B. Werne 1848: 347f.; Baker 1866: 262 über die Bari und Latuka; vgl. auch Luschan 1909: 22). Den Handwerkern der Burji-Konso-Gruppe kann man bestätigen, daß in Äthiopien und Kenya kaum sorgfältiger gearbeitete Produkte als die ihren zu finden sind. Dies ist offensichtlich auch den eigenen Leuten wie der Bevölkerung im weiteren Umkreis bewußt: sie sind die traditionellen Kunden – zu denen auch z. B. die viehhaltenden Borana und Guji gehören. Neuerdings gesellen sich auch Abnehmer aus dem städtischen Milieu hinzu. (Die schweren Konso-Webwaren werden bis Addis Ababa verkauft.) In der Burji-Konso-Gruppe zieht man jedenfalls die Handwerksprodukte den Fabrikwaren aus der Hauptstadt vor. Letztere sind zwar billiger als einheimische Geräte, man kauft sie aber nur, wenn die Schmiede zu viel Arbeit haben, und läßt sie gegebenenfalls von ihnen nach- oder umarbeiten.

Die Anfertigung der verschiedenen Objekte erfordert besondere Kenntnisse. Auch wenn uns die Produkte als wenig differenziert erscheinen, ist für ihre Herstellung lange Erfahrung und ständige Übung unerlässlich. Es wäre ein Trugschluß zu glauben, einfaches Werkzeug sei leicht zu handhaben. Genau das Gegenteil ist der Fall.¹

Da es hier um die gesellschaftliche Arbeitsteilung geht, werden nur diejenigen Handwerke behandelt, die von Berufshandwerkern ausgeübt werden. Es sind dies Schmiede, Töpfer, Lederarbeiter und Weber. Vor die Darstellung sei zunächst eine Definition gestellt:

Unter handwerklichen Tätigkeiten verstehe ich im folgenden Aktivitäten, durch die Personen mit Hilfe von erlernten Techniken Materialien, die in ihrer Ausgangsform und Zusammensetzung noch keinem besonderen Zweck dienen, unmittelbar und aktiv in Gebrauchsgegenstände umwandeln. Nach der Umwandlung (Bearbeitung) findet am fertigen Objekt selbst – abgesehen von Abnützungerscheinungen – keine wesentliche Veränderung mehr statt (vgl. im Gegensatz dazu die Wachstumsphasen in der Landwirtschaft). Durch die Arbeit wird der Naturcharakter der Stoffe nicht aufgehoben; sie verändert aber deren Gestalt und bringt sie in eine für den Menschen erstrebenswerte Form.

Handwerker definiere ich als Personen, die ständig handwerkliche Produkte herstellen und damit über ihren Eigenbedarf hinaus arbeiten. Sie decken ihren Lebensunterhalt im wesentlichen durch die Veräußerung dieser Produkte (oder ihre Pflege). Die Beteiligung an anderen Tätigkeitsbereichen (z. B. Gartenbau, Tierhaltung etc.) dient der *zusätzlichen* Beschaffung von Gebrauchsgütern.

¹ Obwohl ich selbst Schmieden und Schweißen gelernt habe, ist es mir nicht auf Anhieb gelungen, mit den den einheimischen Schmieden zur Verfügung stehenden Mitteln ein auch nur hinreichend brauchbares Objekt anzufertigen, vom Schweißen ganz zu schweigen. Meine Töpferversuche waren gleichfalls kläglich, allerdings hatte ich auf diesem Gebiet keine handwerkliche Erfahrung.

Die Handwerker sind im Besitz ihrer Arbeitsinstrumente und können über das Ausgangsmaterial und die Endprodukte verfügen. Die Einheit von Produzent, Produktionsmittel und Produktionsgegenstand ist gewahrt. Dies verbindet die Handwerker in Stammesgesellschaften üblicherweise mit den Bauern und scheidet sie von Lohnhandwerkern oder Lohnarbeitern. In ihrer Gesamtheit decken die Handwerker Teilbereiche der gesellschaftlichen Tätigkeiten und Aufgaben ab. Sie sind damit im Besitz eines spezifischen Teils des gesamtgesellschaftlichen Wissens. Die ständige Ausübung eines Handwerks umfaßt neben den rein handwerklichen Tätigkeiten auch eine Reihe von Rechten und Pflichten (die in der Gesellschaft die Voraussetzung für ihren Lebensunterhalt schaffen). In diesem Sinne ist Handwerk wie »Beruf« zugleich eine gesellschaftliche Kategorie. Im Falle Südäthiopiens ist sie institutionalisiert und in der Burji-Konso-Gruppe z. B. durch Begriffe wie *hawd'o* (Du), *xawd'a* (Ko), *hawd'a* (Di) (im folgenden Hawdo oder Hawda) und *bijiri* (Bu) eindeutig festgelegt (vgl. Kap. IV 2).

Handwerkliche Tätigkeiten können auch als Nebenbeschäftigung für den Eigenbedarf oder zur gelegentlichen Veräußerung *zusätzlich* zum Haupterwerb ausgeübt werden (z. B. Flechten, Spinnen der Bauern während der Reifezeiten).² Dies findet aber keinen gesellschaftlichen Niederschlag.

Die Darstellung und Analyse der Handwerke ist im folgenden unterschiedlich gewichtet. Über die Schmiedetechniken, wie sie in Afrika besonders im östlichen Teil des Kontinents angewendet werden, habe ich Grundsätzliches bereits im ersten Kapitel meiner Arbeit *Die Bedeutung der Kulturen des Niltals für die Eisenproduktion im subsaharischen Afrika* (1976 a) geschrieben. Ich brauche daher hier nicht mehr auf die physikalischen und chemischen Voraussetzungen dieser Technologie und die Möglichkeiten ihrer Beherrschung einzugehen. Es genügt eine Beschreibung der heute angewendeten Arbeitsgänge.

Für Äthiopien hat E. Haberland 1961 das vorhandene Material über Eisenverhüttung und -verarbeitung vergleichend dargestellt. Abgesehen von seinen eigenen Untersuchungen bei den Dime waren die verfügbaren Quellen in der Regel recht dürftig. Detlev Karsten legte 1972 eine Arbeit über das traditionelle Handwerk in den südäthiopischen Provinzen Gamo-Gofa und Sidamo vor, in der neben den Schmieden insbesondere Töpfer, Gerber und Weber behandelt sind. Sie bietet zwar wenig technologische Anhaltspunkte, ist aber – mit ihrem reichhaltigen statistischen Material – aufschlußreich für die wirtschaftliche Bedeutung des südäthiopischen Handwerks.³ Von den Arbeiten, die sich in einem regional weiter gesteckten Rahmen mit Schmieden befassen, seien nur Holýs Aufsätze über Ostafrika erwähnt.⁴

2 Für diese handwerklichen Tätigkeiten wird gelegentlich der Begriff »Hauswerk« verwendet (z. B. Drost 1968: 188; Böttcher 1981: 18ff.).

3 Die Hochrechnungen gehen von einer schmalen Materialbasis aus (vor allem Beobachtungen auf Märkten) und sind nicht unproblematisch. Deshalb möchte sie Karsten (1972: 26) nur als relative Größe verstanden wissen.

4 Eine zusammenfassende Betrachtung des ethnographischen Materials aus der Zeit, als in den meisten Teilen Ostafrikas das Metallhandwerk noch in Blüte stand, liegt in Holý 1957 vor. Vgl. auch ders. 1959.

Die Töpferei ist von allen in Afrika anzutreffenden Handwerkstechniken von der Ethnologie am besten aufgearbeitet. An erster Stelle ist hier das schon in Kap. I angesprochene, den ganzen Kontinent abdeckende Werk von Drost zu nennen. Es läßt sich heute durch zahlreiche Regionalstudien und gutes Filmmaterial ergänzen.⁵ Grundsätzlich unterscheiden sich die in der Burji-Konso-Gruppe üblichen Techniken nicht von denen, die wir aus anderen Teilen Ostafrikas kennen (wenn an unserem Wissen auch gelegentlich Korrekturen anzubringen wären). Um die vorliegende Untersuchung nicht mit weitgehend Bekanntem zu befrachten, erscheint es mir sinnvoll, gewisse technologische Details der Töpferei, wie Tonzusammensetzung, Brenntemperaturen u. a. m., die im jetzigen Zusammenhang nicht relevant sind, in einer gesonderten Arbeit vorzustellen.

Anders als für die Abschnitte über das Schmieden und die Töpferei sind technische Einzelheiten, insbesondere die organisch-chemischen Reaktionen, für die Analyse des Lederhandwerks unumgänglich. Die ethnographische Literatur über dieses Handwerk ist nicht nur äußerst mangelhaft, sondern auch widersprüchlich und in ihren Aussagen meist schlichtweg falsch. Neue Aspekte, wie sie hier vorgestellt werden, erlauben es, die in Südäthiopien angewandten Methoden der wissenschaftlichen Analyse zugänglich zu machen. Von einem »primitiven Verfahren« kann meinen Untersuchungen zufolge jedenfalls nicht länger die Rede sein.

Wiederum anders sieht die Forschungssituation für die Weberei aus. Die Erklärung der gängigen Techniken, auch wenn sie oft genug nur oberflächlich abgehandelt sind, bereitet wenig Schwierigkeiten. Das Wichtigste findet sich schon bei Roth (1917). Namentlich über Westafrika gibt es gute neuere Untersuchungen. Was hier zu klären ist, sind historische Fragen, und zwar besonders unter dem Aspekt der Ausformung der Weberei zu einem eigenständigen Handwerk. Formvergleiche u. a. lassen hier neue Schlüsse über Herkunft und Alter zu, die die Annahme einer Diffusion aus dem »hochkulturellen« nordäthiopischen Raum falsifizieren. Wichtiger ist jedoch, daß sich daraus Erkenntnisse für die Formierung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung gewinnen lassen.

Außer den genannten Themenbereichen wird in diesem Kapitel bei der Behandlung der verschiedenen Handwerke jeweils auf die Distribution der Produkte, die wirtschaftliche Lage der Handwerker sowie auf Fragen der Demographie eingegangen. Die räumliche und zahlenmäßige Verteilung der Handwerker in der Gesamtbevölkerung und die diesbezüglichen nachvollziehbaren Veränderungen sind im Hinblick auf die Ausbildung der Arbeitsteilung und die soziale Stellung der Handwerker aufschlußreich.

Zur Demographie lassen sich einige allgemeine Bemerkungen vorausschicken, die für alle Handwerke zutreffen. Auf die gesamte Burji-Konso-Gruppe bezogen

5 Stössel (1984) bietet einen Gesamtüberblick, einschließlich einer umfangreichen Literaturliste mit Schwerpunkt Westafrika. Für Äthiopien vgl. Hechts (1969) Katalog der aus allen Landesteilen im Museum von Addis Ababa gesammelten Keramik. Liesegang (1976) gibt eine umfangreiche Schilderung der Töpferei in Moçambique. Vom gleichen Autor liegen weitere Arbeiten zur afrikanischen Töpferei vor.

sind die Handwerker räumlich relativ gleichmäßig verteilt. Sie leben allerdings nur selten allein unter den Bauern, sondern gemeinsam in verschiedenen Zentren (Handwerker, die – mit ihren Familien – vereinzelt siedeln, arbeiten häufig nur für eine bestimmte Zeitspanne in der jeweiligen Region). Die Weber fallen – wie noch zu zeigen ist – manchmal aus diesem Schema heraus, doch trifft man sie auch dort zahlreich an, wo Schmiede oder Lederhandwerker leben.

Unter einem Handwerkerzentrum ist in unserem Zusammenhang folgendes zu verstehen: Es ist entweder ein Dorf, ein Stadtteil oder eine Region, in der es zur Konzentration von Handwerkern gekommen ist, die über den lokalen Bedarf hinaus produzieren. Hawdo sind dort meist stärker vertreten als Bauern, doch leben in den Zentren nie ausschließlich Handwerker. Besondere Regeln in der Siedlungsstruktur lassen sich nicht erkennen. Die heutige Situation hat, so weit eruierbar, Tradition. Möglicherweise gab es aber vor der amharischen Eroberung Töpferzentren, in denen ausschließlich Töpfer wohnten. (Sicher ist für das in Frage kommende Zentrum aber nur, daß es dort einst wesentlich mehr Töpfer als jetzt gab. Die Erinnerung an die früher große Zahl mag zu der Aussage geführt haben, dort hätten einst »nur« Töpfer gelebt.) Für die Siedlungskonzentration der Töpfer ist das Vorkommen geeigneter Tone die wichtigste Vorbedingung. Zumindest eine der verwendeten Tonsorten steht jeweils in der Nachbarschaft eines Töpferzentrums an.⁶ Lederhandwerker, Weber und Schmiede sind dagegen, was die Abhängigkeit vom Ausgangsmaterial betrifft, nicht an bestimmte Orte gebunden. Sie können sich in dem dicht besiedelten Gebiet relativ einfach mit den notwendigen Rohmaterialien versorgen.

Herstellungszentrum und Wohnsitz fallen immer zusammen, weshalb dem Begriff Handwerkerzentrum gegenüber Herstellungs- oder Produktionszentrum der Vorzug zu geben ist. Die Lederbearbeitung, häufig auch das Weben, wird unmittelbar im Gehöft durchgeführt. Ebenso ist es üblich, im Hof unmittelbar vor dem Wohnhaus zu töpfern. Die Brennplätze für die Keramik werden wegen der Brandgefahr vorzugsweise am Ortsrand angelegt, wie auch die Schmiedehütten etwas abseits von den Wohngehöften liegen, doch niemals völlig außerhalb der Siedlungen. Einige Arbeiten, die kein durch Gebläse unterhaltenes Feuer benötigen, erledigen die Schmiede oft auch innerhalb des Gehöfts.

Von den Zentren aus suchen Handwerker gelegentlich für eine bestimmte Zeit andere Orte auf, die ihnen für den Absatz ihrer Produkte günstig erscheinen. (Dort arbeiten sie dann nur für den lokalen Bedarf.) Normalerweise kehren sie wieder in die Zentren zurück. In jedem Fall bleibt die Verbindung zu den Zentren über die Deszendenzgruppe erhalten.

Als Folge der Eroberung des südlichen Äthiopiens durch die Truppen Menileks Ende des letzten Jahrhunderts kam es zu tiefgreifenden Veränderungen, die sich besonders im sozio-ökonomischen Bereich auswirkten. Ganze Landstriche wurden entvölkert, zunächst durch die blutigen Kampagnen der Eroberer und in deren Folge durch Hungersnöte und epidemische Krankheiten sowie Verschleppung und

6 Allgemeines zu Töpferzentren in Afrika: vgl. Drost 1968: 173 ff.; Liesegang 1976: 256.

Sklaverei.⁷ Große Teile des Landes wurden nordäthiopischen Militärkolonisten zur Nutzung zugewiesen.

Im Laufe der Zeit entstand daraus beträchtlicher Landbesitz, der von den Nachfahren der ursprünglichen Kolonisten teilweise an die autochthone Bevölkerung verpachtet wurde. Unter den Italienern mußten die »Amhara« die Gegend wieder verlassen, kamen aber nach deren Abzug zum größten Teil zurück. Die Zentralregierung Haile Selassies konnte sich in den vierziger Jahren im Süden Äthiopiens nicht sofort wieder etablieren. Korruption in der lokalen Verwaltung und Gerichtsbarkeit beschleunigte die Restaurierung von amharischem Großgrundbesitz. Auch nachdem das Gabbar-System (s. o.) abgeschafft war, mußten die Pächter weiterhin Dienstleistungen erbringen. Verweigerten die Handwerker diese Dienste, so war der Grundherr berechtigt, ihnen eine Kuh oder Getreide wegzunehmen oder sie anzuklagen. Die häufig bestochenen Richter, Landsleute der Grundbesitzer, praktizierten eine Rechtsprechung, die sich für die Handwerker nur negativ auswirken konnte. Auch die Besteuerung wurde vom amharischen Grundbesitzer festgelegt und eingetrieben. Jede Handwerkerfamilie hatte jährlich 3,50 Birr abzuführen. Die Steuerbelastung hat sich nach der Revolution noch erhöht und betrug 1981 in Yaaype pro Jahr 20 Birr je Haushalt – zuzüglich 1 Birr für die lokale *Farmers' Association*. Ungeachtet des allgemeinen Anstiegs der Teuerungsrate zahlt die Bevölkerung nach eigenen Angaben doppelt so viel wie früher (zum Preisniveau vgl. Appendix II). Trotz eines Geburtenzuwachses in den letzten Jahrzehnten lebt im Gebiet der Burji-Konso-Gruppe heute nur noch etwa die Hälfte (gebietsweise sogar nur ein Drittel) der einstigen Bevölkerung. Berichte der Einheimischen sowie verfallene Siedlungs- und Terrassenanlagen legen Zeugnis ab für die ursprüngliche dichte Besiedlung.

7 Die nordäthiopische Expansion nach dem Süden muß in Zusammenhang mit der europäischen Kolonisation Afrikas gesehen werden. Während sich die europäischen Mächte, allen voran England, Frankreich und Italien, um Einflußsphären am Horn von Afrika stritten, konnte Menilek von Šoa aus seine innenpolitische Machtposition auf dem Hochland von Habeš ausbauen. Sukzessive Eroberungen in den angrenzenden Gebieten folgten. Nachdem schließlich auch das mächtige Kaffa 1897 unterworfen worden war und Menilek ein Jahr zuvor sogar das italienische Invasionsheer bei Adua vernichtend geschlagen hatte, war der Weg nach dem Süden frei, und Äthiopien konnte sich am Wettlauf zum Nil und zum Turkana-See beteiligen. In mehreren Militärkampagnen stießen die amharischen Heeresverbände nach Süden und Südwesten vor und hißten 1898 am Weißen Nil (ca. 90 km südlich von Fashoda) und am Turkana-See ihre Flagge, so ihren Machtanspruch dokumentierend. Menilek räumte dem russischen Abenteurer Leontieff das Recht ein, das Gebiet nördlich des Turkana-Sees zu kolonisieren. Er dachte damit eine Pufferzone zwischen sich und den europäischen Großmächten zu schaffen. Diese im Westen der Burji-Konso-Gruppe berührende russische »Provinz« blieb aber Episode, wenn ihre Etablierung auch genug Menschen das Leben gekostet hat. Die wichtigsten Primärquellen über die Militäraktionen sind: Leontieff (1900) und Darragon (1898) sowie die Chronik von Guèbre Sellassié (1930/31) über die Feldzüge von Hapte Georgis, Wolde Georgis und anderen (Darragon begleitete Hapte Georgis auf dessen Feldzug 1897). Zur Südexpansion und ihren Folgen vgl. besonders: Montandon 1913: 267 ff.; Marcus 1969 und 1975; Braukämper 1975 passim; 1980, Kap. 3.6; Clapham 1975 passim; Caulk 1978 passim; Tornay 1981 passim. Für die Burji-Konso-Gruppe: Amborn 1976 b (Dullay); 1984 c (Burji-Konso-Gruppe allgemein); Amborn et al. 1980, Kap. 1.2 (Dullay); Hallpike 1972: 5 ff. (Konso).

In den entvölkerten Regionen war von den Bauern kaum noch der Überschuß zu erwirtschaften, der für den Unterhalt und die Existenz von Handwerkern eine notwendige Voraussetzung ist. Eine Rückbildung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung war die Folge. Während einst die verschiedenen Berufsgruppen ausschließlich auf ihren jeweiligen Produktionsbereich fixiert waren, verschwimmt nach dem Menilek-Sturm die scharfe Trennung zwischen Handwerkern und Bauern. Zahlreiche Handwerker mußten, um überleben zu können, als Nebenbeschäftigung Feldbau betreiben, wozu sie sich in den entvölkerten Gebieten ansiedelten; so ist z. B. Atano (Lohu/Dobase) ein jüngeres Schmiedezentrum, wo die Handwerker über relativ viel Vieh und Land verfügen. Der heutige Landbesitz der Handwerker – bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts bebauten sie lediglich um die Gehöfte herum angelegte Gärten, aber keine Felder – ist also nicht als Phänomen eines »allgemeinen Kulturverfalls« zu werten, sondern historisch-ökonomische Notwendigkeit. Verfolgt man die Handwerkerlineages, so stellt man fest, daß gebietsweise mehr als die Hälfte ihren Beruf gänzlich aufgeben mußte, was dazu führte, daß in jüngerer Zeit nach einer Erholungsphase oft nicht mehr genügend Handwerker verfügbar sind. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn Bauern lukrative Handwerke zu erlernen trachten.

1. Schmiede und Schmieden

1.1 Zeitgeschichte und Demographie

Durch die Kolonisation ausgelöste Veränderungen

Von den erwähnten Umwälzungen durch die nordäthiopische Eroberung waren die Schmiede ebenso betroffen wie die übrigen Handwerker. Einen kurzfristigen Aufschwung nahm das Schmiedehandwerk dort, wo nach der Etablierung der amharischen Kolonisten eine weitgehende Umstellung der landwirtschaftlichen Produktion auf den Pflugbau (mit dem nordäthiopischen Hakenpflug) erfolgte. Als neue Schmiedeerzeugnisse wurden Pflugschar und -zwinde übernommen. (Von den Kolonisten selbst profitierten die Schmiede freilich nicht. Für sie hatten sie Frondienste zu leisten.) Während der italienischen Besatzungszeit brachte der gesteigerte Bedarf an Eisenwaren für den Straßenbau (u. a. Beile und Hacken) eine Belebung der Produktion. Die Italiener setzten für den Straßenbau auch einheimische Hilfskräfte ein, die zwar entlohnt wurden, aber ihre eigenen Arbeitsgeräte mitbringen mußten. Der starke Verschleiß, dem diese Geräte ausgesetzt waren, garantierte den Schmieden ständige Aufträge. Mancher Bauer versuchte sich damals als Schmied, und noch heute trauern die Schmiede jenen guten Tagen nach.

In jüngerer Zeit ist die Nachfrage nach manuell hergestellten Schmiedewaren besonders wegen der Einführung billiger Industrieprodukte tendenziell wieder rückläufig. So kostete z. B. 1974 eine industriell gefertigte Pflugschar nur 2 Birr, die

von den Schmieden hergestellte dagegen 3,50 Birr und mehr. Besonders stark von der Konkurrenz der Industrieprodukte sind die Duro-Schmiede betroffen, die sich auf Pflugscharen für die amharischen bzw. amharisierten Bauern im Dalpena-Tal spezialisiert hatten.¹ Dementsprechend ist gerade in diesem Gebiet eine starke Abwanderung von Schmieden festzustellen. Die Schmiede von Keera andererseits klagen nicht über mangelnde Beschäftigung; die von ihnen versorgte Bevölkerung benutzt keine Pflüge.

Zahlreiche Schmiede gaben ihr Handwerk auf bzw. tradieren es nicht an ihre Söhne und wenden sich dem Handel – wie besonders in Burji zu beobachten ist – oder der Weberei zu. Die Gründe hierfür liegen nicht allein in der erwähnten Konkurrenz durch Industrieprodukte, sondern auch in einem Rückgang des Geräteinventars seit der amharischen Besatzungszeit. Ein Bauer hat heute nur noch etwa die Hälfte des einstigen jährlichen Bedarfs an Eisengeräten. Grabstock und Hacke nutzen sich stärker ab als die massivere Pflugschar, mußten also häufiger ersetzt werden und wurden in verschiedenen Regionen wie gesagt vom Pflug weitgehend verdrängt. Bei geeigneten Böden kann der Pflugbau auch ohne Schar erfolgen.

An Waffen werden mangels Nachfrage ebenfalls weniger Typen produziert als früher; aufgegeben wurde die Fertigung von Brandpfeilen, großen Schwertern (1 m Klingenslänge) und den für die Großwildjagd benötigten Lanzen. Das heutige Waffenarsenal eines Mannes beschränkt sich auf Speer und Dolch, allerdings werden auch Pfeile und Bogen noch häufig verwendet. Der Speer wird, weil handlich, zur Viehweide oder auf Reisen immer mitgeführt. Gewehre trägt man nur bei geplanten Jagdzügen oder wenn ernsthafte Auseinandersetzungen drohen. (Frühere Bewaffnung: 2 Speere, davon – wenn möglich – einer als Wurfspeer benutzt, der andere als Lanze für den Nahkampf; Schwert; Oberarmdolch; spezielles Messer zum Genitalien schneiden; seltener Pfeil und Bogen.)

Ein weiterer Grund für den gesunkenen Bedarf an Schmieden ist darin zu sehen, daß früher ein größerer Zeitaufwand zur Herstellung eines Geräts nötig war, da man den unreinen Luppenstahl vor der Weiterverarbeitung erst durchschmieden mußte, während man heute Industriestahl verwendet. Auch wurden früher Waffen und Geräte häufiger aus mehreren Lagen von Stahl mit unterschiedlichen Kohlenstoffgehalten zusammengeschweißt, was die Produktionszeit gleichfalls verlängerte. Heutige Schmiedeprodukte können von weniger Schmieden in kürzerer Zeit hergestellt werden. Konkurrenz erwuchs den Schmieden in den letzten Jahrzehnten auch durch die sich lockernde Fixierung der Berufsgruppen. Lederarbeiter wechselten nach dem Rückgang ihres Gewerbes (seit dem von den Amhara erlassenen Verbot der Lederkleidung, s. u.) zum Schmiedehandwerk über. Während früher das Schmieden ausschließlich auf die Hawdo-Gruppe beschränkt blieb, lernten während der italienischen Kolonialphase mit ihrer gesteigerten Nachfrage nach Eisenwaren auch einige Bauern schmieden. (Dies gilt jedoch nicht für die

1 So weit die autochthonen Bauern den Pflug verwenden, lassen sie gerne die grob gefertigte Industriepflugschar von den Schmieden nacharbeiten.

Konso-Bauern, die wegen der guten Verdienstmöglichkeiten zwar zur Weberei, aber zu sonst keinem Handwerk übergingen.)

Aufgrund der Aussagen von Informanten und eigener demographischer Untersuchungen ist davon auszugehen, daß gegen Ende des 19. Jahrhunderts etwa viermal so viele Schmiede ihr Handwerk ausübten wie heute.

Darüber, wann einst mit dem Schmieden begonnen wurde, lassen sich keine Aussagen machen. Falls es bereits um die letzte Jahrtausendwende im Gebiet der Burji-Konso-Gruppe intensive Landwirtschaft gegeben haben sollte, spräche nichts dagegen, daß schon damals – wie auch in anderen Teilen Ostafrikas – Eisen bearbeitet wurde. Aber dies ließe sich erst durch Ausgrabungen klären. Für die Frage der frühen Eisennutzung dürfte das Gebiet allerdings wenig ergiebig sein. Nach allem, was wir heute wissen, gab es dort nämlich niemals Eisenverhüttung.³

Verbreitung der Schmiede in der Burji-Konso-Gruppe

Im Dullay-Sprachraum, bei den Duro, Konso, Diraša und Burji ist in bestimmten Gebieten eine Konzentration von Schmieden festzustellen.³ Reine Schmiededörfer oder ähnliches gibt es jedoch nicht. Üblicherweise leben an solchen Orten neben Gerbern (Lederhandwerkern) und Webern auch Bauern. Weder im Gehöftaufbau noch in der Gestaltung der Häuser finden sich, von der Schmiedewerkstatt einmal abgesehen, markante Unterschiede. Wir können aber von Schmiedezentren spre-

2 Es ist in unserem Zusammenhang unerheblich, den Anfängen der Eisennutzung nachzuspüren. Als groben Orientierungsrahmen für die Datierung genügt es, die Jahrhunderte nach der Wende vom 1. zum 2. Jahrtausend n. Chr. anzugeben. Zu jener Zeit hat sich im östlichen Teil des Kontinents die landwirtschaftliche Produktion in weiten Stücken durchgesetzt und Eisen ist zum integralen Bestandteil der Kultur geworden. Was jedoch die geographische Dichte der Verbreitung von Eisen anbelangt, so war sie noch recht unterschiedlich und hing von der Wirtschaftsform der einzelnen Ethnien ab. Noch Ende des 18. Jahrhunderts war – wie wir von Bruce (z. B. 1791 II: 218) wissen – Eisen zumindest bei einigen Oromo-Gruppen recht selten. Manche innerostafrikanischen Ethnien wie Turu, Iramba, Mwera und Yao sind allem Anschein sogar erst im späten 19. Jahrhundert – vielleicht nach Unterbrechungen – zur Eisennutzung übergegangen (vgl. Cline 1937: 23). Für die Frühzeit der Eisennutzung im Nilgebiet und in Nordostafrika vgl. Amborn 1976a, Kap. 2 (Zurückweisung der These, vom Meroitischen Reich – bis Mitte des 4. Jhs. n. Chr. – habe sich die Eisenverarbeitung ins Innere Afrikas verbreitet; Zunahme der Eisennutzung in postmeroitischer Zeit – sog. X.-Gruppe, ca. Mitte 4. bis Mitte 6. Jh. n. Chr. Eine wichtige Quelle für Äthiopien ist der »Periplus des Erythräischen Meeres«, ca. 60 n. Chr., wo die Einfuhr von Roheisen erwähnt wird; siehe dort Diskussion S. 182f.). Für die kritische Diskussion der archäologischen Funde und der historischen Rekonstruktion im Gebiet des heutigen Kenya und Tansania siehe besonders Sutton 1971 passim (dort auch Behandlung des Zusammenhangs von Eisennutzung und Feldbau sowie der hierdurch ausgelösten Veränderungen im ökonomischen und sozialen Bereich). Van Noten (1979 passim) unterzog die ausschlaggebenden C14-Daten für das erste Jahrtausend n. Chr. aus dem Zwischenseengebiet einer genaueren Analyse. Zur These der Eisenverbreitung in Verbindung mit der Bantu-Expansion vgl. Soper (1982). Einen Überblick über den Diskussionsstand in der englischsprachigen Literatur zur Eisenverbreitung in Afrika bietet Kense (1985). Todds Beitrag (1978), der von Südatiopien ausgeht, führt zwar wichtige Befunde auf, verzichtet aber gänzlich auf Quellenkritik, ohne die man aber diesem komplexen Thema nicht gerecht werden kann. Zur Verbreitung der »rezentien« Eisenverhüttung und -verarbeitung in Nordafrika mit besonderer Berücksichtigung von Südatiopien siehe Haberland 1961 passim.

3 Schmied: Du *haw'd'o sipilē tub'a* (H, D, G), *sipilē cub'aampakko* (H, D, Gor), *tumampakko* (Ga); Dir *šumampay, soorit*; Ko *tumaa, tumampayta, aappatumaa?*; Bu *tuntoo* (vgl. proto-ostkuschitisch **tum-*, vgl. Sasse 1982 s. v.).

chen, da die Konzentration von Schmieden in einigen Siedlungen bzw. Ortsteilen auffallend ist. Die wichtigsten Zentren sind heute Kandigama (Region Yaaype/Diraša), Karšelle (Duro) mit Nachbarsiedlungen, Atano (Region Lohu/Dobase) und das Kollalayta-Stadtquartier von Keera (Takkad'i/Konso) sowie Ortsteile von Dekatto (*d'ekatto*) (Karatti/Konso). Im Hauptort von Burji (Bohe), der einst ebenfalls ein bedeutendes Schmiedezentrum war, arbeitete 1974 nur noch ein Schmied, während Mitte der fünfziger Jahre noch sieben Schmiedefamilien tätig waren. Dafür kam es zu einer Konzentration von Burji-Schmieden im neuen Siedlungsgebiet der Burji in der Umgebung von Marsabit (Kenya).

Atano mit seinen acht aktiven erwachsenen Schmieden ist das jüngste und am weitesten westlich gelegene Handwerkerzentrum des Gebiets. Die Tsamakko (die weitestehste Dullay-Ethnie) besitzen Pauli zufolge keine eigenen Metallhandwerker (Pauli 1959: 397). Erst bei den Male sind wieder Schmiede anzutreffen. Vom Male-Gebiet aus kommt auch ein Schmied regelmäßig die Trockenzeit über in das Tiefland von Harso nach dem Ort Murto. Auch in Gaba tauchen gelegentlich Schmiede aus Male auf, die dort aber nur für wenige Tage an verschiedenen Orten arbeiten.

Die Region Lohu gehörte bis zur Revolution 1974/5 zum Priesterhäuptling von Dobase, obwohl sie einen eigenen Priesterhäuptling hat. (Letzterer hatte nach einer Niederlage im Kampf gegen den Priesterhäuptling von Dobase dessen Oberhoheit anerkannt.) Die nordäthiopischen Truppen haben um die Jahrhundertwende dieses ursprünglich dicht besiedelte Gebiet gründlich entvölkert. Die wenigen, die die Kämpfe und anschließenden Hungersnöte überlebten, sind abgewandert, um dem Gabbar-System zu entgehen. Erst Jahre später setzte langsam die Wiederbesiedlung ein.⁴ Von Atano aus wird hauptsächlich der Bedarf des östlichen Dobase gedeckt, doch kommen auch Kunden aus Gaba und Dihina, und da die Schmiedefamilien von Atano aus Gollango stammen, wird traditionsgemäß auch der dortige Markt versorgt.

Einen Kilometer südlich des traditionellen und noch genutzten Marktplatzes Deho (*d'eho*), der heute innerhalb der Duro-Katama liegt, sind in den nahe beieinanderliegenden Dorfquartieren Karšelle, Orida und Dagadera sechs Schmiede tätig, deren Gehöfte in enger Nachbarschaft liegen. Des weiteren arbei-

4 Das Land in und um Atano gehörte bis zur Revolution einem amharischen Grundbesitzer; er war der Nachfahre eines Menilek-Soldaten. Als erster Einheimischer siedelte sich etwa zwanzig Jahre nach der amharischen Eroberung ein Schmied aus Arkuba (Dobase) hier an. Er hieß Baša und stammte aus einer Schmiedelineage, die ursprünglich in Gollango beheimatet war, wo er auch bereits einige Zeit gearbeitet hatte. Hinzu kamen Cangalla aus Basboro (Dobase) und ein Bruder Bašas aus Gollango. Die folgenden acht Schmiede arbeiten heute in Lohu: In Atano der alte Baša, vier Söhne seines verstorbenen Bruders, Cangalla sowie der von Duro zugereiste Orea Gohando. In der angrenzenden Region Šora (ebenfalls Lohu) ist heute nur noch Kesa (aus dem Elakko-Klan) tätig – und dies auch nur gelegentlich –, der sich überwiegend auf Reparaturen beschränkt. Die genannten Schmiede sind die einzigen, die heute bei den Dobase, einer der volkreichsten Ethnien im Dullay-Sprachraum, permanent arbeiten. Zur Zeit von Bašas Vater arbeiteten auch noch Schmiede in Arkuba (zumindest waren dies Kainiki, Fä'isa und Gašara; ihre Söhne setzten aber die Handwerkertradition nicht fort). Was die übrige Bevölkerung von Atano betrifft, so leben dort 1974 einige wenige Bauern als Pächter sowie drei hauptberufliche Weber und zwei Lederhandwerker, die jedoch alle erst seit etwa 1970 dort ansässig sein sollen.

ten im angrenzenden Tašmale drei Schmiede, von denen einer bis vor kurzem noch in Karšelle wohnte. Da es für diese zusammenliegenden Bezirke keinen gemeinsamen Namen gibt, spreche ich im folgenden nur von »Duro« (worunter Karšelle, Orida, Dagadera und Tašmale zu verstehen sind). Eine knappe Wegstunde von dort – noch in Duro – wohnen drei weitere Schmiede, von denen wiederum zwei aus Karšelle stammen.

Über die Tätigkeit der Schmiede vor Ankunft der Amhara war wenig zu erfahren. Man erinnerte sich nur an einen Schmied, der bereits vor Menilek hier ansäßig war. Seine Familie betreibt heute noch das Schmiedehandwerk in Karšelle.⁵ Dessen ungeachtet soll Duro vor der amharischen Eroberung bereits ein wichtiges Schmiedezentrum gewesen sein. Hierfür spricht, daß der Marktplatz von Deho als Umschlagplatz an einer wichtigen Fernhandelsstraße lag. Von Norden kommend führte sie durch die Region Kitole (Diraša) – mit dem Markt Kaalo – weiter nach Ober-Mašolle (früher ohne Markttort), dann nach Deho (Duro), hinab nach Dekatto (Markt Aḡoḡo) und schließlich zum Markt Pattankalto (die beiden letzteren in Konso). Von dort aus ging sie ins Borana-Gebiet.⁶ Nachdem die Italiener als Nord-Süd-Verbindung die Autostraße Cenca-Gidole-Bakawle-Yabello gebaut hatten, verlor der Markt von Deho an Bedeutung. Hauptmarktorte sind heute Gidole und Bakawle. Trotzdem ist Deho für das Gebiet westlich von Duro auch heute noch einer der wichtigsten Märkte.⁷

Vom erwähnten Aufschwung des Schmiedehandwerks durch die Einführung des Pflugbaus profitierten vor allem die Duro-Schmiede, doch nur so lange, bis es in den Läden von Gidole industriell hergestellte Pflugscharen zu kaufen gab. Die Produkte von Duro werden aber nach wie vor sehr geschätzt und nach Gawwada, Gorrose, Dobase und Kolme verhandelt (und natürlich auch in Duro selbst abgesetzt). Aufgrund des schwindenden Absatzes handgeschmiedeter Pflugscharen verließen zahlreiche Schmiede das Gebiet um Karšelle, ließen sich an anderen Orten nieder oder gaben ihr Handwerk auf.

Yaape im Gebiet von Diraša ist mit einer mittleren Höhe von 2350 m die höchstegelegene Region mit einer Konzentration von Handwerkern. Sie liegt am wasserreichen Nordhang des Gardulla-Berges ost-südöstlich von Gidole – Gidole ist Hauptstadt einer Subprovinz (*awraja*) und eines Kreises (*warada*). Der Markt in

5 Folgende Schmiede arbeiten hier: 1. Kamba (aus Karšelle), der der alteingesessenen Schmiedefamilie angehört. (Seine Brüder bzw. deren Söhne gaben das Handwerk auf.) 2. Otaja und sein Sohn. 3. Gunyāra (beide aus Orida). 4. Kalabo (Karšelle) und sein Bruder. 5. Donato (Karšelle). (Ein Bruder arbeitet im ca. 5 Kilometer entfernten Oško.) 6. Dubaro (Dagadera). – Die letzten drei stammen aus zwei Familien, die um 1900 von Yaape (Diraša) kamen. 7. Kašaša. 8. Teganā und 9. Madama. Die letzten drei in Tašmale. Wahrscheinlich handelt es sich bei dem genannten Schmied aus der Zeit vor Menilek nicht nur um eine einzige Person, sondern um eine Schmiedelinie, da es üblich ist, nur den Ältesten einer »Großfamilie« zu nennen bzw. man sich nur an den Ältesten erinnern kann.

6 Zur Bedeutung des Duro-Marktes siehe auch unten. Aus dem Norden kamen Händler mit Webwaren (bes. aus Dorse), Rindern und Eisenbarren. Aus dem Süden brachten Somali- und Borana-Händler Salz, Kauri und ebenfalls Eisen. Die Borana sollen nicht weiter als bis Duro gegangen sein. Duro war deshalb ein wichtiger Umschlagplatz für Salz. An Landesprodukten wurden in Deho verhandelt: Pfeffer, Webwaren aus groben Baumwollstoffen und Felle.

7 Von Duro aus wurden die lokalen Märkte in Gawwada, Gollango, Gorose, Dobase und Kolme versorgt.

Gidole, in etwas mehr als einer Stunde Fußwegs von Yaaype aus zu erreichen, ist heute einer der bedeutendsten in der gesamten Burji-Konso-Region. Selbst Personen, die mehr als eine Tagesreise weit entfernt wohnen, besuchen ihn häufig.⁸

Für den in Yaaype noch immer betriebenen Terrassenhackbau sind viele landwirtschaftliche Kleingeräte notwendig. Besonders hieraus erklärt sich, warum das Schmiedehandwerk in diesem Zentrum seit einigen Jahren kaum mehr rückläufig ist. Das war keineswegs immer so. Nach der amharischen Eroberung büßte Yaaype seine ursprüngliche Bedeutung auf besondere Weise ein. Es wurde direkt dem Militär- und Zivilbefehlshaber Fitawrari Woldä unterstellt, der zum Unterhalt seiner zahlreichen Bediensteten und Soldaten die Bevölkerung ständig zur Zwangsarbeit preßte. Nach der im Süden üblichen Handhabung des Gabbar-Systems war die Zwangsarbeit an den Wohnort und an Land gebunden. Da die Schmiede kein oder kaum Land zu verlieren hatten, verließen die meisten das Gebiet, und nur selten gelang es den amharischen Soldaten, einen Schmied in ihre Katama zu zwingen. Eine der Schmiedefamilien, die heute in Duro ansässig sind, kam z. B. damals aus Yaaype.

Die meisten Schmiede wohnen und arbeiten, jeweils durch einige Gehöfte voneinander getrennt, in Kandigama, einer Siedlung im nordwestlichen Yaaype, wo auch noch Weber und Familien, die sich auf das Flechten von Körben spezialisiert haben, ansässig sind. Mit seinen insgesamt zwanzig Schmieden ist Yaaype bei weitem das bedeutendste Schmiedezentrum der Burji-Konso-Gruppe. Während in Atano und Duro Schmiede aus verschiedenen Klanen zusammenleben, gehören die von Kandigama mit wenigen Ausnahmen zu einer einzigen Lineage. Sie leiten sich von einem Urahn Harbanğa ab, der einst von Harso nach Yaaype kam (vgl. Appendix I). Auffallend gegenüber Atano und Duro ist auch die Häufigkeit kurzfristiger oder auch längerer Arbeitsperioden außerhalb des Geburts- und Wohnortes. Von den 26 selbständigen Schmieden im Diraša-Gebiet, über die ich etwas in Erfahrung bringen konnte (möglicherweise gibt es zwei bis drei Schmiedehaushalte mehr), waren nur sieben nicht auch an anderen Orten tätig, von denen wiederum zwei wegen ihrer rituellen Verpflichtungen sowieso an ihren Geburtsort gebunden waren. Als Gründe für den Ortswechsel werden die Ungebundenheit (an Landbesitz), die Hoffnung auf besseren und leichteren Verdienst oder Streitigkeiten angeführt. Als Beispiel sei der Lebensweg des 1974 etwas über 60jährigen Schmiedes Usä aufgezeigt.

8 Am Rande von Yaaype führt die seit Ende der 60er Jahre nicht mehr befahrbare Autostraße von Gidole nach Konso vorbei. Yaaype selbst ist ein in mehrere Wohnbezirke unterteilter Siedlungsverband, dessen Bebauung von Streusiedlungscharakter bis zu ausgesprochen dichten Ortsteilen wechselt. In dicht bebauten Quartieren sind die Wege größtenteils gepflastert (nicht rezenten Ursprungs, sondern autochthon) sowie mit Treppenstufen und Randmauern versehen. Die Gehöfte sind eingezäunt und im Innern durch einen weiteren Zaun zweigeteilt, wobei eine Abteilung nachts das Vieh aufnimmt. Das ganze Siedlungsgebiet macht, gerade wenn man von der Amhara-Katama kommt, einen äußerst gepflegten Eindruck. Ebenso gut in Stand gehalten – wie sonst nur selten im Diraša-Gebiet – sind die Terrassen- und Irrigationssysteme, weil die Methoden der autochthonen Landwirtschaft beibehalten werden konnten, da sich die Bauern von Yaaype weitgehend auf den Anbau von Gemüse und vor allem den von Zwiebeln spezialisiert haben. (Die Zwiebeln von Yaaype werden sogar noch über Addis Abeba hinaus verhandelt.)

Er wurde in Kandigama als Sohn der ursprünglich aus Harso zugewanderten Schmiedelineage geboren. Noch nicht voll ausgebildet arbeitete er bei seinem Bruder, der sich seinerseits bereits in Mašolle Ala niedergelassen hatte. Usä arbeitete später hier auch als selbständiger Schmied. Nach einem Streit ging er nach Yirgalem (Sidamo) und blieb dort zwei Jahre. Er wollte dann nach Yaaype zurück, fand aber auf dem Rückweg Gefallen an Burji und den dortigen Verdienstmöglichkeiten und ließ sich für die folgenden zwei Jahre dort nieder. In Burji verdingte er sich bei den Italienern und arbeitete jeweils ein Jahr bei Yabello und Negele im Straßenbau. Offensichtlich nach Ausbruch des 2. Weltkriegs schloß er sich den amharischen Widerstandskämpfern (*fano*) an. Nach dem Ende der italienischen Herrschaft ging er wieder als Schmied nach Kofolä in Sidamo und danach nach Ginir(ti) in der Provinz Bale. Daraufhin ließ er sich nochmals fünf Jahre in Yirgalem nieder, bevor er Anfang der 50er Jahre nach Kandigama zurückkehrte. Die Leute von Mašolle Ala, wo er als junger Mann gearbeitet hatte, forderten ihn auf, wieder zu ihnen zu kommen. Etwa sieben Jahre lang schmiedete er abwechselnd für jeweils einige Wochen in Mašolle und in Kandigama, bis er sich schließlich für den ständigen Wechsel zu alt fühlte und seither ausschließlich in Kandigama arbeitete, wo die Absatzmöglichkeiten ohnehin besser geworden waren.

Solch starke individuelle Fluktuation ist in den letzten dreißig Jahren offensichtlich selten geworden. Die Provinzhauptstadt Arba Minch wird zwar von mehreren Schmieden aufgesucht, doch immer nur kurzfristig. Sobald etwas Geld zusammengekommen ist, kehren sie schnell wieder zurück. Überhaupt werden die Katamas nach Möglichkeit gemieden; dies geht z. B. aus der Antwort einiger Schmiede auf meine Frage hervor, an welchen *fremden* Orten sie gearbeitet hätten. Dabei wurde immer wieder Gidole genannt (und zwar mit dem gleichen Unbehagen wie Arba Minch), obwohl diese Katama mitten im Diraša-Gebiet liegt und von Yaaype nur eine Stunde entfernt ist.

Die übrigen Bewegungen finden im Umkreis von maximal 40 km statt. Nahezu alle Orte, in denen heute Kandigama-Schmiede arbeiten, sind bequem an einem Tag zu erreichen. Auch sind derzeit die Schmiede selten länger als ein Jahr weg. Lediglich von einem Schmied wird gesagt, er habe keine Ruhe und müsse ständig umherziehen.⁹

In Keera (Takkad'i) arbeiteten 1981 in der *kanta* (Stadtteil) Kollalayta sieben Schmiedefamilien. Keera ist seinem Aufbau nach eine charakteristische Konsostadt des kleineren Typs. Die fünf von mir aufgesuchten Familien gehörten alle zu einer Lineage (Xarafo-Familie der Kuyyu-Lineage, einer Bruderlinie der Bammalle-

9 Vgl. hierzu Abb. 3 und Appendix I. Immer am Ort blieben Uto, Bosongä Uto, Dadika Toša (gest. ca. 1978), Hambiro, Gerġia und Kiroso. In jüngster Zeit an anderen Orten waren: Gandamo (für ein Jahr in Arba Minch), Dušo (nur einmal kurze Zeit in Šilale), Šifo (in Sirmillä, Mossiya), Adurä (etwa ein Jahr lang in Harso), Kusä Gayadä (»zieht umher«, besonders in Šilale, Mašolle, Koriya und Arba Minch), Galaša (kurze Zeit in Arba Minch), Tafara Gayalä (seit längerer Zeit in Gumayde ansässig), Ulubo (in regelmäßigen Abständen nach Harso; er hat dort eine permanente Schmiedewerkstatt, ist aber meist nur für eine Woche dort), Kota (zeitweise nach Kusuma), Armado (z. Zt. in Heiloto im Tiefland von Gumayde), Kasata Dayä (ein Jahr in Mašolle), Na'wa (in Gergere), Yagamo (war in Dobase), Dobača Guča (war sechs Monate in Arba Minch).

Lineage des Arkamayta-Klans).¹⁰ Als Schmiede arbeiteten zwei ältere Männer, deren zwei erwachsene und verheiratete Söhne sowie deren Kinder: zwei Halbwüchsige und ein etwa siebenjähriger Junge. Die alten Männer stellten hauptsächlich nur noch kleine Gegenstände wie Pinzetten und Nadeln her, während der Siebenjährige kleine Messer schmiedete, die er selbst auf dem Markt verkaufte. (Den Erlös konnte er behalten.) Alle Schmiede arbeiteten, was sonst nicht üblich ist, gemeinsam in einer Werkstatt und hatten die meiste Zeit über einen Mann zur Bedienung des Blasebalgs angestellt. Der Älteste der Familie war wegen zeremonieller Verpflichtungen immer am Ort geblieben; dagegen hatte sein Bruder ein ähnlich bewegtes Wanderleben hinter sich wie Usä aus Kandigama. Längere Zeit arbeitete er vor allem in Teltelle, direkt südlich von Keera im Borana-Gebiet. Traditionsgemäß sind dort (wie auch in anderen Borana-Regionen) immer einige Schmiede aus Konso tätig. Mehrere Angehörige dieser Lineage gingen bereits vor drei Generationen nach Ayayte, einer Konso-Region mit steigender Bevölkerungszahl. Sie schmiedeten aber nicht mehr, sondern sind Händler oder Weber. Girro, einer der beiden alten Schmiede von Keera, ist optimistisch und sieht darin kein Anzeichen für einen Rückgang des Handwerks. Schließlich hat auch er mehrere Jahre bei Yabello Handel getrieben: »Schmiede hören nie auf zu schmieden. Vielleicht fallen eine oder zwei oder gar drei Generationen heraus, aber es wird immer jemanden aus diesen Hawda-Familien geben, der wieder anfängt zu schmieden.«

Ein zweites Zentrum in Konso ist Dekatto (Karatti). Hier im Westteil des nördlichen Abfalls der Konso-Scholle ist Konso am dichtesten besiedelt. In maximal 2,5 Kilometer Entfernung von den Schmieden liegen fünf weitere Konsostädte und zwei bedeutende Märkte. 1981 arbeiteten dort mindestens fünf erwachsene Schmiede, die alle recht produktiv waren. Obwohl schon seit vielen Generationen in Dekatto ansässig, fühlen sie sich noch mit ihrer Urheimat Duro verbunden, wo – ihren Mythen nach – einst ihre Ahnen entstanden. Bis in jüngste Zeit nahmen sie dort an den Gada-Zeremonien teil. Zu den Schmieden von Duro, von denen sie die meisten als »Zugereiste« ansehen, haben sie wenig Beziehungen.

In den nördlichen Städten der Landesteile Karatti und Takkad'i arbeiten noch acht weitere Schmiedefamilien, drei davon in Teepana und zwei in Purquta.¹¹ Ein

10 Bammalle ist einer der bedeutenden *poqalla* der Konso.

11 Familien-, Lineage- und Klanzugehörigkeit von Konso-Schmieden:

Ort	Lineage (Familie)	Klan	Urahn aus
Keera	Kuyyu (Xarafo)	Arkamayta	Liban (Bammalle)*
(verschiedene)	Kuyyu (Obaya)	Arkamayta	Liban (Bammalle)*
Dekatto	Macallo	Pazanta	Duro
Teepana		Pazanta	
Kamoole	Kantaita	Pazanta	Karegamo/Kocera
Puuso		Pazanta (?)	Duro
Ayayte	Kambollo	Elayta	
Purquta	Illalo	Elayta	Duro
(verschiedene)		Sandata	

Über weitere Schmiedefamilien habe ich keine verbindlichen Angaben.

* Liban ist die Urheimat der Konso, Burji und Diraša.

Schmied in Saugama (*sawkame*) hat in jüngerer Zeit das Handwerk aufgegeben. Früher, so berichten meine Informanten, soll es in jeder Konsostadt wenigstens einen Schmied gegeben haben.

In Burji ist in Folge der starken Abwanderung der Bevölkerung die Zahl der verbliebenen aktiven Schmiede stark zurückgegangen. Es ist fraglich, ob nach 1980 überhaupt noch mehr als drei Schmiede in der Region tätig waren. Einige Schmiede sind nach Marsabit gezogen. Sie stellen dort immerhin so viele Produkte her, daß ihre Familien ständig (d. h. jeden Tag) einen oder mehrere Verkaufsstände auf dem Markt unterhalten können. Der Hauptort Bohe (im traditionellen Siedlungsgebiet) mit ursprünglich bis zu 8000 Einwohnern war zugleich ein wichtiges Schmiedezentrum. 1974 lebten dort sieben Schmiedefamilien, von denen aber nur noch eine dem Handwerk nachging. Die übrigen sind Weber oder Bauern geworden. Ein weiteres wichtiges Zentrum – und wahrscheinlich das älteste in Burji – war Lemu, wo 1974 mindestens noch vier Schmiedefamilien ansässig waren. Der Tradition nach ließ sich bei der Einwanderung der Burji aus Liban hier der erste Schmied nieder. Von dort aus gingen die Nachfahren nach Bohe, Gorku und Koyra. Entsprechend den Traditionen sind zumindest die Schmiede aus zwei Klänen in Burji und Koyra gleicher Herkunft.¹²

Angaben zu den Burji- und Koyra-Schmieden liegen auch von Karsten (1972: 44 ff.) unter der Bezeichnung »Amarro« vor. Es ist allerdings nicht zu erkennen, welches Gebiet durch das dort vorgelegte statistische Material abgedeckt wird.¹³ Nach Karstens Berechnungsgrundlagen, die wie erwähnt mit Vorsicht zu betrachten sind, übten zum Zeitpunkt der Untersuchung (1967/68) insgesamt 183 Schmiedefamilien ihr Handwerk aus. Nach dem, was wir über die jüngere Geschichte wissen, kann davon nur ein geringer Anteil auf die Burji fallen (vielleicht fünfzehn). Da die zweite Abwanderungswelle zwischen 1968 und 1973 zwar noch nicht abgeklungen war, ihren Höhepunkt jedoch bereits überschritten hatte, entfielen demnach etwa 168 Schmiedefamilien auf die Koyra. Eine derart hohe Zahl ist sehr zweifelhaft.¹⁴

12 Trade ist eine der bedeutendsten Lineages. Sie führt sich auf den ersten Schmied (Gumaro) zurück. Aus folgenden Klänen sind Schmiedefamilien bekannt: Lomale, Kad'ado, Yab, Bamballa, Wotayš.

Burji und Koyra: »Die Burji gliedern sich in eine Nordgruppe, die im Südteil des Amarro-Gebirges ansässig ist, ... und in eine Südgruppe, die das 200–300 m tiefer liegende südliche Bergland einnimmt, ... Vieles deutet darauf hin, daß die Hochland-Burji in ihrem Kern aus Keura-Amarro bestehen, einer Bevölkerungsgruppe omotischer Sprachzugehörigkeit, ... Die Keura-Amarro im Südabschnitt des Gebirges ... nahmen die Burji-Sprache an« (Sasse und Straube 1977: 240). Siehe auch Straube 1963: 76.

13 »Amarro people: the population of the Amarro mountains east of Lake Margherita in the Rift Valley, in particular the Koyra and Burghi tribes. Although ethnically these two tribes have a different background, similarities in material culture justify the joint treatment« (Karsten 1972: 29).

14 »The total number of blacksmiths is \$ 183 (sic!), or 0.8 per cent of all Amarro families are active blacksmith families« (Karsten 1972: 46). Als Gesamtbevölkerung ist möglicherweise die des Arero-Awraja mit 54 329 Bewohnern (davon 6729 in Katamas) festgelegt, zu dem u. a. auch Burji gehört (ibid., S. 27). Von wann die Erhebung für die offiziellen Einwohnerzahlen stammt, wird nicht deutlich. Dies ist in den meisten Fällen auch nicht so erheblich, wohl aber im Falle der Burji mit ihrer starken Fluktuation. Karsten ist zwar nicht vorzuwerfen, daß er nur dieses Material zur Verfügung hatte, es hätte jedoch unbedingt eines Hinweises bedurft, wie wenig aussagekräftig diese Angaben für statistische Untersuchungen sind.

Viele Schmiede der genannten Zentren lassen sich vorübergehend in deren Umgebungen nieder, sofern sie nicht Älteste einer Lineage sind. Arbeit an anderen Orten kann einige Tage oder Wochen dauern oder eine ganze Trockenperiode. (Als reine Wanderschmiede, die ständig mit wechselndem Wohnort durchs Land ziehen, kann man sie allerdings nicht bezeichnen.) Neben diesen Schmieden gibt es im gesamten Gebiet der Burji-Konso-Gruppe solche, die vereinzelt unter der bäuerlichen Bevölkerung siedeln. Wo keine Schmiedezentren in der Nähe sind, bleiben sie oft über Jahrzehnte oder ihr ganzes Leben lang am gleichen Ort. Insbesondere gilt dies für jene Schmiede, die außerhalb der Burji-Konso-Gruppe ihr Auskommen suchen. Hier sind neben Teltelle und Marsabit vor allem die Huri Hills in Nordkenya zu nennen, wo sich Konso-Schmiede niedergelassen haben. Überhaupt scheinen die meisten Schmiede unter den Borana konsostämmig zu sein.¹⁵

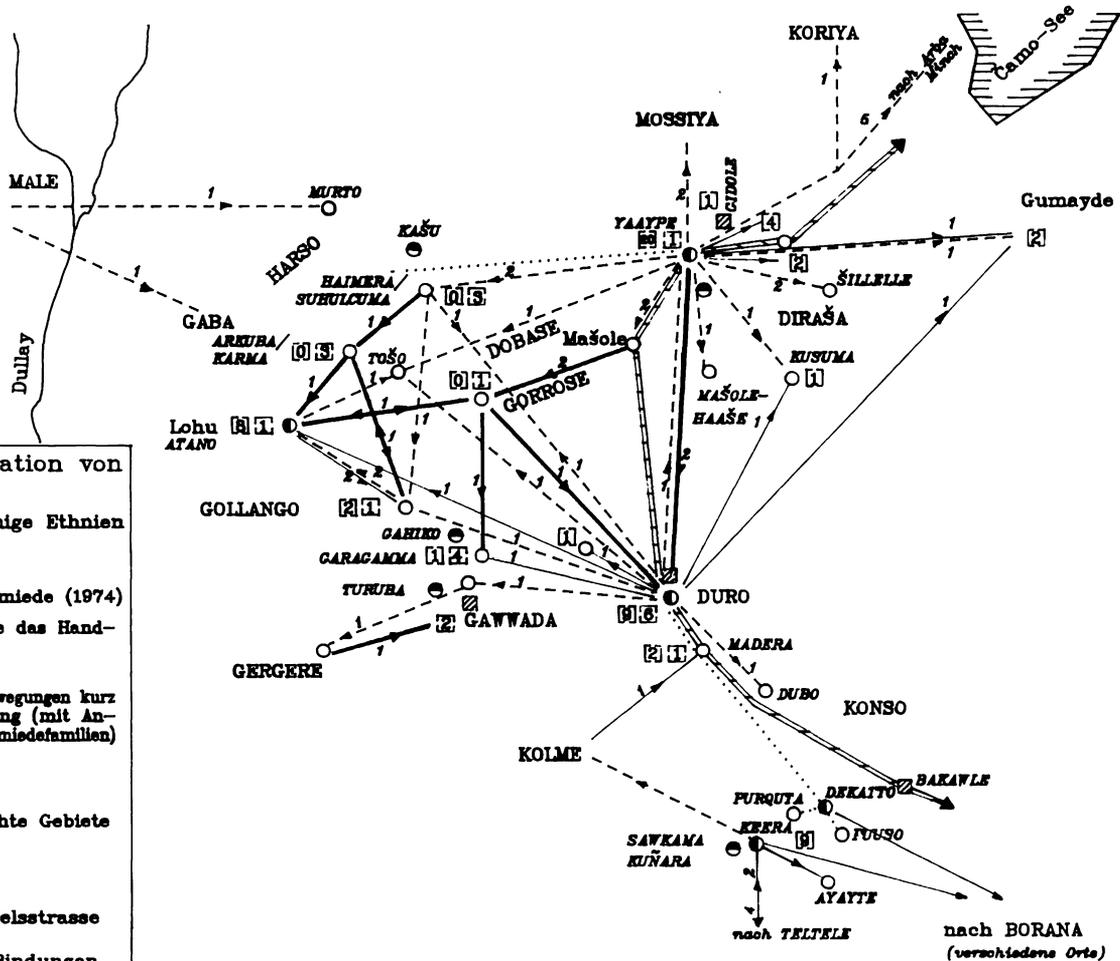
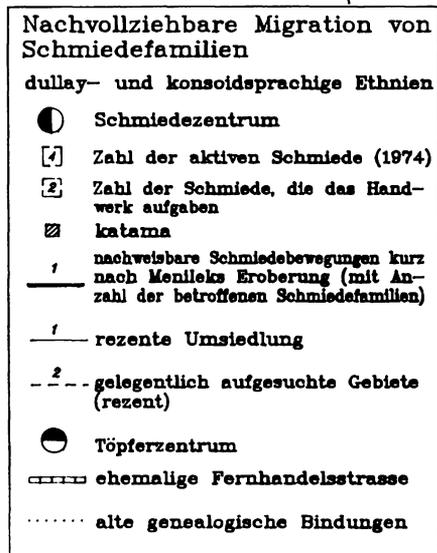
Die graphische Darstellung (Abb. 3) soll zur Verdeutlichung dieses Sachverhalts in der westlichen Burji-Konso-Gruppe beitragen. An historischen Bewegungen sind dabei nur die einschneidendsten Veränderungen kurz nach der Menilek-Eroberung wiedergegeben, soweit diese heute noch mit konkreten Personen verbunden werden können. Nicht aufgezeichnet wurde, weil nicht mehr fassbar, die Verschleppung und Versklavung von Schmieden. Selbst die rezenten Bewegungen der letzten Jahre können nur ein annäherndes Bild der Fluktuation wiedergeben. Die Lebensgeschichte des Schmiedes Usä ist ja keineswegs einmalig. Die schematische Darstellung soll außerdem die enge Verwobenheit der Schmiede im Raum Dullay-Duro-Konso-Diraša zeigen. Ferner wird deutlich, daß – außer zu den Borana – kaum Kontakte über diesen Raum hinaus bestehen. Statistisch gesehen kann man sagen, daß ein Schmied in der Burji-Konso-Gruppe heute etwa 350 Haushalte versorgt.¹⁶ Bei den einzelnen Ethnien schwankt das Verhältnis zwischen Schmieden und übriger Bevölkerung allerdings sehr stark. In Dihina z. B. gibt es heute keinen Schmied, und es sollen dort auch niemals Schmiede tätig gewesen sein.¹⁷ Im Gebiet der Duro dagegen kamen zeitweise auf einen Schmied

15 Haberland 1963: 140f. schreibt sogar: »Ich konnte mich nicht des Verdachts erwehren, daß alle Schmiede der Borana ursprünglich aus Konso stammten.« Für die Migration der Schmiede von Konso, Darassa und des Gamo-Hochlandes siehe auch Karsten 1972: 54.

16 Folgende grobe Berechnung kann man anstellen: Im traditionellen Gebiet der Burji-Konso-Gruppe (d. h. ohne Katama-Bevölkerung und die Kenya-Burji etc.) leben etwa 165 000 Einwohner (vgl. Kap. II, Anm. 8). Geht man davon aus, daß zu einem Haushalt Ehemann, ein oder zwei Frauen, Kinder und Alte gehören, kann man die Haushaltsgröße statistisch auf sechs Personen festlegen (die nicht in einem Gehöft zusammenleben müssen). Demnach können wir mit etwa 27 500 Haushalten rechnen. Ein Haushalt gibt für Schmiedeprodukte 2–2,50 Birr im Jahr aus, während ein Schmied einen mittleren Jahresumsatz von 820 Birr hat. Daraus ergibt sich, daß etwa 80 Schmiede jeweils 350 Haushalte versorgen.

17 In Harso starb etwa Ende der 60er Jahre der letzte harsostämmige Schmied Hirmo, dessen Söhne Händler wurden. Harso wird – wie erwähnt – durch Yaape-Schmiede und temporär von Duro und Male her versorgt. Ebenfalls ausgestorben ist das Handwerk in Sahana (Gorrose) mit der Bonkorro-Schmiedelineage. In Gorrose in Garagama arbeitet z. Zt. ein Schmied aus Duro. Gaba, Gergere und Gawwada werden ebenfalls temporär von Schmieden aufgesucht. Es soll hier früher auch ansässige Schmiede gegeben haben, über die aber nichts mehr bekannt ist. Auch in Kolme soll es Schmiede geben.

Abb. 3: Schmiedebewegungen



nur sechzig Haushalte, doch wird hier weit mehr als sonst über die ethnische Gruppe hinaus exportiert. Der Ausgleich in der Versorgung wird dadurch gewährleistet, daß jeder Schmied üblicherweise an mehreren Marktorten seine Produkte anbietet. Man sollte den Zahlenangaben jedoch keinen allzu hohen Stellenwert beimessen. Fluktuation und unterschiedliche Produktivität einzelner Schmiede verbieten es, sie als »Meßwerte« anzusehen. Weit wichtiger als solche Zahlen ist für den wirtschaftlichen Sektor die durch eigene Beobachtungen und Befragungen von Handwerkern und Bauern erhärtete Feststellung, daß es weder zu Engpässen in der Distribution kam, noch daß die aktiven Schmiede gegenwärtig unter Arbeitsmangel leiden. Für die gesellschaftliche Situation der Schmiede ist es freilich nicht unerheblich, daß ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung unter einem Prozent beträgt. Zählt man aber jene Familien hinzu, die während des Untersuchungszeitraums zwar nicht schmiedeten, aber zur Schmiedegruppe gehören und damit potentielle Schmiede sind, selbst wenn sie Handel trieben oder webten (was ja auch traditionsgemäß in ihren Tätigkeitsbereich fällt), erhöht sich ihr Bevölkerungsanteil auf etwa zwei Prozent.

1.2 Schmiedetechnik

An eisenverarbeitenden Methoden werden in der Burji-Konso-Gruppe ausschließlich Schmiedetechniken angewendet. Beim Schmieden wird die Form eines Metallgegenstandes im *festen* Zustand verändert. Handelt es sich um Stahl (d. h. schmiedbares Eisen), muß das zu bearbeitende Werkstück vorher auf eine Temperatur zwischen 750 und 1100 °C erhitzt werden. Das Metall ist dann kirschrot bis hellgelb glühend und läßt sich nunmehr unter Schlageinwirkung strecken, stauchen, biegen oder zerteilen.¹⁸ Anders als beim Gießen, das vielfältige Varianten zuläßt, sind beim Schmieden ausschließlich solche Formgebungen möglich, die sich mit den genannten Arbeitsgängen erzielen lassen.¹⁹ Komplizierte Formen können unter Umständen durch Verschweißen mehrerer Einzelteile hergestellt werden (siehe unten). Während des Schmiedens muß das Werkstück wegen der raschen Abkühlung des Stahls ständig von neuem erhitzt werden. Unterdessen ist es vor Oxydation durch den Luftsauerstoff zu schützen. Erhitzen und Oxydationsschutz erfolgen durch Einbettung in Holzkohlenglut. Holzkohle (das ist »entgastes« Holz) ist notwendig, um unerwünschte chemische Reaktionen, wie sie bei Verwendung von frischem Holz entstehen, zu vermeiden (vgl. Amborn 1976 a: 9f.).

Aus diesen Grundvoraussetzungen des Schmiedens, die physikalisch und chemisch determiniert sind, ergibt sich, daß zum Schmieden folgende Bedingungen erfüllt sein müssen: 1. Es muß die Möglichkeit zum ausreichenden Erhitzen des

18 Lediglich bei relativ dünnen Teilen (z. B. Draht) kann eine Formveränderung auch ohne Erhitzen erfolgen.

19 Unter den gegebenen Voraussetzungen ist nur das Schmieden und nicht das Gießen des Stahls möglich, was übrigens nicht nur eine Frage der Temperatur ist (vgl. Amborn 1976a, Kap. 1).

Ausgangsmaterials bestehen. 2. Die Druckausübung auf das Metall muß steuerbar sein. Dies setzt eine feste Auflage voraus sowie einen Gegenstand, mittels dessen Druck übertragbar ist, und ein Gerät, das ein glühendes Werkstück in die gewünschte Position bringt. Diese Bedingungen gelten für den afrikanischen Schmied genauso wie für den Ingenieur eines Industriebetriebs.

Das Rohmaterial zum Schmieden mußte schon immer eingeführt werden, da es innerhalb der Siedlungsgebiete keine Eisenerzvorkommen gibt bzw. keine Lagerstätten bekannt sind. Früher bezog man Luppenstahl in Form rechteckiger Barren aus dem Gamo-Hochland im Norden, über die Borana im Süden oder von Somalihändlern, die bis Burji kamen. Daneben kam Rohstahl aus Dime, dem letzten bis in unsere Tage hinein bestehenden autochthonen Verhüttungszentrum in Südäthiopien (vgl. Haberland 1959 a: 252 ff.; Haberland 1961: 194 ff.; Todd 1985 passim). Die alten Schmiede in Keera wußten über den Eisenverhüttungsprozeß Bescheid, obwohl sie ihn nie beobachtet haben. »Das Roheisen kam aus der Richtung von Jimma. Dort gibt es eine besondere Art von Erde. Sie geben sie in starke Glut, die mit mehreren großen Gebläsen angefacht wird. So schmelzen sie das Eisen. Das geschmolzene Eisen sieht aus wie Brot.« Über den Dime-Stahl konnte ich nichts mehr in Erfahrung bringen, doch berichten Haberland und Straube vom Anfang der fünfziger Jahre, daß er »in Form einer rohen keilförmigen Axt«, also als Halbzeug, bis nach Konso und Burji verhandelt wurde.²⁰ Die rechteckige Barrenform (in Duro: *inayta*) aus dem Gamo-Hochland wird noch als Grabbeigabe für die Lineage-Ältesten benötigt. Heutzutage wird, wie allgemein in Afrika üblich, von den einheimischen Schmieden hauptsächlich Alteisen verwendet. Allerdings erwerben sie Schrott keineswegs willkürlich. Die Schmiede kaufen nur solchen Stahl, dessen Qualität sie abschätzen können. In Frage kommen dabei vor allem Eisenstangen, wie sie zu militärischen Zwecken für Drahtverhaue verwendet wurden, Feldbahnschienen und neue Moniereisenstangen von 3 cm Durchmesser. Alte Blattfedern von Autos – also hochwertiger Stahl – werden bevorzugt zu Flachbeilen und Meißeln umgeschmiedet.²¹ Neben Stahl verwenden die Schmiede auch Buntmetalle und neuerdings Aluminium. Beides wird hauptsächlich zu Schmuck verarbeitet. Kupferdraht und Aluminium sind heute in den Läden der Katamas zu kaufen. Früher (und z. T. heute noch) brachten Somalihänd-

20 Haberland 1959a: 250; 1961: 194; Straube, Burji-MS S. 103f.: »Die Somali brachten es (das Roheisen, H. A.) in Form von Eisenstäben (...) auf den Markt (von Burji, H. A.), während das von Konso eingehandelte Eisen die Form einer Kniestielhacke aufwies und die Bezeichnung ›wolamo‹ trug. Die Konso waren aber nur Zwischenhändler und bekamen es ihrerseits über die Hammar und andere Völker des Bako-Hochlandes von Dimē ...« Fast zwanzig Jahre später, im Feldjournal von 1973/4, vermerkt Straube dann allerdings: »Informanten hatten niemals gehört, daß die Konso als Zwischenhändler aus dem Westen ›wolamo‹ genannte hackenförmige Eisenstäbe nach Burji gebracht haben.« Dennoch erscheint die ältere Angabe glaubwürdig, wenn man den generellen Rückgang des Schmiedehandwerks und des Konso-Burji-Handels (wegen der in das Sagan-Tal eingedrungenen Guji) in Betracht zieht, ferner die Tatsache, daß der Export von Dime-Stahl aufgrund des reichlich vorhandenen Schrotteisens seit Jahrzehnten kaum noch lohnend war.

21 Es wird nach Größe und nicht nach Gewicht gekauft. Preisbeispiele für Roheisen (1974): Moniereisen 3 cm Ø, L = 2,5 m = 6 Birr; Stahlstab (Drahtverhau) 1 m = 3 Birr.

ler Kupfer und Messing in Stabform nach Burji.²² In Gegenden, die von den Fernhandelsmärkten weiter entfernt sind, wird das Rohmaterial etwa alle drei Wochen eingekauft. Für die Schmiede von Atano bedeutet dies eine Reise – mit Eseln – von mindestens drei Tagen hin und zurück. Die Schmiede von Yaaype haben es einfacher. Sie nehmen nach jedem Marktbesuch in Gidole jeweils die für einige Tage erforderliche Menge mit nach Hause. Auch die Konso-Schmiede können sich ihr Material relativ einfach, nämlich aus Bakawle, beschaffen. Die Schmiede in Duro kaufen ihr Rohmaterial meist von den Bauern, die es auf dem Bakawle-Markt, wo sie landwirtschaftliche Produkte anbieten, erwerben. Manchmal gehen sie jedoch auch selbst nach Bakawle. Im Normalfall stellt der Schmied das Eisen zur Verfügung. Bei Auftragsarbeiten kann es der Kunde selbst mitbringen. Das Ausgangsmaterial wird dann in der Schmiede zum Endprodukt verarbeitet. Halbzeuge, die von besonderen Spezialisten weitergeschmiedet werden, kennt man nicht mehr.

Die für das Schmieden benötigte Holzkohle stellen die Schmiede meist selbst her. In Duro, seltener in Yaaype, wird sie auch von Händlern oder von »Köhlern« bezogen, wobei die Holzkohleherstellung aber kein eigener Handwerkszweig, sondern eine Nebenbeschäftigung von Bauern oder anderen Handwerkern ist. Für Reparaturarbeiten bringt der Kunde häufig die notwendige Holzkohle selbst mit.²³ Bevorzugte Baumarten für die Herstellung von Holzkohle sind Akazien- und Ficusarten sowie *Juniperus procera*.²⁴ Um an geeignete und ausreichende Baumbestände zu gelangen, sind in Konso, Yaaype und Duro lange Wege ins Tiefland notwendig, während in Atano verwertbare Bäume in unmittelbarer Nähe der Werkstätten wachsen.²⁵

Die Anlage von Meilern für die Holzkohleherstellung ist unbekannt, vielmehr werden in unmittelbarer Nähe der Holzvorkommen etwa 50 cm lange trockene Holzscheite in senkrechter Position dicht zu einem Kegelstumpf zusammengestellt und von innen her angezündet. Die Brenndauer richtet sich nach der Größe des Holzstoßes (sein Durchmesser liegt zwischen einem halben und einem Meter) und

22 Messingstäbe: *lākanta wolanco* (*lāka* »Messing«, *wolanco* »Stab«); Kupferstäbe: *diigilē wolanco*. Die Beschaffung des Rohmaterials (einschließlich von Eisen) war 1974 in Bohe-Burji schwierig.

23 Am 26. 11. 1973 kaufte der Duro-Schmied Atoya von einem Händler für 1 Birr ein Paket Holzkohle von etwa 0,4 Kubikmeter Inhalt; die Holzkohle war in Kuhleder eingepackt und mit einem Graspolster abgedichtet. Der Händler hatte sie von einem darauf spezialisierten Mann erworben (auch in Yaaype wird die Holzkohle in Grasfutter eingebettet). Wird Holz genommen, das auf einem Feldstück gewachsen ist, so kann dessen Eigentümer als Gegenleistung vom Schmied ein Schmiedeprodukt verlangen.

24 Gerne verwendet werden auch der »Taubenbaum« (*Cordia abyssinica*) – ihn bevorzugen die Yaaype-Schmiede –, die Wilde Olive (*Olea chrysophylla*) und *Syzygium guineense*.

25 Dies ist einer der Gründe für die Entstehung des dortigen Schmiedezentrums. In Yaaype stellen die Schmiede trotz der weiten Wege ihre Holzkohle meist selbst her. Mit der Wegezeit dauert die Holzkohleherstellung einen Tag; finden sie gutes Holz in ausreichender Menge, bleiben die Schmiede nötigenfalls aber auch mehrere Tage im Tiefland. Die normale Ausbeute eines Tages ist ein großer Sack (= großer fabrikmäßig hergestellter Getreidesack). Manche gehen mit Familie und Eseln ins Tiefland und können, wenn sie Glück haben, bis zu drei Eselladungen an einem Tag bereiten. Damit kommen sie dann mehr als zwei Wochen aus.

variiert zwischen einer halben und einer Stunde; dann wird vorsichtig aus einer Kalebasse Wasser über das glimmende Holz gesprüht. Später werden die verkohlten Scheite auf eine Granulation von 2 cm gebrochen.

Die jeweils für einen Tag vorgesehene Holzkohlenmenge wird in die Schmiede gebracht und dort gelagert. Aufgrund der Schwierigkeit ihrer Beschaffung bzw. des damit verbundenen Arbeitsaufwandes geht man mit Holzkohle sehr sparsam um. Die Beobachtungen und Angaben über ihren Verbrauch schwanken allerdings beträchtlich, was auch im individuellen Geschick des jeweiligen Schmiedes begründet ist. Bei einem vollen zehnstündigen Arbeitstag liegt der Verbrauch etwa bei 0,3 Kubikmeter.

Die Konso zeichnet ein sorgsamer und sparsamer Umgang mit Materialien jedweder Art aus. So verwundert es nicht, daß die Schmiede von Keera die Holzkohle in ihrer Esse besonders aufmerksam beobachten. Zur besseren Ausnutzung der Glut arbeiten jeweils zwei bis drei Schmiede an einer Esse, ständig ihre Werkstücke in die optimale Lage bringend. Am Rand der Esse wird – was nur in Konso zu beobachten war – die Holzkohle mit einem nassen Wedel immer wieder abgelöscht, um die Glut gleichmäßig zu halten. Bei den kleinsten Arbeitsunterbrechungen von nur wenigen Minuten wird das Feuer eingedämmt.

Die Schmiedewerkstatt – wegen der Brandgefahr außerhalb der Gehöftkomplexe gelegen – ist üblicherweise eine kleine offene Kegeldachhütte von knapp vier Metern Durchmesser und zwei Metern Höhe. Um eine ausreichende Belüftung zu gewährleisten, werden keine Seitenwände aufgeführt; das Dach ruht auf vier (oder mehr) starken Pfosten.²⁶ Im Zentrum der Werkstatt brennt das Schmiedefeu­er in einer flachen, langgestreckten, ca. 15 cm tiefen Grube (*Du pooto*). Es wird, mit Ausnahme von Yaaype, durch ein einfach wirkendes Schlauchgebläse unterhalten (zu den Bezeichnungen der Schmiedegeräte siehe Appendix II). Der Lederteil des Gebläses ist traditionell aus Kuhfell, das von Lederarbeitern einer besonders intensiven Behandlung unterzogen wird. Die Anfertigung selbst erfolgt meist durch den Schmied. Am unteren Ende ist eine Gebläseaustrittsdrüse – aus Antilopenhorn oder einem Eisenohr – angebracht. Sie mündet in einen Düsenstein, der das Schmiedefeu­er an einer Seite abgrenzt (s. Abb. 4).²⁷

26 Schmiedewerkstatt: *Du mane sipilho, mane cupata; Duro tigtetumay; Bu tumaanoo*. Im spärlich besiedelten Atano arbeiten die Schmiede allerdings in alten, nicht mehr als Wohnhäusern benutzten Hütten. Meist ist deren Dach defekt, doch wird bei starkem Regen sowieso nicht gearbeitet. Die Werkstattform in Yaaype variiert stark. Zwar überwiegt der beschriebene Typ, daneben kommen aber Giebeldachhütten und Gebäude mit einem einfachen schrägen Flachdach vor. Auch befinden sich die Schmiedehütten oft unmittelbar neben dem Gehöft, da in dem feuchten Hochland die Brandgefahr geringer ist. In Keera ist die Schmiedehütte rechteckig, mit gemauerter Rückwand und Flachdach.

27 Das Gebläseleder wird länger in Rizinussud gelegt und gewalkt als andere Häute. Auch das fertige Gebläse muß, um es geschmeidig zu halten, öfter mit Rizinus nachbehandelt werden (vgl. unten auch Lederbearbeitung). Damit der Rizinussud schneller einwirken kann, hat z. B. Worku von Gollango die Haarseite seines Gebläses innen liegen. Er hat auch den Blasebalg quer und nicht wie sonst häufig üblich längs angeordnet (Abmessungen H = 36 cm, L = 80 cm). Auf diese Weise kann er bei gleichem Volumen schneller arbeiten. Allerdings ist das Gebläse nur mit größerem Kraftaufwand zu bedienen. Deshalb ist man in Duro – seit der Benutzung von Ziegenleder als Tragfell – zu kleineren (H = 40 cm), senkrecht stehenden Gebläsen aus geschmeidigem Ziegenleder übergegangen, weil sie für die Frauen der Schmiede

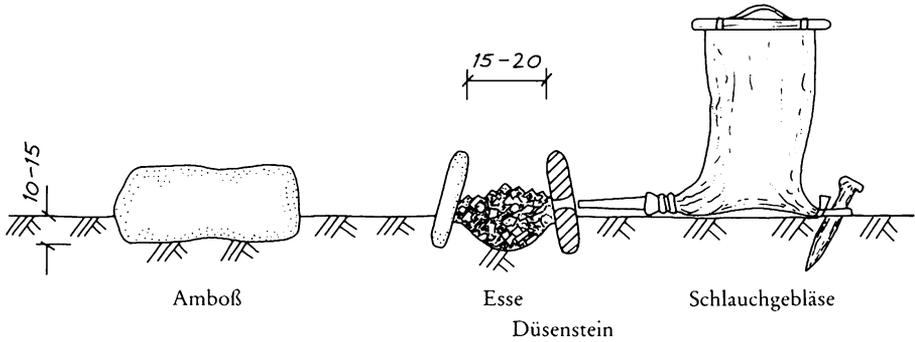


Abb. 4: Duro Schmiede

In Yaaype verwendet man paarweise wirkende Schlauchgebläse, was möglicherweise auf einen Einfluß aus dem Gamo-Hochland zurückgeht. Da dieses Doppelgebläse mit beiden Händen bedient werden muß, ist immer ein Gehilfe (z. B. der Sohn des Schmieds) notwendig. Auch in den übrigen Gebieten arbeiten erfolgreiche Schmiede mit Gehilfen, die früher ebenso der Hawdo-Gruppe angehören mußten. Bei schwierigen Arbeiten übernimmt der Schmied oft selbst das Blasebalgen. In Duro betätigt häufig die Frau des Schmiedes das Gebläse, in Atano ist dagegen jegliche Mitarbeit von Frauen in der Schmiede verboten (Frauen dürfen zwar in die Schmiede, aber dort nichts arbeiten; dessen ungeachtet ließ ein alter Schmied das Gebläse manchmal von seiner Tochter bedienen). Geschmiedet wird innerhalb der Werkstatt auf einem Steinamboß. Die Feinbearbeitung von Schneiden erfolgt jedoch auf einem Eisenamboß, für den z. B. ein Stück alte Eisenbahnschiene genügt. In Yaaype und gelegentlich auch in anderen Gebieten befindet sich vor der Schmiede ein zweiter großer Amboßstein (ca. 80 cm Ø) für Abschrotarbeiten am Rohmaterial. Früher waren stiellose Steinhämmer in Gebrauch. Bei schweren Arbeiten wurden sie senkrecht geführt, bei leichten als Schlägel benutzt. Spätestens seit der italienischen Besetzung hat sich der europäische Stielhammer durchgesetzt, von denen jeder Schmied mehrere in verschiedenen Größen besitzt.²⁸

leichter zu bedienen sind. Vor allem läßt sich schneller damit arbeiten, was eine gleichmäßigere Luftzufuhr bedeutet. Die Arbeitsgeschwindigkeit beträgt im Durchschnitt zwei Arbeitshübe pro Sekunde. An allen Gebläsen sind oben Stäbe mit Bedienungsschlaufen zum besseren Öffnen und Schließen angebracht. Die Schmiede von Keera verwenden ein ca. 1 m hohes Schlauchgebläse, mit dem sich sieben bis acht Hübe in 10 Sekunden erzielen lassen. Der in Murto arbeitende Male-Schmied benutzt das jenseits des Dullay gebräuchliche Membrangebläse (zu Aufbau und Funktion der afrikanischen Gebläse vgl. Amborn 1976a, Kap. 1.214). Der genannte Düsenstein (Abmessungen ca. 30/15/4 cm) ist aus einer Specksteinart, die z. B. in Gorrose gefunden wird. Er kann bei sorgfältiger Behandlung bis zu fünf Jahren benutzt werden. Die Düsenöffnung wird mit einer Speerspitze gebohrt. 28 Als Material für den Steinhammer und den Steinamboß kommen in Flußläufen abgeschliffene Granitbrocken in Betracht. Geeignete Steine sind zwar nicht häufig, sind aber doch im Gebiet aller Ethnien vorhanden. Der große Amboß wird häufig mit Hilfe anderer Steine in den Boden getrieben und mit Holzpflocken fixiert. Neben diesem Amboß findet man auch zwei kleinere, etwa kopfgroße Amboßsteine, die aneinander geschoben sind. Die zwischen ihnen entstehende Vertiefung dient als »Gesenk« bei der Anfertigung von Tüllenbeilen.

Schwere Stielhämmer und die ebenfalls benutzte Schlichtfeile werden immer gekauft, während der Schmied kleine Hämmer, genietete Feuerzangen, Abschrotmeißel und gelegentlich sogar Schrotfeilen selber herstellt. Die Nietzange geht nach Aussage der Schmiede ebenfalls auf europäischen Einfluß zurück. Sie scheint auch tatsächlich noch nicht lange gebräuchlich zu sein, denn einige Schmiede sind noch sehr geschickt im Umgang mit der alten Rindenzange. Diese besteht aus einem ca. 2 cm dicken, nicht zu trockenen Rindenstreifen, der zusammengeknickt wie eine große Pinzette wirkt (in Yaape aus der Rinde einer Hochlandakazienspezies). Weitere Arbeitsgeräte sind Schleifsteine, kleine Kohlschaufeln und Dorne zur Endausformung der Beiltüllen sowie Löschwedel.²⁹ Ein kleiner Härtetrog aus Ton, Holz oder Stein und eine Reihe weiterer Geräte zur Aufbewahrung des Schweißbreis, kleiner Metallteile etc. vervollständigen das Inventar.

Die zur Ausformung der einzelnen Objekte jeweils notwendige Schmiedetemperatur wird gut beherrscht. Fehler durch Überhitzung von Eisen oder Kaltsprödbrech treten nur bei Ablenkung von der Schmiedearbeit auf (z. B. durch mich) und sind gewöhnlich seltener als bei europäischen Schmieden. Individuelle Unterschiede kommen freilich vor; so sind etwa Schmiede, die als erfolgreich angesehen werden, auch für mich wegen ihrer absolut sicheren Temperaturführung erkennbar gewesen. Als Schutz vor Überhitzung und Entkohlung wird bei Bedarf etwas Sand vom Werkstattboden (der reich an Silizium, Eisenoxyd und Kohlenstoff ist) auf das zu erhitzende Werkstück gestreut.³⁰

Neben dem Formschmieden wird auch das Feuerschweißen (Du *huyees*– Bu *finiin*–) beherrscht. Vor der Benutzung von Industriestahl verstanden es die Schmiede, Luppenstähle mit unterschiedlichem Kohlenstoffgehalt (was verschiedenen Härtegraden entspricht) zu verschweißen und damit Waffen und Geräte von hoher Elastizität herzustellen. (Wenn auch nicht direkt vergleichbar, sei in diesem Zusammenhang an die in ähnlicher Technik hergestellten Damaszenerklingen erinnert.) Heute wird das Schweißen in erster Linie für Verbindungen an den Pflugzwingen angewendet³¹ sowie für die Behebung von Schmiedefehlern und bei

29 Alle aktiven Schmiede verfügen über mehrere Werkzeuge. Etwas karg waren von den aufgesuchten Schmieden nur die von Atano ausgestattet. Der übliche Werkzeugsatz besteht aus:

- zwei bis drei Steinambossen; in einem kleinen Stahlamboß (Schrotteil);
- vier bis fünf Hämmern unterschiedlichen Gewichts und unterschiedlicher Form;
- zwei Feuerzangen (Rindenzangen werden bei Bedarf geholt. Die Rinde muß frisch sein);
- zwei bis drei Meißeln unterschiedlicher Größe;
- einer Schlichtfeile.

Seltener sind: Schlägelhammer, Bohrer, kleiner Meißel zum Anbringen von Verzierungen.

30 Schmiedbares Eisen (d. h. Stahl) ist kein chemisch reines Metall, sondern eine Legierung aus Fe und C als den wichtigsten Bestandteilen; zu den metallurgischen Grundlagen der Eisenbearbeitung siehe Amborn 1976 a, Kap. 1.

31 Pflugzwinge: ringförmig gebogenes Flacheisen, das von der Berührungsstelle an nach außen in Achsrichtung (auf Ringebeine) verläuft und am Ende einen Haken bildet. Die Zwingen werden über die Tülle der Pflugschar geschoben und dient als Verbindungselement der verschiedenen Teile des Pflugs. Als leicht verfügbare Abbildung vgl. das äthiopische Nationalembem.

Reparaturarbeiten.³² Die sehr selten hergestellten Zeremonialspeere müssen traditionsgemäß immer aus verschweißtem Stahl gefertigt sein.

Beim Feuerschweißen werden Stücke der gleichen Materialart unter Anwendung von Druck und Hitze verbunden. Hierzu wird Stahl auf über 900° erhitzt und zusammengehämmert. An metallisch reinen Flächen wachsen dadurch die Kristalle vorher getrennter Teile zusammen. (Geeignet ist das Verfahren nur, wenn sich die Einzelteile gleichem Druck und gleicher Temperatur aussetzen lassen.) Zur Vermeidung von Oxydation an der Schweißstelle verwendet man Schweißpulver (vgl. Amborn 1976 a: 45f.), hier zerriebene Termitenerde, die, in der Regel in Wasser gelöst, als dünner Brei auf die Schweißflächen gestrichen wird. Anschließend umgibt man (als Schutz gegen Sauerstoffzutritt) die zusammengelegten Teile mit diesem Brei und legt das Ganze in die Esse. Der Schmied beobachtet nun sehr genau die Glutfarbe des Schweißpakets und fügt nötigenfalls noch etwas Sand vom Hüttenboden hinzu. Sobald die richtige Temperatur erreicht ist, spuckt der Schmied auf den Amboß, packt das Paket mit der Zange und schlägt mit einem einzigen kräftigen Schlag die Stahlteile unter explosionsartigem Verdampfen des Speichels zusammen. Zunder (oxydierte Eisenpartikel) und Bestandteile des Schweißpulvers werden bis zu drei Meter weit weggeschleudert. Es kommt also zu einer extremen Funkenbildung. Das Paket wird sofort wieder ins Feuer gegeben und der Vorgang so lange wiederholt, bis die Verbindung zufriedenstellend ausgefallen ist. Zum Spucken erklärte mir Atoya, es geschehe, »damit das Stück wie gekauter Brei wird«. Diese Aussage gibt sehr schön die Funktion des Schweißens wieder, aber ob sie die einzig richtige (bzw. anerkannte) ist, sei dahingestellt. Andere Erklärungen dafür waren: »Weil's so schön knallt« oder »Um die Leute zu erschrecken« bzw. »Damit die Frau weiß, daß sie sich (zum Beischlaf) bereit machen soll«. Von Seiten der Bauern war auch zu hören, daß die Schmiede sich damit wichtig machen wollten.

Zweifellos ist das Schmieden auch mit sexueller Symbolik verbunden, die hier aber eher individuellen als normativen – wie in anderen Teilen Afrikas – Ausdruck findet (vgl. Amborn 1976 a: 30f.). Erkennbar, wenn auch nur schwach ausgeprägt ist eine Beziehung zu Fruchtbarkeit und Regen. Die Assoziation der Explosion beim Schweißen mit Blitz und Donner wird durchaus bestätigt. (Ich bin mir allerdings unsicher, inwieweit ich dies »herbeigefragt« habe. Doch scheint eine solche Vorstellung neben anderen wahrscheinlich vorhanden.) Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß die Schmiede der Hole-Lineage (in Yaaype), deren Gründer mit Hammer und übernatürlicher Kraft (*had'a*) ausgestattet geboren wurde, einen Teil dieser Kraft dem Daama der Diraša überließen. Letzterer hat unter den Priesterhäuptlingen der Burji-Konso-Gruppe die größte Macht über den Regen. Auf die wichtige Rolle der Hawdo während der Regenzeremonien der Dullay ist weiter unten noch genauer einzugehen. Beziehungen Schmied-Eisen-

32 Karsten (1972: 37) behauptet vom südäthiopischen Schmied generell: »He always avoids welding two pieces because, on account of the moderate temperature and due to the oxidized surfaces, the amalgamation would not be perfect.« Können in Südäthiopien nur die Schmiede der Burji-Konso-Gruppe schweißen oder beruht die Aussage Karstens auf mangelhafter Beobachtung?

Regen sind in Afrika nicht außergewöhnlich, wie z. B. W. Petermann (1985: 251 ff.) für Ost- und Südafrika gezeigt hat. Allerdings fungiert der Schmied auch dort selten selbst als »Regenmacher«.

Das Segnen durch Speien spielt in den religiösen Vorstellungen eine bedeutsame Rolle. Auch der Schmied segnet die Schmiedeprodukte, bevor er sie seinem Kunden übergibt, durch Speien. Da nun gerade gewisse Zeremonialgeräte aus Schweißlagen zusammengesetzt sein müssen, ist es durchaus möglich, daß dem oben erwähnten Spucken auf den Amboß eine kultische Handlung zugrunde liegt. Daß Schmied und Zuschauer immer großen Spaß an der Sache haben, tut dem keinen Abbruch.

Technisch gesehen mag das Spucken auch seine Wirkung haben. Durch die Wasserdampfexplosion entsteht eine Druckwelle, die der Krafrichtung des Hammerschlags entgegengesetzt ist, so daß der Gesamtschweißdruck erhöht wird. Außerdem schleudert die Explosionswelle oxydierte Eisenteilchen (die ja einer Verbindung entgegenwirken) zumindest am Rand vom Schweißstück weg. Diese Interpretation fiele wieder mit dem Bild Atoyas vom »gekauten Brei« zusammen.

Auch Vergütungstechniken kommen zur Anwendung. Bei schneidenden Geräten werden die Arbeitsflächen einer Härtung durch Abschrecken in Wasser unterzogen. Auf die Beherrschung der Härtetechnik in der Burji-Konso-Gruppe sei hier mit Nachdruck hingewiesen. Sie stellt nämlich einen wichtigen Gradmesser für die Güte von Schmiedewerkzeugen und für das Niveau metallurgischer Erfahrungen und Kenntnisse dar, der aber von den Feldforschern meist nicht beachtet wird.³³ Ist ein Werkstück – z. B. eine Beilklinge – fertig geschmiedet, wird es nochmals in die Esse gelegt, auf Kirschtrotglut erhitzt und daraufhin schnell mehrere Male hintereinander an der Schneidenseite zwei bis vier Zentimeter tief ins Wasser getaucht, bis zu fünf Minuten lang. An der Farbe des Metalls, am Klang beim Anschlagen gegen den Amboß und an der Schneidefähigkeit wird die Härtung geprüft. Falls der Schmied nicht zufrieden ist, wiederholt er den Härtevorgang.³⁴ Selbst zusätzliche Härtemittel sind gebräuchlich. Es handelt sich dabei um auf Kieselgröße (ca. 8 Kubikmillimeter) gebrochene, schwach salzhaltige Gesteine, die eine Homogenisierung und bessere Steuerbarkeit des Härtevorgangs bewirken. Jeden Tag wird in einem kleinen Holz- oder Steintrog eine Lösung aus Wasser und einer Handvoll Kiesel angesetzt. Obwohl jeder Schmied solche Steine benutzt – »ohne die das Eisen nicht hart werden kann« –, wird diese Technik doch ängstlich als Geheimnis gehütet, besonders Schmieden benachbarter Regionen

33 Durch Abschrecken in Wasser kann die natürliche Härte des Stahls (unter bestimmten Umständen) wesentlich gesteigert werden. In unserem Fall kommt es zu Oberflächenhärtung. Jegliche Art von Abkühlung im Wasser entspricht jedoch keineswegs einer Härtung. Wenn z. B. die Schmiede die bereits etwas abgekühlten Stücke noch einmal ins Wasser legen, so geschieht dies nur deshalb, damit sich ihre Kunden nicht die Finger verbrennen. In den ethnographischen Quellen wird gelegentlich davon berichtet, daß Werkstücke *während* des Schmiedens abgeschreckt werden. Dies dient dann nicht der Härtung, sondern lediglich dazu, bei der Verarbeitung von Luppenstahl die Holzkohle und Schlacke auszubringen (zum Schweißen und Härten vgl. Amborn 1976 a, Kap. 1.3).

34 Es wird bewußt nur die Schneide gehärtet. Richtig bemerkten die Schmiede: »Kommt das ganze Beil ins Wasser, dann bricht es. So aber wird es fest und stark.«

gegenüber. Freilich wissen die Schmiede, daß sie alle letztlich die gleiche Technik anwenden, da sie aber ihre spezielle Härtetechnik (z. B. die Konzentration der Lösung) nicht preisgeben wollen, tun sie vor anderen so, als kühlen sie das Eisen nur etwas ab. Trotzdem erzählte mir Baša von Atano, ein anerkannt guter Schmied, zweimal folgende Geschichte, darin einmal sein Vater, einmal er selbst der Held war: Vor einigen Jahren ging er nach Male und gab sich dort als Baumwollhändler aus. Wie andere ging er auch, um mit dem Schmied zu plaudern, ohne diesem freilich zu sagen, daß er selbst ein Schmied sei. Er sah dem anderen beim Härten zu und fragte recht naiv, was er denn da so treibe, wenn er das Eisen zu den Steinen ins Wasser lege. Er war beeindruckt, als er zur Antwort bekam: »Ich mache es hart.« Baša stahl sich einige Steine als Muster, ging nach Atano, suchte dort die gleiche Steinart und begann mit Härteversuchen. Von ihm haben es dann die Duro-Schmiede abgeschaut. In Duro – wo Baša übrigens ein geschätzter Mann war – hat man herzlich gelacht, als ich die Geschichte wiedergab.

Ich fand in der Tat bestätigt, daß mit der Lösung experimentiert wird. Einige Schmiede setzen z. B. Termitenerde zu und/oder Salz bzw. ölhaltige zerstoßene Pflanzenteile. Andere machten Versuche mit Kochsalzlösungen, aber »der Stahl wurde zu hart«. Wieder andere benutzten angeblich nur Kochsalz.³⁵ Jedenfalls kann man hieran erkennen, daß sich die südäthiopischen Schmiede keinesfalls sklavisch an ihre tradierten Techniken halten, sondern diese Kenntnisse experimentell erweitern.

Alle Schmiede (Baša übrigens eingeschlossen) waren sich einig, daß es sich beim Schweißen und Härten um uralte Techniken handelt, während sie andererseits freimütig erklärten, der handlichere Stielhammer sei nicht bei ihnen entwickelt worden.

Neben der Eisenbearbeitung beherrschen die Schmiede auch das Gießen und Verarbeiten von Buntmetallen für Schmuckstücke und Würdezeichen. Seit dem Aufkommen von dickem Aluminium- oder Kupferdraht, mit dem auch geschickte Bauern hantieren, ging die Nachfrage diesbezüglich allerdings stark zurück. Alle Schmiede besaßen aber die notwendigen Geräte: eine offene Herdform aus Speckstein mit zwei Rillen, die die Rohform für Arm- oder Fußringe abgaben, sowie kleine, etwa zehn Zentimeter hohe Steintiegel, in denen das Metall geschmolzen wurde. Die geraden gegossenen Stangen werden vorsichtig in die passende Form gebogen und mit Kerb- und Ritzmustern verziert. Bestimmte Typen solcher Ringe galten früher als Wertmesser.

Die Schmiede von Keera beherrschen außerdem das Wachsausschmelzverfahren. Es wird für die Anfertigung des *xalaša*, eines auf der Stirn getragenen Würdezeichens, angewandt. Bei dieser Gußmethode fertigt der Schmied ein Wachsmo-
dell an, umgibt es mit Lehm und schmilzt dann das Wachs aus der Form wieder heraus.³⁶

35 Einige der wenig appetitlichen Härteflüssigkeiten, die ich probierte, waren spürbar salzhaltig, andere nicht.

36 An dieser Stelle soll ein bloßer Hinweis auf das Wachsausschmelzverfahren – fälschlich auch »Guß in verlorener Form« genannt – genügen. Es führte zu weit vom Thema ab, hier auf die kontroverse Auffassung zur Herstellungstechnik und Bedeutung des *xalaša* einzugehen. Dies wird an anderer Stelle

Die Schmiede fertigen auch die Griffe von Messern, Dolchen und Ahlen an. Bei Ahlen und gewöhnlichen Messern sind sie aus Holz, bei Dolchen bestehen sie aus übereinander angeordneten Scheiben von Knochen, Horn, Krokodilzähnen, Elfenbein oder Rhinozeroshorn. Manchmal wechseln diese lagenweise mit Metallplättchen ab. Hölzerne Griffe dienen beim Feinschmieden zugleich als Handhabe. Der Schmied bohrt die glühende Angel in den Griff und kann nun das Werkstück sicherer halten als mit der Zange.

Unter den Schmieden kommt es auch zu einer gewissen *inneren* Arbeitsteilung, die jedoch nur schwach ausgeprägt ist. Haus- und Gartenarbeit besorgen die Frauen. Haben die Schmiede Felder, helfen dort gelegentlich auch die Männer. Vieh wird, so weit nicht bei anderen in Pflege, wie bei den Bauern von den Kindern gehütet. Letztere werden jedoch eher in der Schmiede zur Bedienung des Blasebals benötigt. Manchmal übernehmen die Jungen bereits einzelne Arbeitsgänge beim Schmieden (aber noch nicht die Fertigstellung). Dort wo Frauen in der Schmiede zugelassen sind, übernimmt, falls kein Sohn helfen kann, die Frau des Schmiedes das Gebläse. Eventuell stellt der Schmied, wie gesagt, auch einen Helfer hierfür an. Schmiedefrauen überfeilen und schleifen gelegentlich auch Messer und Speerspitzen. Man schätzt es, wenn eine Schmiedefrau geschickt im Herstellen von Holzkohle ist. Erfolgreiche Schmiede kaufen diese von Spezialisten (s. o.), denen sie vertrauen, nur geeignetes Holz verwendet zu haben. Regeln gibt es für die Aufgabenteilung innerhalb des Schmiedebereichs nicht. Sie richtet sich nach familiären Möglichkeiten und nach der wirtschaftlichen Lage des einzelnen Schmieds. Üblich ist allerdings, daß die Schmiedefrau die Produkte auf dem Markt verkauft (siehe unten Kap. III 1.6).

1.3 Schmiedeprodukte

Trotz einfacher Arbeitsgeräte und Produktionsmethoden erzielen die Schmiede der Burji-Konso-Gruppe eine sehr hohe Qualität der Produkte, die sich ihrer Verwendung nach in folgende Gruppen gliedern lassen:³⁷

erfolgen. (In Keera durfte ich als Auftraggeber bei der sonst geheimgehaltenen Anfertigung eines *xalaša* während aller Arbeitsschritte anwesend sein.)

37 Eine ausführliche Auflistung der Produkte, ihrer »vernakularen« Bezeichnungen und ihrer Preise findet sich im Anhang (Appendix II). Aus finanziellen Gründen mußte auf Abbildungen verzichtet werden (das gleiche gilt für Töpfer- und Lederprodukte sowie Textilien). Wichtige hier genannte Objekte finden sich auch bei Karsten (1972). Auf den Seiten 33–36 bietet er eine knappe, aber recht informative Beschreibung verschiedener Schmiedeprodukte aus Südäthiopien mit Angaben über Funktion, Form und Abmessungen. Von geringfügigen Abweichungen abgesehen entsprechen die Produkte den in der vorliegenden Arbeit behandelten (Karstens Untersuchungen bezogen Konso, Burji und Diraša mit ein). Die Abbildungen (plate 1–4) sind allerdings weniger aufschlußreich. Abbildungen von vergleichbaren Objekten (z. T. auch der Burji-Konso-Gruppe) finden sich bei Jensen 1959, Abb. 30: 5, 6, 7 (letzteres Tsamakko); Abb. 32: 5, 6, 9; Abb. 33: 1–5, 7; Abb. 36: 6; Abb. 37: 4 (Tsamakko); Haberland 1963 (Borana), Abb. 14: 1–4, 6; Abb. 15: 8–11 (wahrscheinlich zum großen Teil von Konso- oder Burji-Schmieden; vgl. auch *ibid.*, S. 141).

Landwirtschaftliche Geräte

Verschiedene Typen von Grabstockspitzen (für ein- oder zweizinkige Hacken) mit Tülle (z. T. bis 50 cm lang), Hackenblättern, Jät- und Erntesicheln, Beilklingen sowie verschiedene Erntemesser, Messer für die Ensetebereitung und Pflugschar mit Zwinge.

Kriegs- und Jagdwaffen

Verschiedene Typen von Pfeilspitzen (auch Brandpfeile)³⁸, Speer- und Lanzenblätter, Speerzwinge, Speerschuh, Speerverzierungen, Schwert³⁹, Dolch, Fleischmesser, Genitalienschneidemesser.

Chirurgische Instrumente

Zange, Nabelschnurmesser, Pinzette, Dornnadel.

Schmuck

Armreifen (Handgelenk und Oberarm), Fußreifen, Finger- und Zehenringe, Ohrschmuck; Fußglöckchen in Keera.

Zeremonialgeräte

Zeremonialglocken, mehrzinkige Zeremonialspeere; auch die Speerinsignie der Priesterhäuptlinge⁴⁰ und deren Armreifinsignie werden von den Schmieden hergestellt; Stirnschmuck (Würdezeichen). Nur für den Daama von Diraša: Metallsandalen, Kopfreif für Leiche.

Arbeitsgeräte der Schmiede

Feuerzange, Abschrotmeißel, Ornamentiermeißel, Feuerhaken und ggf. Bohrer sowie leichte Stielhämmer (unter 500 g) werden selbst hergestellt, in Keera sogar Schrubbfleien. Schwere Stielhämmer und Schlichtfeilen sind Industriewaren.

Sonstige Objekte

Kuhglocken, Baumwollentkerner, kleine Zangen, Gürtelschnallen. Die in Afrika weit verbreitete Technik des Drahtziehens wird im Untersuchungsgebiet nicht ausgeübt.

Die meisten Produkte sind seit altersher gebräuchlich. Neueinführungen seit dem Beginn unseres Jahrhunderts sind Pflugschar mit -zwinge, die kleine Teffsichel (durch die Amhara); der Fleischmessertyp mit breitem Rücken (zum Aufschlagen der Markknochen) kam aus Male; Nietzange und Pinzette sollen während der

38 Im Krieg Gollango gegen Garagama wurden während der Regierungszeit des Priesterhäuptlings Hinmalle von Garagama von dem Gollango-Schmied Kade dreizackige eiserne Brandpfeile mit Widerhaken hergestellt und direkt an der Kampflinie am Rubaya-Fluß auf Gelbglut erhitzt. Die Gollango schossen damit auf das Gisolte-Haus in Garagama, das in Flammen aufging. Die Garagama-Krieger flohen, weil sie glaubten, von zwei Seiten angegriffen zu werden.

39 Schwerter von etwa einem Meter Länge wurden von den einheimischen Dullay-Schmieden schon lange vor dem Eindringen der Amhara hergestellt (nicht in Konso und Diraša).

40 Du: *baayanne*, üblicherweise mit dorngeschäftetem Speerblatt (gegenüber dem sonst gebräuchlichen Tüllenspeer). Nach einer Version der Herkunftstradition des Priesterhäuptlings Olle von Gawwada ist dieser Speer ganz aus Eisen. Ähnlich in der Tradition des Daama von Mossiya: Kate (der Priesterhäuptling) kam mit einem Speer in der Hand aus dem Wasser. Dieser spezielle Speer heißt *dumme* (gewöhnliche Speere werden *tora* genannt). Der *dumme* ist ganz aus Eisen und hat ein doppeltes Blatt. Der Schaft und das lang auslaufende spitze untere Ende haben einen runden Querschnitt.

Italienerzeit übernommen worden sein. Pfeilspitzen wurden früher aus Male bezogen. In Duro fertigte sie als erster um das Jahr 1950 der Schmied Busarä nach einem Modell. Besonders starken Veränderungen ist der Schmuck unterworfen. (Man ist geneigt, von »Modeschmuck« zu sprechen.) Die schweren Messingarmreifen sind aus der Mode gekommen, dafür gibt es jetzt viele Varianten von Ohrringen und allerlei Aluminiumschmuck.

1.4 Spezialisierung

Die aufgesuchten Schmiede konnten alle genannten Objekte herstellen. Sie nahmen auch dementsprechende Auftragsarbeiten entgegen. Daneben spezialisierten sich (insbesondere für den Verkauf auf dem Markt) Zentren wie einzelne Handwerker. Die Käufer nehmen oftmals lange Wege auf sich, um bestimmte Gegenstände von einem hierfür berühmten Schmied zu erwerben.

In Atano stellen die Schmiede vorwiegend Pfeilspitzen und flache Beilklingen her. Die drei als Schmiede tätigen Brüder haben sich nahezu gänzlich auf die Anfertigung von Pfeilspitzen verlegt. Ihre Herstellung konzentriert sich gerade an diesem Ort, weil der Priesterhäuptling der benachbarten Gaba – und nur er ist dazu befähigt – das Pfeilgift segnen muß, bevor es benutzt werden kann. Ein anderer Schmied (Baša) ist auf Äxte, Grabstockspitzen und Ensetemesser spezialisiert; daneben produziert er die für Atano bekannten Flachbeilklingen. Wieder ein anderer stellt neben letzteren vor allem Pflugscharen her. Alle Duro-Schmiede sind für ihre Pflugscharen und -zwingen bekannt, wenn auch nur zwei von ihnen sich fast ausschließlich darauf verlegt haben. Einer der dortigen Schmiede gilt als Spezialist für Querbeile, zwei andere fertigen hauptsächlich Messer an.

In Yaape besteht ein großer Bedarf an Hacken, besonders für die dortige Zwiebelkultur. Damit sind die hauptsächlich hergestellten Schmiedeobjekte vorgegeben. Einige Schmiede stellen überwiegend Typen von Spitzhacken, andere breite Hackenblätter her. Ansonsten ist das Angebot wegen des von den unterschiedlichsten Bevölkerungsgruppen frequentierten Gidole-Marktes recht breit gefächert. Ein Schmied, der begehrte Dolche herstellte, versah die Klingen mit Durchbrechungen, die nicht nur als Verzierungen gedacht waren, sondern auch als persönliche Gütezeichen. Einige folgten seinem Beispiel. Besondere Fähigkeiten verlangt die Herstellung der Insignien für den Daama und die Haa'et (Frau des Priesterhäuptlings); dazu gehören u. a. der große Speer mit einem Meter Klingenlänge, Metallsandalen und besondere Schlachtmesser. Sie werden zwar nur selten angefertigt, dennoch gelten gewisse Schmiede aus dem Kreis der Berechtigten (das sind »reine« Hawda aus der Hole-Hauptlineage) hierfür als Spezialisten.

Auch in Konso sind Hacken die Hauptprodukte, insbesondere die Blätter für die schwere Doppelhacke. Die Keera-Schmiede sind außerdem für ihre ausgezeichneten Dolche mit verzierten Griffen berühmt (s. u.). Sie eigneten sich für die Herstellung ein besonderes Geschick an, so daß sie diese ohne Einbußen preisgünstiger verkaufen können als andere Schmiede. Ferner gehören sie zu den wenigen Schmieden, die noch das Gießen der *xalaša* (des zeremoniellen Stirnschmucks)

beherrschen. Eine Schmiedefamilie aus dieser Lineage, die außerhalb von Konso arbeitet, hat sich auf Hufeisen spezialisiert.

1.5 Arbeitsleistung und Arbeitszeit (Saison, Woche, Tag)

Die Zeit, die die Schmiede in ihren Werkstätten zubringen, ist abhängig von der Saison, von der Zeit, die für die Beschaffung von Rohmaterial – Eisen wie Holzkohle – benötigt wird, ferner von Marktbesuchen und schließlich von dem Wunsch nach Ruhepausen.

Die saisonale Arbeitsintensität ist nicht für alle Schmiedezentren gleich. In Yaaype beginnt die Hauptsaison am Anfang der großen Trockenzeit (gegen Ende November). Es ist dies die Erntezeit für die ausgedehnten Tieflandfelder der Diraša, während in der gleichen Zeit im Hochland die Felder vom Unkraut befreit werden müssen und zu bebauende Brachfelder zu roden sind. Ähnlich in Konso: Während der Trockenzeit benötigen die Bauern ständig Hackenblätter für die schwere Doppelhacke, zur Erntezeit dann Sicheln, während in der Regenzeit hauptsächlich Messer, Dolche und Speere verlangt werden. Sind die Felder schon vorbereitet, und der Regen läßt auf sich warten – was in Konso häufig vorkommt –, haben Bauern und Schmiede wenig zu tun.

In Atano und Duro liegt dagegen die Hauptarbeitsperiode für landwirtschaftliche Geräte am Beginn der zweiten Regenzeit (etwa Mitte September) und zieht sich bis in die Regenzeit hinein. Fällt die Regenzeit gut aus, müssen die Atano-Schmiede in der zweiten Hälfte die Produktion drosseln, weil die Holzkohleherstellung schwierig wird. Die Duro-Schmiede dagegen versuchen gerade dann weiterzuarbeiten, da dies die Zeit ist, in der die Hochlandbewohner (des Gardulla-Dobase-Horstes) viele Geräte bei ihnen kaufen und reparieren lassen. Sie lagern die Holzkohle oder beschaffen sie aus dem Tiefland, wo das Land zwischen den Regenzeiten gewöhnlich schneller abtrocknet als im Hochland.⁴¹ Während der ersten Regenzeit bis zum Sprießen der Pflanzen wird relativ wenig gearbeitet.⁴²

Den Jahreszeiten entsprechend wird auch die Arbeitswoche unterschiedlich gestaltet. In der großen Trockenzeit (*oyba*), in Duro eine Zeit mittlerer Arbeitsintensität, ist die Woche in der Regel folgendermaßen eingeteilt:

Montag: hauptsächlich Reparaturarbeiten, die am Samstag von Marktbesuchern bestellt wurden;

Dienstag: Anfertigung neuer Produkte;

Mittwoch: wird nur wenig gearbeitet (halbtags oder gar nicht); der Schmied geht ggf. nach Bakawle, um Eisen zu kaufen;

Donnerstag: Holzkohleherstellung (ganzer Tag);

41 Die Konso-Schmiede, die ihre Holzkohle nur aus dem Tiefland beschaffen können, haben in der Regenzeit diesbezüglich wenig Sorgen.

42 Zum landwirtschaftlichen Arbeitskalender vgl. Amborn et al. 1980: 21f.; Hallpike 1972: 166ff.; Minker 1986: 185ff.

Freitag: intensiver Arbeitstag für neue Produkte für den Deho-Markt in Duro; häufig wird bis in die Nacht hinein gearbeitet;

Samstag: Schmiede fangen sehr früh zu arbeiten an (zwischen 6.30 und 7.00 h); Arbeitsende zwischen 10.00 und 13.00 h; nachmittags zum Markt.

Sonntag: Keine Arbeit; ausgiebige Trinkgelage.

An den zahlreichen Marktorten im Gebiet der Burji-Konso-Gruppe findet üblicherweise einmal wöchentlich ein Markt statt. Der jeweilige Tag ist von Ort zu Ort verschieden, und besonders in zwei angrenzenden Regionen ist niemals am gleichen Tag Markt. So hat z. B. Duro seinen Markt samstags, Dobase dienstags und Gollango montags.⁴³

Am meisten arbeiten die Schmiede an dem Tag, der dem Markttag des von ihnen bevorzugt belieferten Marktortes vorausgeht, und am Vormittag des Markttag selbst. Die Schmiede von Atano arbeiten während der Hauptsaison jeweils vor dem Tošo-Markt (Dobase) drei volle Tage in der Schmiede. Am Morgen des Tošo-Marktes werden Reparaturen ausgeführt, da dann die Bauern auf ihrem Weg zum Markt an den Schmieden vorbeikommen. Die meisten Ruhetage gönnen sich die Duro-Schmiede. Zum Teil hängt dies mit der Nähe der Duro-Katama zusammen, wo es immer etwas zu trinken gibt, zum Teil damit, daß sie früher sonntags arbeiteten, was ihnen aber seit einigen Jahrzehnten wegen der unweit von Kašälle errichteten äthiopischen Kirche untersagt ist.

In Keera wird die Schmiedehütte fast die ganze Woche über gleichmäßig benutzt; von den fünf dort arbeitenden Schmieden sind selten mehr als drei zur gleichen Zeit anwesend.

Im Appendix III sind die Beobachtungen während des Schmiedens in einer Werkstätte von Duro am Vormittag eines Markttag aufgezeichnet. An einem vollen Arbeitstag beginnt der Schmied gewöhnlich zwischen 7.00 und 8.00 h mit der Arbeit, macht etwa um 9.00 h eine kleine »Frühstückspause« und ggf. eine weitere Pause um die Mittagszeit. Er arbeitet dann je nach Saison bis 17.00 h oder bis zur Dämmerung (19.00 h). Manche Handwerker arbeiten an solchen Tagen ohne Pause, aber »es muß dann etwas Gutes zum Trinken da sein«.

Gewöhnlich stellen die Schmiede im Laufe eines Tages unterschiedliche Produkte her (vgl. auch Appendix III). In Atano dagegen konzentriert man sich meist auf ein bestimmtes Produkt pro Tag, z. B. auf schwere Hausicheln (*maac'ire*) oder auf Dolche. Stellt man Dolche her, werden am darauffolgenden Tag die dazugehörigen Griffe gefertigt.

Die Arbeitsleistung der einzelnen Schmiede ist recht unterschiedlich. Besonders leistungsfähige Schmiede sind in der Altersgruppe zwischen 25 und 40 Jahren zu finden. (Der in Appendix III genannte Schmied war etwa 40 Jahre alt.) Sie können an einem vollen Arbeitstag Produkte im Wert von bis zu 16 Birr herstellen (Preisstandard von 1974). Den unter 25jährigen fehlt hierzu meistens noch die Routine. Ein durchaus kräftiger und auch nicht ungeschickter etwa 18jähriger Schmied schaffte an einem Tag nur Stücke für 4 Birr. So viel können auch die

⁴³ Heute stimmen sie mit unseren Wochentagen überein. Früher gab es eine Viertagewoche. Vgl. auch Straube 1963: 161 f. über das Gamo-Hochland. Zum Markt in Konso vgl. Kluckhohn 1968: 416 ff.; Hallpike 1972: 39 f., 171 ff.

älteren Schmiede (über 60) bestenfalls leisten. Der für die verschiedenen Produkte erzielbare Reinerlös variiert ebenfalls stark und entspricht nicht unmittelbar der erforderlichen Arbeitszeit. Am meisten kann man an Pflugscharen verdienen (bis zu 4 Birr). Doch die Bauern verlangen selbst in den Pflugbaugebieten nicht nur Pflugscharen, und für den Pflug müssen die Schmiede auch die Zwinge bereitstellen. An einem Zehnstundentag lassen sich maximal 4 Scharen (*maaraša*) herstellen oder alternativ 8 Zwingen (*wogalla*).⁴⁴ Für die *maaraša* können sie im günstigsten Fall 16 Birr bekommen, für die Zwingen aber nur 8 Birr (für die Preise vgl. Appendix II). Für Reparaturarbeiten kann der Schmied seinen Kunden ebenfalls nicht viel abverlangen.

Es ist schon erwähnt worden, daß der Schmied wegen der Materialbeschaffung nicht seine volle Arbeitszeit zum Schmieden verwenden kann. Nach meinen Beobachtungen liegt der Wert dessen, was ein Schmied wöchentlich auf den Markt zu bringen vermag, maximal bei 25 Birr. Der erzielte Gesamterlös ist freilich etwas höher, da zumindest die laufend anfallenden Reparaturen noch mitzurechnen sind und ggf. auch Auftragsarbeiten. (Hat ein Schmied viele Auftragsarbeiten zu leisten, wird er den Markt nicht in der angegebenen Höhe beliefern.) Sofern überhaupt bei dem starken saisonalen Schwankungen unterworfenen Gewerbe die Annahme eines »Durchschnittswertes« gerechtfertigt ist, schätze ich, daß ein guter Schmied wöchentlich für etwa 16 Birr Produkte verkaufen kann. (Dies entspricht Beobachtungen und Aussagen der Schmiede selbst.) Um den Reinverdienst zu berechnen, muß man hiervon die Ausgaben für das Rohmaterial abziehen. 1974 kostete Rohstahl genau die Hälfte dessen, was der Schmied für seine Fertigprodukte erzielte. (Aus einem Feldbahnschienenstück für 8 Birr wurden Produkte für 16 Birr gefertigt.) Das entspricht auch den Beobachtungen von Karsten (1972: 38). Dieses Verhältnis hatte sich 1981 örtlich für die Schmiede geringfügig (d. h. um wenige Prozent) gebessert.⁴⁵ Schmiede, die Holzkohle kaufen, geben wöchentlich hierfür 1–1,5 Birr aus. Diejenigen, die einen Blasebalger angestellt haben, müssen ihn von ihrem Erlös unterhalten oder bezahlen. Der Lohn liegt etwa bei 0,50 bis 0,75 Birr am Tag. Die Anstellung lohnt sich nur für einen Schmied, der geschickt und kräftig ist. Es muß ihm gelingen, an den Hauptarbeitstagen Produkte für mehr als 6 Birr herzustellen. Selbst gute Schmiede kommen, falls sie Holzkohle kaufen und einen Helfer anstellen, selten über einen wöchentlichen Reinverdienst von 9 Birr.⁴⁶

44 Vier *maaraša* am Tag herzustellen gelingt nur wenigen Schmieden (ich kenne nur drei). An der folgenden Gegenüberstellung der vollen Tagesleistung von drei Schmieden soll die unterschiedliche Produktivität veranschaulicht werden. Schmied A (Atano, ca. 25 Jahre): 5 *maac'ire*, kleinere Reparaturarbeiten – Erlös 5,50 Birr; Schmied B (Duro, ca. 25 Jahre): 6 Querbeile, 2 Äxte, 2 Erntesicheln, Reparaturen: 2 Messer, 3 Sicheln, 3 Querbeile, 2 Äxte – Erlös 11 Birr zuzüglich Jätarbeiten in seinem Garten als Gegenleistung für Reparaturen; Schmied C (Duro): 2 *maaraša*, 1 Speerspitze, Reparaturen von etwa 4 Objekten – Erlös ca. 7 Birr.

45 Ein Beispiel für Schrottanfall: Bei einem geländegängigen Regierungsfahrzeug rechnet man mit einer Lebensdauer von maximal drei Jahren. Die Ersatzteileinfuhr ist limitiert. Andererseits hat sich die Zahl der Regierungsfahrzeuge in Gamo-Gofa zwischen 1974 und 1984 mindestens verdoppelt.

46 Beispiel (auf eine Woche bezogen): Verkauf neuer Produkte (Markt und Auftrag) sowie Reparaturen: 27 Birr. Davon sind abzuziehen: 13,50 Birr für Roheisen, 2 Birr für Holzkohle, 2,25 Birr für Helfer, verbleiben 9,25 Birr.

So viel zur Leistungsfähigkeit und den Verdienstmöglichkeiten der Schmiede. Wie sieht demgegenüber der Bedarf der bäuerlichen Haushalte aus? In Appendix IV sind von einigen erwachsenen und verheirateten Männern aus dem Dullay-Gebiet die Eisengeräte aufgelistet, die sich in ihrem Besitz befinden. Die Aufstellung zeigt, daß diese Haushalte zwar nicht üppig ausgestattet sind, aber von den gebräuchlichen Objekten doch jeweils zumindest ein Stück besitzen. Auch außerhalb der Befragten wurde kein Haushalt gefunden, der nicht irgendein eisernes Bodenbaugerät oder Werkzeuge zum Jäten, Roden oder Ernten benutzt hätte. Auch Messer und Speere sind unabdingbar. Es kann davon ausgegangen werden, daß jeder erwachsene Mann mindestens einmal im Jahr mit Schmieden ins Geschäft kommt, sei es, um etwas in Reparatur zu geben, sei es, um ein neues Instrument zu kaufen. Die von Karsten (1972: 52, Tab. 11) angeführten Beträge über die durchschnittlichen jährlichen Ausgaben für Eisengeräte sind durchaus realistisch. Danach geben am wenigsten die Borana mit 0,94 Birr und am meisten die Bewohner des Gamo-Hochlandes mit 3,79 Birr aus. 2 bis 2,50 Birr wird auch eine Familie in der Burji-Konso-Gruppe jährlich für Eisenwaren auszugeben haben.

1.6 Distribution

Der Großteil der Schmiede beliefert kontinuierlich die örtlichen Märkte. Lediglich sehr gute Schmiede arbeiten vorwiegend auf Bestellung – wobei keine Preisunterschiede bestehen zwischen Verkauf ab Werkstatt und auf dem Markt. Von den Atano-Schmieden beispielsweise wird vorwiegend der Markt von Tošo im Hochland von Dobase beliefert, auf dem sich besonders Ensetemesser und Sicheln absetzen lassen. Was in Tošo nicht verkauft wird, geht auf den Markt von Gollango, der spezialisiert ist auf Speere, Erntemesser und Fleischmesser. Zum Einzugsgebiet des Gollango-Marktes gehören Kerkerte, Gorrose, das südliche Dobase, Dihina und Gawwada.⁴⁷

Der Transport der Waren zum Markt und sehr häufig auch ihr Verkauf erfolgt durch die Schmiedefrauen und gelegentlich durch die Kinder des Schmiedes. Der Schmied folgt meist erst ein oder zwei Stunden später, bringt eventuell noch gerade fertig geschmiedete Stücke mit, beteiligt sich gelegentlich am Verkauf, nimmt vielleicht Aufträge entgegen und genießt vor allem die Unterhaltung beim Hirsebier. Während die Veräußerung von Webwaren, Fleisch und Industrieprodukten ausschließlich den Männern vorbehalten ist, können Schmiede- und Töpfererzeugnisse und Getreide von Männern wie Frauen verkauft werden. Zum Markt mitgenommen werden jeweils zwei bis drei Stücke der gängigen Produkte. Ausge-

47 Wie erwähnt versorgen die Duro-Schmiede vor allem den wichtigen Markt von Deho, das innerhalb der heutigen Amhara-Siedlung Duro liegt. Die Yaaype-Schmiede versorgen den heute bedeutendsten Markt des ganzen Gebietes in Gidole, die von Keera gehen nach Faša und die von Dekatto nach Bakawle und auf den Markt von Purquta. Nach Gawwada, dem wohl größten Markt des Dullay-Gebiets, kommen gelegentlich Schmiede aus Duro. Meistens versorgen sich die Gawwada auf dem Deho-Markt in Duro oder in Gollango mit Schmiedeprodukten.

legt wird davon höchstens ein Muster, der Rest bleibt in einem Ledersack, und die Schmiedefrauen lassen sich oft lange bitten, bevor sie etwas daraus hervorholen. Es gehen übrigens nicht alle Schmiede bzw. deren Frauen jede Woche auf den Markt. Auf dem Gidole-Markt sind üblicherweise nur sechs bis sieben von ihnen anzutreffen. Sehr häufig verkauft dort eine Frau die Produkte mehrerer verwandter oder befreundeter Schmiede. An Händler, die auf andere Märkte ziehen, verkaufen Schmiede überhaupt nicht, in Gidole aber gelegentlich an Geschäfte. Den Grund hierfür konnte ich nicht eruieren. Vielleicht liegt es daran, daß die Schmiede sich selbst zu sehr als Händler verstehen. Bei den Töpfern ist es jedenfalls anders. Dort kaufen Händler die meisten Waren direkt am Meiler.

Neue Geräte werden im allgemeinen gegen Barzahlung abgegeben. Manchmal akzeptiert man auch Naturalien im entsprechenden Gegenwert. Für Reparaturen arbeiten die Bauern auf den Feldern der Schmiede und zwar jeweils nicht viel länger, als der Schmied für die Reparatur benötigt. Heutzutage setzt sich für Instandsetzungsarbeiten zunehmend Barzahlung durch. Bei Auftragsarbeiten verfahren die Keera-Schmiede noch heute folgendermaßen: Kostet z. B. ein Werkstück 4 Birr, so läßt sich der Schmied für 3 Birr Honig geben; den Rest von 1 Birr arbeitet der Bauer auf den Feldern des Schmieds ab. Die Keera-Schmiede arbeiten nie selber auf ihren Feldern (Preisstandard 1981).

Der Absatz, so geht die Rede, habe sich früher, vor der Entvölkerung durch die Menilek-Feldzüge, wesentlich einfacher gestaltet. Außerdem seien damals höhere Gewinne erzielt worden. Schmiede wie Bauern gaben übereinstimmend an, daß früher etwa das doppelte heutiger Preise für die einzelnen Produkte zu entrichten war, doch war damals auch der Rohstahl viel teurer. Vielleicht war man auch mehr auf die Schmiede angewiesen als heute. So sahen es jedenfalls manche Einheimische. Während die meisten der »guten alten Zeit« nachtrauerten, schätzten die Keera-Schmiede die Entwicklungen der letzten fünfzig Jahre realistischer ein. Es seien jetzt viel mehr Leute auf dem Markt, vor allem sei viel mehr Geld im Umlauf als zu Vaters Zeiten und dementsprechend werde auch mehr abgesetzt.

1.7 Wirtschaftliche Situation

Existenzbasis ist bei allen Berufsschmieden das Schmiedehandwerk. Selbst wenn Schmiede wöchentlich nur 6 Birr (anstatt der oben als Beispiel gegebenen 9 Birr) erwirtschaften, können sie und ihre Familien davon leben. (Zum Vergleich: Ein Nachwächter in der Gidole-Katama bekam 1974 etwa 6 Birr im Monat[!]. Der gleiche Betrag galt auch als Existenzminimum eines älteren Schülers der Sekundarschule. Autochthone konnten aber, selbst wenn sie kein Land besaßen, außerhalb der Katamas mit weit weniger auskommen.) Neben etwas Gartenbau (oft durch die Frau des Schmieds) wird als nebenberufliche Beschäftigung in seltenen Fällen auch das Weben betrieben.⁴⁸

48 In Burji wechseln die alten Schmiede des öfteren ganz in diesen Handwerkszweig über. Im allgemeinen weben Schmiede nur für den Eigenbedarf. In Yaaype webt aber keiner der Schmiede, auch die alten nicht. Gewebt wird in Atano, vor allem in der zweiten Hälfte der Herbstregenzeit, wenn

Die Schmiede besaßen früher außer den Gärten um ihre Häuser kein Land. Heute haben viele zusätzlich Feldstücke, die z. T. in den Außenzonen liegen. Abgesehen von Konso waren vor der Revolution nahezu alle Schmiede Pächter von Land, das ihnen nach der Revolution z. T. zugesprochen wurde. Bestellt wird es vorwiegend von Bauern gegen Reparaturarbeiten. Der alte Baša, der als einziger der mir bekannten Schmiede auch von den Erträgen seiner Felder leben könnte und nur kurz vor der Ernte Getreide auf dem Markt kaufen muß (wie übrigens viele Bauern auch), besitzt drei Pflugtagwerk in Gollango (1 Pflugtagwerk entspricht ca. 0,5 Ar); von seinem Großvater hatte er zwei Pflugtagwerk in Atano geerbt und vier Pflugtagwerk nahe seinem Haus sowie zwei weitere in der *fora* hatte er in Pacht.⁴⁹ Zum Vergleich: Ein Bauer, der von seinem Land existieren will, benötigt 10–25 Pflugtagwerk, ab fünfundzwanzig wird er als wohlhabend angesehen.

Vor der Revolution betrug die Pacht für Schmiede ca. 1 Birr pro Jahr und Pflugtagwerk. Daneben waren die Schmiede zu Fronarbeit für den Landbesitzer verpflichtet. Dieser konnte sie jederzeit rufen lassen und verlangen, daß sie auf seinen Feldern arbeiteten. Auch mußten sie Reparaturarbeiten und Neuanfertigungen auf Verlangen durchführen, wozu sie selbst das Rohmaterial zu stellen hatten.

Vieh besaßen die Schmiede in alter Zeit mehr als die Bauern, weil sie ihre Produkte in Wertäquivalente (z. B. Salzbarren, importierten Schmuck, Perlen etc.) und damit in Vieh umsetzen konnten. Das Vieh wurde häufig bei Bauern in Pflege gegeben. Auch in jüngerer Zeit gelangten manche Schmiede zu ansehnlichem Viehbesitz.⁵⁰ Es ist das Ziel vieler Schmiede, im Laufe ihres Lebens Vieh zu erwerben und etwas Land zu bekommen, damit sie auf ihre alten Tage nicht mehr so viel arbeiten müssen. Der Schmied kann dann eventuell seine Felder von den Frauen bzw. den Kunden seiner Söhne bestellen lassen. Dies wird gerne akzeptiert, da die Familien der Söhne am Ertrag teilhaben. Falls ein alter Schmied Pflugochsen erworben hat, kann er durch ihre Vermietung einiges verdienen. Bei solchen Maßnahmen handelt es sich um eine Art zusätzlicher Altersversorgung. Ein Handwerker, der zeitlebens ungebunden lebte, möchte im Alter nicht unbedingt von seinen Söhnen abhängig sein. Keineswegs aber wollen die Schmiede damit zu Bauern werden. Ein solcher Eindruck hat sich offensichtlich manchem Feldforscher aufgedrängt, denn es wird immer wieder betont, die Schmiede könnten keinen Feldbau betreiben oder sie würden abwandern, um andernorts Land zu erwerben. So schreibt etwa Karsten (1972: 46): »The Konso blacksmith do not farm because they cannot get land« und (ibid, S. 54) »... it is only the Gamu and Konso blacksmith who *have to live* on their craft« (Hervorhebung H. A.).⁵¹ Derartigen

bereits gesät ist. Zwei der Atano-Schmiede gehen in dieser Jahreszeit voll zur Weberei über. Im Hochland ist es zu der Zeit bereits kühl, und so lassen sich die gewebten Umhangtücher gut absetzen.

49 Den Atano/Gollango-Schmieden A und B sind drei Pflugtagwerk zugesprochen, C fünf und D nur zwei, da er früher nicht mehr in Pacht hatte.

50 Der alte Baša z. B. besitzt fünf Kühe und zwei Ochsen, C besitzt zehn Kühe, vier Ochsen und viele Ziegen. Es gibt aber auch zahlreiche Schmiede ohne Viehbesitz.

51 Haberland 1959a: 249, Dime-Schmiede: »Früher wurden sie von den eigentlichen Dime recht unterdrückt. Sie konnten kein Land besitzen und waren darauf angewiesen, ihr Eisen gegen Lebensmittel einzutauschen.« Übersetzt in unsere Verhältnisse hieße das: ein Arzt ist darauf angewiesen, von seiner Praxis zu leben, weil er keine Autowerkstatt leiten darf.

Aussagen mit ihrem negativen Unterton liegt allem Anschein nach die Vorstellung zugrunde, die Schmiede seien verhinderte Bauern. Übersehen wird hierbei etwas Grundsätzliches, daß nämlich in den betreffenden Ethnien eine gesellschaftliche Arbeitsteilung stattgefunden hat. Vom theoretischen Standpunkt ist es dabei unerheblich, welches Ausmaß die gesellschaftliche Arbeitsteilung angenommen hat. Wichtig ist, daß Schmiede und andere Handwerker notwendige Bereiche gesellschaftlicher Produktion abdecken. (Die Schmiede haben dies sehr wohl erkannt. Girro aus Keera: »Womit sollten die Etanta [Bauern] arbeiten, wenn wir, die Hawda, nicht schmieden?«) Wären die Schmiede und sonstigen Handwerker nur verhinderte Bauern, bedeutete dies, daß nur ein geringer Bedarf an handwerklichen Produkten bestünde, den etwa verarmte Bauern zu decken suchten, um damit ihre Notsituation zu beheben.⁵² Bei solchen Handwerkern wäre ein relativ niedriger Lebensstandard zu erwarten. Genau das Gegenteil ist der Fall. Erinnern wir uns, daß der Viehbesitz eines Schmieds beträchtlich sein kann und nicht selten den eines durchschnittlichen Bauern übertrifft. Daß die Ernährungsgrundlage der Schmiede besser ist als die ihrer bäuerlichen Nachbarn, beobachtete so mancher Feldforscher. Vor allem können die Handwerker, da sie über Geld verfügen (früher über andere Wertäquivalente), auch in trockenen Jahren zu Lebensmitteln gelangen (mehrfache Beobachtung). Es ist sprichwörtlich geworden, daß die Schmiede Fleischesser sind und obendrein reichlich Hirsebieb genießen. Manche ihrer Gehöfte sind besser instand als die anderer Familien, wenn auch vielen der häusliche Bereich unwichtig ist. Üblicherweise sind die Handwerkergehöfte tatsächlich kleiner als andere. Deshalb hat man sie wohl oft als ärmlich eingestuft. Aber ein Schmied benötigt keinen Hof zum Dreschen und keine Speicherhütten. Selbst ein Viehkraal ist selten zu sehen, weil sie ihr Vieh auf den Fora-Weiden von anderen Leuten hüten lassen.

Geringer Landbesitz von Handwerkern und selbst Restriktionen hinsichtlich des Landerwerbs, die es örtlich tatsächlich gab, sind kein Indikator dafür, daß gewisse Bevölkerungsgruppen vom gesellschaftlichen Reichtum ferngehalten werden. Wohl aber ist der Landbesitz von Handwerkern in Relation zu dem der Bauern ein Indikator für die Ausprägung gesellschaftlicher Arbeitsteilung. D. h. dort, wo der Bedarf an Spezialisten gering ist, *muß* ein Handwerker nebenbei Landwirtschaft betreiben. Nicht völlig auszuschließen ist freilich, daß wenig selbstbewußte Handwerker sich durch Landerwerb der Majorität anpassen wollen. In der Burji-Konso-Gruppe spielt aber Land als sozialer Faktor eine untergeordnete Rolle. Reichtumssymbol ist das Großvieh.

Von alters her tradiert sich das Schmiedehandwerk vom Vater auf die Söhne. Mit etwa acht Jahren – manchmal sogar früher – beginnt der Junge den Blasebalg in der väterlichen Werkstatt zu bedienen. Er schaut dem Vater bei der Arbeit zu und lernt so durch Beobachtung. Mehr oder weniger heimlich versucht er sich selbst im Schmieden. Später gibt ihm der Vater Blechstücke zum Probieren und dann

52 Denkbar wäre selbstverständlich auch, daß bei einer Hierarchisierung der Gesellschaft Handwerker zu sozial unterprivilegierten Randgruppen absinken (vgl. Kap. IV 1.3). Eine solche Hierarchisierung hat aber, wie in Kap. II dargelegt, nie stattgefunden.

kleinere Objekte, die der »Lehrling« vorformt, wo hingegen der Vater die Feinarbeiten ausführt. In dieser Zeit gibt der Vater Ratschläge, korrigiert und macht auf Fehler aufmerksam. Der erste selbst angefertigte Gegenstand ist meistens ein kleines Messer. Vater und Sohn arbeiten oft bis zur Heirat des Sohnes zusammen. Die Schmiedegeräte erbt später der älteste Sohn. Macht sich ein Sohn zu Lebzeiten des Vaters selbständig, baut er sich mit seinen Freunden eine Schmiedehütte, deren Ausstattung der Vater übernimmt. Er fertigt für den Sohn das Gebläse und die übrigen Schmiedegeräte. Zusammen mit dem Sohn und Freunden sucht er einen geeigneten Amboßstein aus, der an Ort und Stelle mit dem Hammer geprüft wird. Anschließend bringen sie den Amboß unter Gesängen gemeinsam nach Hause und legen ihn vor dem Wohnhaus nieder. Man ruft Nachbarn und alte Schmiede zusammen. Der Vater schlachtet unter Segenswünschen für den Sohn einen Ziegenbock (Duro) bzw. ein Schaf (Yaaype). (Bei jüngeren Söhnen ist daran auch der älteste Bruder beteiligt.)⁵³ Die Schlachtung und der Verzehr müssen im Wohnhaus erfolgen und keinesfalls in der Werkstatt. »Der Amboß darf kein Fleisch sehen, sonst zerbricht er.« (Nach Informationen eines aus Gorrose stammenden Schmiedes wird dort aber der Amboß mit dem Blut der Opferziege beschmiert.) Der Amboß wird nun, gleichfalls durch den Vater, in der Werkstatt eingelassen und fixiert. Er holt mit der Schmiedezange Feuer aus dem Haus des Sohnes, entzündet die Esse und beginnt mit einigen Hammerschlägen symbolisch das Schmieden. Danach erfolgt die zweite Segnung. Er übergibt dem Sohn Hammer und Zange, speit auf den Amboß, das Werkzeug, das Eisen und in die Hände des Sohnes, worauf dieser das vom Vater begonnene Werkstück fertigstellt. In Yaaype muß es ein *muuša* (Ahle) sein. Es bleibt im Haus und darf nicht verkauft werden.⁵⁴

Auf die Möglichkeit des Berufswechsels, den manche Schmiede vornahmen, wurde schon hingewiesen. Dies ist keine Erscheinung von Kulturverfall. Bereits in der traditionellen Kultur fiel der Handel in den Bereich der Hawdo (vgl. S. 198ff.). Außerdem haben *alle* Hawdo das Schlachtrecht sowie das Recht, Fleisch und Blut geschlachteter Tiere auf dem Markt zu verkaufen. (Der Mann verkauft Fleisch, die Frau Blut.)⁵⁵ Nahezu jeder ältere Schmied war einmal als Händler tätig und dies nicht nur in den schlechten Zeiten vor 1930. Auch von den Vorvätern wissen sie manches Abenteuer, das diese auf ihren Handelsreisen erlebten, zu erzählen. Ein Wechsel zur Weberei, wie er besonders in Burji stattfand, ist ebenfalls nicht außergewöhnlich. Als die Burji-Bauern mit der Abwanderung begannen, die fremdstämmige Katama-Bevölkerung aber wuchs (z. B. in Sojoma und Agre Maryam) und damit der Bedarf an Baumwollumhängen stieg, empfand man es als nur natürlich, sich darauf einzustellen. Die Tatsache, daß in jüngerer Zeit ein

53 In Dobase findet keine Schlachtung statt.

54 Auf zeremonielle Aufgaben der Schmiede außerhalb ihres Handwerksbereichs wird weiter unten eingegangen (s. Kap. IV 2.2).

55 Es ist hierauf nochmals bei der Abhandlung der sozialen und religiösen Aufgaben der Handwerker zurückzukommen (s. Kap. IV 2.2).

Berufswechsel häufiger erfolgt und mancher Hawdo seine traditionellen Möglichkeiten außer acht läßt, liegt, abgesehen von der Konkurrenz durch Fabrikwaren, an örtlich schnell wechselnden und schwer vorhersehbaren Schwankungen der Absatzchancen (z. B. Auf und Ab der Kaufkraft der Bauern wegen der oft willkürlichen Abgabeneintreibung seitens der Beamten, Trockenheiten, *Food* [und Geld!] *for Work*-Programmen). Zu berücksichtigen sind ferner die steigende Geburtenrate und Lebenserwartung der Schmiede. So nutzen z. B. die anpassungsfähigen Schmiede im Gegensatz zu den Bauern eher die Möglichkeit einer medizinischen Versorgung in Missionshospitälern oder Regierungskliniken. Dazu kommt noch die bessere Ernährungsgrundlage. Deshalb konnte etwa der alte Yaape-Schmied Usä im Frühjahr 1981 sagen: »Wir sind stolz auf unsere Söhne. Sie sind kräftig und geschickt – und unsere größten Konkurrenten!« Was Wunder, wenn sich einige – obwohl wieder mehr Schmiedeprodukte verlangt werden – nach neuen Existenzmöglichkeiten umsehen. Bis auf die Burji versucht das Gros sein Auskommen innerhalb der traditionellen Gesellschaft zu finden. Dem einzelnen wird es übri-gen nicht leicht gemacht, den Beruf zu wechseln: Das Schmieden aufzugeben gilt als Faulheit und Lachheit. Bei der Betonung der Männlichkeit in diesen Gesellschaften läßt sich dies niemand gerne nachsagen.

2. Töpferei

2.1 Demographie und Geschichte

In der traditionellen Kultur war die Abgrenzung der Töpfer als besondere Handwerker- und Sozialgruppe innerhalb der bäuerlichen Bevölkerung eindeutig. Weitgehend hat dies noch heute seine Gültigkeit, wenn auch zahlreiche Töpfer mittlerweile eine ansehnliche Landwirtschaft betreiben. Was die Abgrenzung zu Schmieden, Lederhandwerkern und Webern betrifft, ist diese nach wie vor durch die spezifische handwerkliche Betätigung vorgegeben. Die einstige, örtlich unterschiedliche soziale Differenzierung gegenüber anderen Handwerkern hat sich hingegen abgeschwächt. So wird etwa die Stellung der Töpfer (Du *orre*, Ko *orroowwa*, Bu *bijiri*) innerhalb der Handwerkergruppe (Du *hawd'o*) verschieden bewertet, worauf im soziologischen Teil (s. Kap. IV 2.1) näher eingegangen wird.

In der Burji-Konso-Gruppe gehört die Töpferei zu den florierendsten traditionellen Handwerken. Allein im Bereich des Gardulla-Dobase-Gebirges gibt es vier Töpferzentren. Unter ihnen ist das von Kašu in Harso das bedeutendste, und zwar was die Größe, den Export und die Qualität der Keramik betrifft. Es folgen abgestuft nach ihrer Bedeutung Turuba in Gawwada, Gahiko in Gorrose und Yaape (insbesondere die Sektion Albada) in Diraša. Die Töpfer versorgen Gebiete, die oft über die Grenzen ihrer eigenen Ethnie hinausreichen, aber selten die Grenzen der Burji-Konso-Gruppe überschreiten. Mit Ausnahme von Diraša, wo

vor allem aus Sargulla zusätzlich Keramik bezogen werden muß, ist die Versorgung ausreichend.

Sieht man einmal von den Katamas und ihrer unmittelbaren Umgebung ab, so hat sich insgesamt der Bedarf an keramischen Erzeugnissen in den letzten vierzig Jahren nur geringfügig verändert. In noch stärkerem Maße gilt dies für die davorliegende Zeit, allerdings mit der sehr wesentlichen Einschränkung der erwähnten demographischen Veränderungen durch die amharische Eroberung. Plastikbehälter hatten 1984 außer in den Katamas überhaupt noch keinen Eingang gefunden. Selbst Aluminiumtöpfe waren äußerst selten. Soweit ich dies beobachten konnte, kochte man die Grundnahrung (Getreide- oder Enseteklöße mit Gemüse) ausschließlich in Tongefäßen, und die Herstellung des Hirsebiers in anderen als traditionellen Tongefäßen schien sogar undenkbar. Bei den hierzu notwendigen Krügen ist eine eindeutige Produktionssteigerung zu verzeichnen. Seit geraumer Zeit hat der Bierkonsum erheblich zugenommen. Was früher, außer an Festtagen, nur den Alten vorbehalten war, ist heute allgemeines Nahrungs- und Genußmittel. Leere Konservendosen wie auch die Zunahme der einheimischen Flechtkunst brachten gewisse Einschränkungen. Derzeit bevorzugt man als Speichergefäße geflochtene Körbe aus Palmfasern oder Bambus anstelle der alten großen Tonamphoren. Geflochtene Körbe gab es zwar auch früher schon, aber ihr Anteil soll erheblich zugenommen haben. Ebenso wurden große Krüge als Behälter für Stoffbahnen u. ä. zunehmend von Holzkisten verdrängt.

Das zahlenmäßige Verhältnis von Bauern zu Töpfern läßt sich nicht genau bestimmen. Für Versorgung und Produktion ist dies auch kein absoluter Gradmesser.

Besonders in Kašu wurde beobachtet, daß die Produktion der einzelnen Töpfer sehr unterschiedlich ist. Es gibt z. B. einige Töpfer, die nur kurz vor oder kurz nach der Regenzeit eine nennenswerte Zahl von Gefäßen produzieren, während sie in der übrigen Zeit häufig nur ein bis drei Gefäße pro Woche anfertigen. (Dies hängt u. a. damit zusammen, daß in der Umgebung von Kašu genügend Land für die Töpfer zur Verfügung steht, so daß viele Töpfer sowohl Bauern als auch Töpfer sind.) Auf der anderen Seite gibt es Töpferinnen in Kašu, die doppelt so schnell arbeiten als andere. Ein zweiter wichtiger Punkt ist die Qualität der Ware. So war z. B. die Mutter der Kaharo-Familie in Kašu eine schnelle Töpferin, die auch ausgezeichnete und begehrte Ware herstellte. Sie konnte pro Woche einen kompletten Meiler füllen.

Allgemein heißt es, daß die schnellproduzierte Ware als minderwertig und vor allem als bruchempfindlich gilt. In Gawwada produzieren die Töpfer sehr schnell und viel. Ihre Gefäße sind trotzdem sehr begehrt, da der dortige Lehm als hochwertig angesehen wird. Dessen ungeachtet gilt allgemein die Keramik aus Kašu als die beste.

Nicht selten verschwimmen die Grenzen dieser gesonderten Handwerkergruppe: Neben den Zentren in Turuba und Gahiko gibt es in den übrigen Gebieten noch eine ganze Reihe von Töpfern, die dies zwar der Geburt nach sind, aber überhaupt nicht mehr töpfeln können oder zu ungeübt sind. Dementsprechend gehen sie anderen Beschäftigungen nach. Es kommt jedoch auch vor, daß diese

Personen Verwandten beim Töpfern helfen (besonders während der »Hochsaison«), sei es bei der Aufbereitung des Lehms oder bei der Beschaffung von Lehm und Brennholz. Zudem ist eine starke Fluktuation bei den Töpfern zu beobachten. Die Situation in Kašu ist relativ stabil. (Zumindest war sie dies bis zur Revolution. Nach der Ermordung des Priesterhäuptlings von Harso – einer indirekten Folge der Revolution – verließen einige Töpferfamilien Kašu.) In Diraša läßt sich dagegen ein starker Rückgang des Gewerbes feststellen, während in Gawwada eher eine Zunahme auffällt: Bei der Harašo-Familie töpferen z. B. 1974 sieben Personen, 1981 aber neun und drei weitere in eigenen Haushalten (vgl. Anm. 4). Die Fluktuation ist vor allem durch den Generationswechsel gegeben. So waren in der genannten Familie 1974 einige Mädchen noch zu klein, um zu töpfern; umgekehrt hatten 1981 einige bereits weggeheiratet (wovon eine aufhörte zu töpfern, eine andere ist gestorben). Andere kamen hinzu, die das Handwerk erlernten. Angaben über die Anzahl der Töpfer sind demnach nicht sehr aussagekräftig.¹ Wegen der starken Veränderungen in der häuslichen Produktionsgruppe sprechen die Dullay deshalb auch immer nur von »Familien«, z. B. »es gingen zwei Töpferfamilien nach Kuile«.

Wenn man statistisch arbeiten wollte, müßte man einen Querschnitt dessen machen, was innerhalb eines Jahres von den einzelnen Töpfern und Töpferinnen produziert wurde; dies genügte aber noch nicht, denn die einzelnen Jahre sind ganz unterschiedlich, was etwa Regenfall und Ernteertrag betrifft, wodurch wiederum der Bedarf an keramischen Erzeugnissen mitbestimmt wird. Ein anschaulicheres Bild über die Produktion gewinnt man durch die Feststellung, wie viele Gefäße in den einzelnen Gehöften der Kunden vorhanden sind (vgl. hierzu Appendix VI).

Außer den genannten Momenten ist die Mobilität der Töpfer des Dullay-Sprachraums wie auch der von Konso gering, vor allem im Vergleich zu den Schmieden. Ich konnte nur von zwei Töpferfamilien aus Turuba hören, die öfter, je nach Verdienstmöglichkeit, den Wohnort wechselten. Doch auch sie pendeln nur zwischen Gawwada, Gergere und Tsamakko hin und her. Eine dieser Familien scheint sich für Gergere entschieden zu haben. Sie war 1981 auf fünf aktive Töpfer angewachsen. Es ist anzunehmen, daß sie den Nukleus für ein neues Töpferzentrum bilden.

Die amharische Eroberung führte zu starken demographischen Veränderungen. Gollango verlor seine Töpfer vollständig. Kašu mußte verlegt werden, und ähnlich wie die anderen Handwerker versuchten auch die Töpfer dem Gabbar-System durch Ortswechsel zu entgehen. In Burji, wo seit der amharischen Eroberung eine die ganze Bevölkerung erfassende Abwanderung vor allem nach Kenia stattfindet, war der Anteil der Töpfer unter den Auswanderern beträchtlich. Eine Reihe von

1 Unter Berücksichtigung der erwähnten Einschränkung kann man im Dullay-Sprachraum für 1974 mit fünfzig aktiven Töpferfamilien rechnen. Dies entspräche einem Bevölkerungsanteil von 0,8%. Allerdings geht der Kundenkreis dieser Töpfer über das Dullay-Sprachgebiet hinaus. Deshalb ist es nicht möglich zu sagen, diese 0,8 Prozent versorgten ihre Gesellschaft. Was die Orre als Gruppe betrifft, kann man ohne weiteres den Prozentsatz erwachsener Töpfer verdoppeln. Doch sind auch hier aufgrund von Zwischenheiraten die Grenzen unscharf. In jedem Fall sind die Töpfer eine kleine Minderheit in ihrer Gesellschaft.

ihnen ging nach Konso. Diejenigen, die nicht dorthin zogen, gaben in der Mehrheit das Handwerk auf. In Marsabit, dem bedeutendsten Zentrum der Burji in Kenya, gibt es zwar *bijiri*, d. h. Töpfer der Geburt nach, aber keiner von ihnen übt das Handwerk noch aus. Ein Grund hierfür – doch nicht der einzige – ist, daß dort keine geeigneten Lehmvorkommen bekannt sind. (Einige Kilometer entfernt soll es Ton geben.)

Die Gehöfte der Töpfer unterscheiden sich nur geringfügig von denen der Bauern, sieht man von einigen produktionsbedingten Abweichungen ab. So sind Speicherhütten selten, was dazu führte, die Töpfer als »arm« zu bezeichnen. Häufig befindet sich aber außer dem Wohnhaus noch ein ähnlich großes Gebäude gleicher Konstruktion im Gehöft, in dem Gefäße vor Regen geschützt aufbewahrt bzw. zum Trocknen aufgestellt werden. Plattformen im Kegeldach, bei den Bauern häufig, fehlen in keinem Töpferhaus, wo sie auch wesentlich geräumiger sind. Hier, über dem Herdfeuer, werden die Gefäße vorgetrocknet und wird die fertige Produktion aufbewahrt, weshalb die Plattform häufig durch zusätzliche Pfosten abgestützt ist. Wo die lockere Weilersiedlung vorherrscht (wie etwa in den höheren Lagen des Gardulla-Dobase-Gebirges), sind wie allgemein üblich auch die Gehöfte der Töpfer von Gärten umgeben, die, falls eine Töpferfamilie keine weiteren Felder besitzt, ausgedehnter sind als die der Bauern. Ein »ideales« Töpfergehöft liegt innerhalb eines großen Gartens, besitzt im Innern einen geräumigen Hof, in dem getöpft wird, und zwei etwa gleich große Häuser, zum Wohnen und zum Aufbewahren der Keramik.

Betrachten wir die Töpferzentren im einzelnen: Vor der amharischen Eroberung lag die Siedlung der Harso-Töpfer etwa drei Kilometer nordöstlich unterhalb des jetzigen Dorfes Kašu. Entsprechend den Angaben der Informanten und den beobachteten Siedlungsspuren war sie wesentlich größer als der heutige Ort. Ob der ganze Platz oder nur ein Quartier von Töpfern bewohnt war, ließ sich nicht eindeutig klären; jedenfalls sollen dort mehr Töpfer gelebt haben als im heutigen Kašu, und zwar von unterschiedlichster Klanzugehörigkeit. Es ist nicht auszuschließen, daß auch das heutige Kašu damals bereits zu diesem Siedlungsverband gehörte; jedenfalls zeigen Siedlungsspuren und Scherbenfunde ein geschlossenes Verbreitungsfeld. In dem von der rezenten Siedlung am weitesten entfernten Areal, das Wanke genannt wird, weicht die Keramik von der heutigen Ware ab, und zwar sowohl im Dekor als auch in der Qualität. Die alte Ware zeigt häufig starke Rotfärbung und war offensichtlich stärker gebrannt.² Geht man etwa fünfzehn

2 Auffallend an den keramischen Oberflächenfunden im ehemaligen Siedlungsgebiet war zum einen ihre reiche Dekorierung und zum anderen die Oberflächenbehandlung einiger Gefäßscherben. Gefäßgriffe hatten oft einen Mittelwulst, der zwar heute noch ausnahmsweise auftritt, doch wies er bei den Funden häufig Kerbmuster auf. In einem Fall war ein Griff mit drei parallel laufenden Kerbmustern versehen. Die Verzierung von Griffen ist heute nicht mehr üblich. Den größten Anteil der Scherben bildeten Stücke mit eingedrückten kleinen Dreieckpyramiden. Es handelt sich dabei um die derzeit bei Dachaufsätzen angewandte Verzierung. Wahrscheinlich stammen die Fundstücke auch von ehemaligen Dachaufsätzen. Bei einigen Stücken war dies noch deutlich zu erkennen. Dies wäre ein weiterer Beleg für die einst dichte Besiedlung. Es ist jedoch nicht auszuschließen, daß dieses Muster ursprünglich auch auf anderen keramischen Erzeugnissen angebracht wurde. Die Mehrzahl der Funde wich im Dekor nicht von der rezenten Ware ab, war aber durchschnittlich sorgfältiger verziert. Überraschend waren

Minuten von der heutigen Siedlung hangabwärts, kann man noch alte Brennplätze erkennen, die erst um 1960 aufgegeben wurden. Das am tiefsten gelegene Siedlungsareal soll relativ schnell verlassen worden sein, während sich die anschließende Siedlungszone wahrscheinlich allmählich hangaufwärts schob. Das alte Töpferzentrum wurde wegen der schweren Seuchen aufgegeben, die im Gefolge der amharischen Eroberung und der aus ihr resultierenden Hungersnot das Gebiet heimsuchten. Mindestens die Hälfte der Bevölkerung sei damals gestorben, deshalb zog man weiter nach oben, in die Nähe eines bedeutenden religiösen Würdenträgers (*kota*), dessen weniger bedeutende Nachfahren noch jetzt in Kašu leben.

Das Dorf ist durch eine Senke – in der die meisten Brennplätze liegen – zweigeteilt und etwa hufeisenförmig angelegt. 1974 lebten dort fünfzehn aktive Töpferfamilien. (Mit weniger Personen pro Haushalt als in Turuba. Durchschnittlich töpfernten je Familie eine bis zwei Frauen.) Zwei Familien, die zu den Orre gehörten, töpfernten nicht mehr oder vielleicht nur gelegentlich. Wahrscheinlich waren zwei oder drei weitere Familien ebenfalls Orre, gaben sich aber als Bauern aus. Zusätzlich lebten in Kašu noch etwa fünf Familien bäuerlicher Abstammung. Außerhalb von Kašu ist mir in Harso nur noch eine aktive Töpferfamilie bekannt. Die Harso-Töpfer haben keine verwandtschaftlichen Beziehungen zu den Töpfern anderer Zentren. Lediglich Besuche bei Beerdigungen sind zwischen den Kašu-Töpfern und denen von Albada/Yaaype üblich. In Albada lebten 1974 drei Töpferfamilien (eine Familie vom Koleeya-Klan und zwei vom Arkamayta-Klan) sowie einige Töpfer der Pašole-Familie im benachbarten Oyha. Die Pašole-Familie gilt als eine der ältesten in Diraša. Wahrscheinlich gehört sie zu der Bevölkerungsgruppe, die bereits vor der Etablierung der Priesterhüptlingslineage Tütipa in Diraša ansässig war. Jedenfalls sei sie älter als die Malleket-Töpferlineage aus dem Arkamayta-Klan. Diese Malleket, auf die später noch einzugehen ist, waren namensgebend für eine Diraša-Stadt am einstigen Fernhandelsmarkt und für den Namen des Marktes selbst. 1981 töpfernte fast niemand mehr von ihnen. Durch die Aufgabe des Handwerks wurde die Lineage bedeutungslos, zumindest was ihre Besonderheit anbelangt. Dementsprechend wird auch die alte Ortsbezeichnung nur noch selten gebraucht. Statt dessen verwendet man jetzt die Bezeichnung Kaalo, einst nur der Name für eine kleine amharische Katama, die sich dort etablierte. Zu nennen sind noch vier Töpferfamilien (1974) in Karkare (Diraša), die in der Nähe eines guten Tonvorkommens wohnen. Insgesamt ging die Zahl aktiver Diraša-Töpfer stark zurück: »Die jungen Leute wollen nicht mehr töpfern oder das Handwerk erlernen.«³ Folglich muß Keramik von Harso und Sargulla eingeführt werden. Aus diesem Grund (aber auch weil der Priesterhüptling von Harso

Funde von Scherben mit eindeutig behandelter Oberfläche. Sie war glatt, annähernd karminrot und wirkte ähnlich wie eine Glasur. Da wir keine Fundstücke mitnehmen durften, läßt sich nicht sagen, ob es sich um einen organischen oder anorganischen Überzug handelt, noch ob dieser vor oder nach dem Brand angebracht wurde. Vom Aussehen her würde ich eher einen Überzug vor dem Brennen annehmen. Derartige Verfahren sind in Afrika nicht unbekannt, aber in diesem Raum bisher nicht nachgewiesen. Keiner der befragten Töpfer oder Töpferinnen konnte Auskunft darüber geben, wie diese Oberflächenbeschaffenheit zustandekam. Sie bestätigten aber, daß ihre Vorfahren solche Keramiken herstellten. Es handelt sich demnach um einheimische Ware.

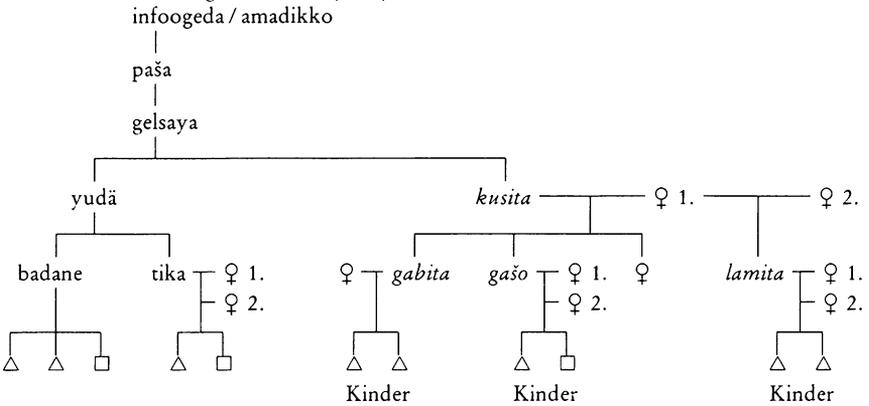
3 Diese Information stammt von einem Diraša, der aber kein Töpfer ist.

ermordet wurde) verließ 1978 die sehr geschickte und produktive Kaharo-Familie Kašu und ließ sich in Karkare nieder.

Während zwischen den einheimischen Diraša-Töpfern und denen von Kašu nur lose freundschaftliche Beziehungen bestehen, sind die beiden südlichen Zentren von Turuba (Gawwada) und Gahiko (Gorrose) durch verwandtschaftliche Bande eng verbunden. Auch Töpfertechnik und Produktionsablauf ähneln sich stark. Keinerlei Verbindung besteht dagegen zu den Töpfern von Harso, Diraša oder Konso.

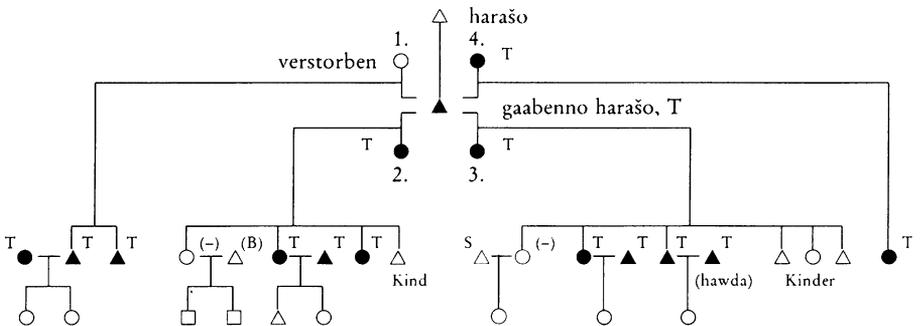
Die Turuba-Töpfer der Infoogeda-Lineage betrachten sich als die autochthone Gruppe schlechthin. Heute noch wohnen sie nur wenige Minuten von dem Teich (*elbo*) entfernt, aus dem einst ihre Vorfahren entstanden. 1974 arbeiteten sieben selbständige Töpferhaushalte in Turuba.⁴ Ihre Produktivität war größer als die der

4 Älteste orre-Lineage in Turuba (1974):



Aktive Töpfer in Turuba sind kursiv geschrieben. Alle Frauen der Töpfer arbeiten ebenfalls als Töpferinnen. Die Tochter von kusita ist mit gabenna harašo verheiratet. Die erste Frau von gašo stammt aus der gu'e-Familie in Gahiko. badane und tika gingen zusammen mit ihren Familien nach Tsamakko. badane ist dort gestorben, seine Söhne leben noch als Töpfer dort mit ihren Familien. tika ging 1974 mit seinen Frauen nach Gergere und ließ sich in Laalayte nieder (wohnte dort auch 1981).

Familie von gabenna harašo/ismakko (1981): Der Vater von harašo war ein Hawdo aus Suhulcuma/Harso, seine Frau lernte in Turuba das Töpfern.



T = Töpfer, S = Schmied, (-) übt kein Handwerk aus, B = Bauer

Kašu- oder Diraša-Töpfer. In Turuba und Gahiko arbeiteten Männer und Frauen gemeinsam. Durch geschickte Heiratspolitik wird die Produktionsgemeinschaft erweitert. Polygynie ist in der Burji-Konso-Gruppe zwar kulturell angelegt, doch heiraten Bauern dessen ungeachtet selten mehr als eine Frau. Ganz im Gegensatz dazu sind die Töpfer von Turuba und Gahiko darauf bedacht, möglichst viele Frauen zu heiraten.

In Gahiko stammen alle männlichen Töpfer, die in fünf getrennten Haushalten leben, aus einer Familie (Ismakko-Klan). Insgesamt töpfernten 1974 zwölf Personen. (Eine Töpferin verstarb kürzlich, ein unverheirateter Mann war »verlobt«.) Zwei Kinder halfen zwanglos, halb spielend, bei leichteren Arbeiten. Der erste Töpfer, der sich hier niederließ, lebte ursprünglich in Kermaale, als Gahiko noch zu Gollango gehörte. Er war der einzige Töpfer, der in Gollango und Gorrose nach dem Sieg der Amhara übrig geblieben war. Aber er hatte das Töpfern noch nicht erlernt. Zum Teil waren die Töpfer im Kampf gefallen, andere waren verschleppt worden, wieder andere geflohen. Wie in Gollango und Gorrose wurden auch aus Turuba Töpferinnen verschleppt. Der Töpfer von Kermaale machte sich auf die Suche nach den Verschleppten, und es gelang ihm durch eine List, die einzige überlebende Töpferin von Gollango ihrem amharischen Herrn abzunehmen. Er heiratete sie und wurde zum Stammvater der Gahiko-Töpfer. In Gollango, wo einst ein bedeutendes Keramikzentrum mit gutem Lehmvorkommen (in Perkaso und Hambuso) war, leben heute überhaupt keine Töpfer mehr.⁵ Es wird von Gahiko und Turuba aus versorgt. Auch in Dobase, Gaba und Dihina gibt es keine Töpfer. Die Dobase – in deren Gebiet keine Lehmvorkommen bekannt sind – beziehen je nach Region ihre Waren aus einem der drei dullaysprachigen Zentren. Die Leute von Gaba decken ihren Bedarf in Kašu und die von Dihina auf dem Gollango-Markt. In Gergere hat sich die bereits erwähnte Familie aus Turuba niedergelassen. Es gab dort früher schon einmal Töpfer, doch fielen diese den Seuchen um die Jahrhundertwende zum Opfer. Außer der genannten, gleichfalls aus Turuba stammenden Familie, die nach Tsamakko ging, soll es dort keine weiteren Töpfer geben. 1951 wohnte schon einmal ein Töpfer aus Gawwada dort (Pauli 1959: 390). In Mašolle Haše (»Kaffee-Mašolle«, d. i. unteres Mašolle) arbeitet eine mit Töpfern aus Dirasa verwandte Töpferfamilie. In Mossiya gab es 1981 »seit einigen Jahren« keine Töpfer mehr. (Ich bin dieser Auskunft gegenüber skeptisch, da meine Kontakte nur kurz waren.) 1974 wurden jedenfalls noch Teile des Ardošabay von Mossiya her versorgt. Ihre Dachaufsätze bezogen sie aber von Kašu.

Im Kerngebiet von Konso (Karatti und Takkad'i) leben zwar Töpfer, doch gelten sie nicht als Einheimische. Die Töpfer selbst leiten ihre Herkunft aus Burji ab (bzw.

Ebenfalls nicht von orre-Abstammung ist šililo/lohako aus Kašelle/Duro. Er ist Hawdo und lernte in Turuba das Töpfern. Er hat zwei Töpferinnen als Frauen (eine davon ist die Schwester von harašo) und zwei Kinder (ein Junge und ein Mädchen) (1974).

⁵ In Gollango gab es früher in zwei verschiedenen Wohnbezirken Töpferfamilien aus den Klänen Amaddikko, Mahalikko und Eelakko. Die Töpferin, die nach Gahiko zurückkehren wollte, war aus der Gurbite-Eelakko-Familie.

Koyra, was in Konso auch für Burji steht). Auch nach den Konsotraditionen über die Entstehung der Handwerke kam der erste Töpfer aus Koyra. Es ist fraglich, ob es jemals Töpfer von Konso-Abstammung gegeben hat.⁶ Die Töpfer bilden keine endogame Gruppe, vielmehr entwickelten sich Heiratsbeziehungen zu Hawda-Familien in Konso. Ansonsten leben die Konso, was die Töpferei betrifft, in einer gewissen Symbiose mit den Burji: Der Zustrom aus Burji, wenn auch gering, verläuft kontinuierlich. Er erreichte seinen letzten Höhepunkt unter der Herrschaft von Menileks Heerführer und Gouverneur Le'ul Sagad um die Wende zum 20. Jahrhundert. Seit längerer Zeit sind die Töpfer in den beiden Konso-Ortschaften Sawkame und Kuñare konzentriert. Daneben wohnen noch Töpfer in Motoni und Galga (alle Takkad'i). In Kuñare waren es 1984 achtundzwanzig, in Sawkame mindestens elf Familien. Während im Dullay-Gebiet, bei den Diraša und normalerweise auch bei den Konso Frauen und Männer an der Töpferei beteiligt sind (wenn auch, örtlich unterschiedlich, die Männer nicht immer an allen Arbeitsgängen teilhaben), töpfern in Burji ausschließlich Frauen. Dennoch kommt es vor, daß Männer ihren Frauen bei größeren Gefäßen helfen. Wie auch in zahlreichen anderen Gebieten Afrikas ist die Arbeitsteilung dort geschlechtsspezifisch ausgeprägt: Die Frauen töpfern, die Männer sind Gerber und Lederarbeiter. Bei den übrigen Ethnien der Burji-Konso-Gruppe hat sich hingegen eine gesellschaftliche Arbeitsteilung zwischen Töpfern und Lederhandwerkern vollzogen.

Gemessen an den bisher genannten Ethnien sind die Burji wesentlich mobiler. Aufgrund ihrer zahlreichen Außenkontakte haben hier mehr Importwaren Eingang gefunden als bei ihren Nachbarn. Folglich hat auch die Bedeutung der Töpferei etwas abgenommen. 1974 gab es rund zwanzig Töpferfamilien in Burji, von denen drei völlig zur Landwirtschaft übergegangen sein sollen. In Bohe-Burji lebten noch sechzehn Töpferfamilien, unter denen jedoch nur noch vier ihrem Handwerk nachgingen. Eine Familie hat sich ganz der Weberei zugewandt und elf leben von Feldbau und Weberei. In Koyra sind weitere Töpfer ansässig, zu denen aber die genannten keine Verbindungen haben sollen. Bezüglich des zahlenmäßigen Rückgangs aktiver Töpfer ist zu bedenken, daß von Burji eine ständige Abwanderung stattfindet. In Marsabit gelangten einige Burji zu ansehnlichem Wohlstand. Wenn sich diese Marsabit-Burji auch eng mit ihrer alten Heimat verbunden fühlen, so fällt es heutigen Zuwanderern ohne Schulbildung doch schwer, dort Fuß zu fassen. Die Abwanderung aus Bohe-Burji erfaßte in den verschiedenen Zeiträumen tendenziell unterschiedliche Gesellschaftsschichten. Allem Anschein nach wurden die Töpfer, die in der Regel keine Schule besuchen, von der jüngsten Abwanderungswelle nur am Rande erfaßt, was ganz im Gegensatz zu der früheren Emigration unter Le'ul Sagad steht, wo gerade die Töpfer einen wesentlichen Anteil stellten. Wenn also 1974 unter den in Bohe lebenden Töpfern nur noch vier Familien ihrem Handwerk nachgingen, so besagt dies nicht, daß der

6 Auch Jensen erfuhr in den fünfziger Jahren (Manuskript S. 100) nur etwas von Töpfern, die aus Burji gekommen waren.

Bedarf an Keramik pro Burji-Familie wesentlich zurückgegangen sei; wohl aber ist diese Situation ein Indikator für die Veränderung des sozialen Gefüges.⁷

Bei der Beschreibung wird im folgenden von der Töpfertechnik in Harso ausgegangen und von hier aus auf die Besonderheiten der übrigen Zentren verwiesen.⁸ Die Angaben über die soziale, politische und religiöse Rolle der Töpfer stammen ebenfalls zu einem großen Teil aus Kašu, wurden aber alle in den übrigen Zentren nachgeprüft, erheblich differenziert und erweitert.

2.2 Keramische Produkte

Die verschiedenen Varianten

Bei der Betrachtung der Töpferei sollen zuerst die fertigen Produkte vorgestellt werden. Dies erscheint mir ratsam, weil sich dadurch Wiederholungen im Abschnitt »Töpfertechnik« vermeiden lassen.

Die Keramik der Burji-Konso-Gruppe ist eine ausgesprochene Gebrauchskeramik, die sich bezüglich ihrer Funktion oder Form nicht grundsätzlich von derjenigen benachbarter Gruppen abhebt. An der für unser ästhetisches Empfinden ansprechenderen Ware Zentral- und Nordäthiopiens läßt sie sich nicht messen (vgl. hierzu Hecht 1969 passim). Einzig die tönernen Dachaufsätze, mit ihrer großen Variationsbreite in Form und Dekor, fallen aus diesem nüchternen Gesamtbild etwas heraus.

Der überwiegende Teil der Produktion ist für den Haushalt bestimmt. Die wenigen anderen Keramiken werden vom Kunden jeweils eigens bestellt und daher

7 Den ersten Kontakt mit Töpfern hatte ich bereits 1973 während einer Prospektionsreise nach Harso, als ich zusammen mit Gunter Minker knapp vier Wochen lang etwa einen Kilometer von Kašu entfernt zeltete. Später mieteten wir uns bei der Töpferfamilie Kaharo in Kašu ein und blieben dort von Anfang Februar bis Ende März 1974. Die Mehrzahl der Angaben (einschließlich der kurzen wörtlich wiedergegebenen Aussagen) und Beobachtungen stammt von dieser Familie und fünf benachbarten Töpferfamilien. Darüber hinausgehende Kontakte kamen beim wöchentlichen Brennen der Keramik zustande. Die Verbindung brach auch später nicht ab, da uns Töpfer und besonders Kaharo auf Märkten begegneten. Auch Ende Dezember 1980 konnte ich mit dieser Familie, die mittlerweile nach Diraša übersiedelt war, erneut Kontakt aufnehmen. Mit den in Kašu erworbenen Grundkenntnissen über die dortige Töpferei suchte ich die übrigen Töpferzentren im Gardulla-Dobase-Gebirge mehrmals, aber jeweils für kürzere Zeit auf. Turuba wurde während eines zweiwöchigen Aufenthalts in Gawwada und später mehrmals von Gollango aus besucht, zuletzt noch einmal im Mai und Juni 1981. Gahiko (auch Dulase) in Gorrose war in weniger als einer Stunde bequem von unserer Unterkunft in Gollango aus zu erreichen. Sehr häufig besuchten uns Töpfer aus Gahiko und Turuba in Gollango. Weniger Informationen liegen mir von Albada (Dirāša) vor. Jedoch konnte ich die dortigen Töpfer 1974 einige Tage lang bei der Arbeit beobachten und 1981 Informationen über ihren sozialen Status sammeln. Die Angaben über Burji verdanke ich H. Straube. Ich selbst habe 1981 die nach Marsabit eingewanderten Burji aufgesucht und Auskünfte über ihre Wanderung und ihre gegenwärtige Entwicklung erhalten. In Konso (mit jeweils kurzen Aufenthalten 1973/4, 1981 und 1984) interessierte ich mich für die soziale Situation der Handwerker als Gesamtgruppe. Ich wohnte zusammen mit Schmieden und Bauern. Zu den Töpfern in Kuñare und Sawkame hatte ich nur oberflächliche Kontakte.

8 Die weitgehende Einheitlichkeit des besprochenen Gebiets rechtfertigt m. E. dieses Vorgehen gegenüber einer langatmigen und sich wiederholenden Beschreibung der vier verschiedenen Zentren.

relativ selten angefertigt. Ausgesprochene Zeremonialgefäße findet man kaum. Räucherschalen (ohnehin eine junge Erscheinung) dienen auch zum Glutholen bei Nachbarn. Dementsprechend können jedwede Gefäße bei Zeremonien Verwendung finden, wenn es erforderlich sein sollte. Ich sah nur einmal einen besonderen Krugtyp, der ausschließlich für den zeremoniellen Gebrauch hergestellt war. Bemalte Keramik gibt es nicht. Bemalung wäre auch sinnlos, denn abgesehen von Dachaufsätzen und einiger Kleinkeramik (wie z. B. Pfeifenköpfen) kommt alle übrige Ware irgendwann einmal mit dem offenen Herdfeuer in Berührung – falls nötig wird jede Art von Gefäßen zum Kochen verwendet – und nimmt eine mattschwarze bis schwarzglänzende Färbung an. Auch auf den jedem Wetter ausgesetzten Dachaufsätzen würde eine Bemalung nicht lange halten. Verschönt ist die Keramik durch plastische Verzierung wie Zierwülste, Knubben, Einritzungen oder Eindrückungen. Ungebraucht und frischgebrannt ist die Keramik von gelblicher bis dunkelorangener Farbe mit schwarzen Flecken. Während die Objekte aus einem Herstellungszentrum alle den gleichen Farbton aufweisen (Ton und Mischungsverhältnis sowie die Brenntemperatur sind in der Regel gleich), gibt es farbliche Variationen bei Keramik unterschiedlicher Provenienz. So hat beispielsweise die Ware aus West-Konso die hellsten Farbtöne.

Im Einklang mit dem Zweck der Keramik als Gebrauchsware orientiert sich die ortsübliche Typenbezeichnung vornehmlich an der Funktion und erst in zweiter Linie an der Form.

In der Bedeutung an erster Stelle stehen Gefäße zum Kochen, Transportieren (vor allem Wasserholen) und Aufbewahren. Als Eß- oder Trinkgeschirr werden Keramikprodukte nicht benutzt. Für Flüssigkeiten, sei es Wasser, Kaffee oder Hirsebier, gebraucht man Kalebassenschalen und als Eßgefäße Holzschalen. Kalebassen finden auch als alternative Transportgefäße häufig Verwendung. Namentlich in Konso wird Wasser fast ausschließlich damit geholt.

Die Grundform des Koch- und Transportgefäßes ist in ganz Südäthiopien ein dickbauchiger Krug, der in den unterschiedlichsten Größen vorkommt, aber ansonsten nur geringfügig variiert. Solche Gefäße sind das keramische Produkt schlechthin.⁹ Ihre Bezeichnung steht häufig für Keramik allgemein, d. h. das Dullay-Wort *sikte* etwa bedeutet sowohl »Kochgefäß« als auch »Keramik«. So werden die Töpfer (*orre*) auch einfach *sikte d'ooopa*, »Topfmacher«, genannt.

Im traditionellen Kochtopf mit paraboloidem Boden, kugeligem Bauch und zylindrischem bis hyperboloidem Hals wird die tägliche Grundnahrung (Ensete- oder Getreideklöße mit Gemüse) gegart. Derartige *sikte* werden aber auch für die Hirsebierbereitung genommen. Da diese sich über mehrere Tage erstreckt, ist dafür

9 Da die mir zur Verfügung stehenden Angaben über Form und Funktion der Keramik sowie deren Bezeichnungen bei Diraša, Konso und Burji zu lückenhaft sind, beziehe ich mich hier ausschließlich auf die Dullaykeramik (für die Bezeichnungen vgl. auch Appendix V). Abweichungen in Form und Funktion bei den einzelnen Gruppen sind gering. In Konso ist allerdings bei einigen Töpferfamilien die Produktion an kleinen Gefäßen auffallend hoch. Auch das Dekor weicht bei den verschiedenen Gruppen voneinander ab; hierbei steht die Diraša-Keramik näher an der Dullay-Ware, während sich andererseits Konso- und Burji-Produkte ähneln. Typisch für letztere ist z. B. ein Zierwulst unterhalb der Gefäßschulter.

zumindest ein besonderes Gefäß reserviert. Im Dullay-Gebiet kommen drei verschieden große *sikte*, alle von gleicher Form, in den Handel. Meist benutzt man die größeren zur Hirsebieberbereitung und die kleineren zum Kochen. Beim Kochen stehen die Gefäße um etwa 45° geneigt auf der Feuerstelle.

Der Wasserkrug (*kupakko*) entspricht dem *sikte*-Typ weitgehend. Er ist jedoch weniger gebaucht und hat einen etwas längeren und engeren Hals. Diese Halsform verhindert beim Tragen das Herausschwappen des Wassers. Aufgrund der schlankeren Form lassen sich die *kupakko* auch besser auf dem Rücken tragen. Andererseits kann man in den kugeligen Kochgefäßen das Essen besser umrühren.

Die Unterschiede zwischen *sikte* und *kupakko* fallen nicht sonderlich auf, vor allem wenn beide Gefäßtypen unterschiedlicher Herkunft sind. Stammen sie dagegen von einer Familie, ist die Differenzierung eindeutig. (Abb. 5 liegt noch innerhalb der Schwankungsbreite, repräsentiert aber eher den *sikte*-Typ.) *Sikte* wie *kupakko* werden etwas oberhalb der größten Bauchung mit zwei vertikalen, einander gegenüber liegenden Henkeln versehen. Dekoriert wird nur der obere Teil der Gefäße und zwar mit kleinen Zierwülsten und einer in gegeneinander gerichteten Kreisabschnitten geführten Riffelung (vgl. S. 110).

Auch die *kupakko* gibt es in drei Größen zwischen 30 und 90 cm Höhe. *Sikte* und *kupakko* haben dementsprechende Fassungsvermögen von 5 bis über 100 Liter. Die größeren *kupakko* werden oft mit einem mit Kuhdung verschmierten Bambusgeflecht umgeben, um sie vor Bruch zu schützen.

Da die Gefäße keine Standfläche haben, plaziert man sie ebenerdig auf Wulst-ringe oder abgebrochene Gefäßhälse; in den Häusern lehnen sie an den Wänden.

Die *d'iste* genannten Kochtöpfe sind vor allem für Fleischgerichte bestimmt. Sie können mit oder ohne flachen leicht gewölbten Deckel (mit Mittelknauf) in den

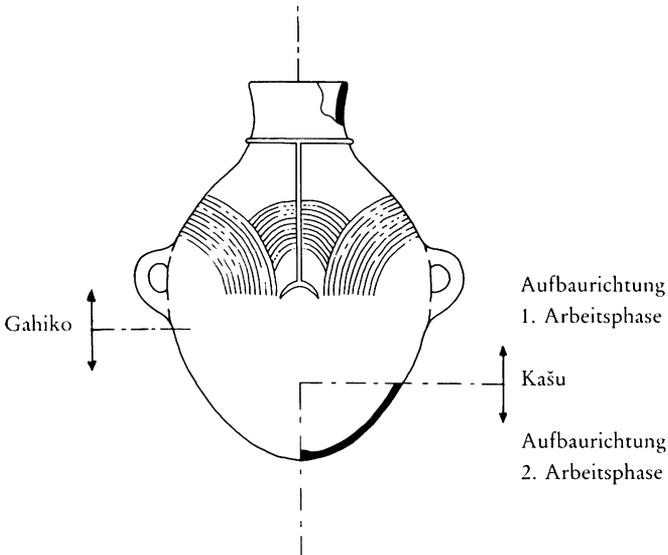


Abb. 5: Standardgefäß, Höhe ca. 50 cm (Dullay)

Handel kommen. Bei diesem zweifellos aus Nordäthiopien übernommenen Gefäß ist der Durchmesser größer als die Höhe (Varianten zwischen H = 18–22 cm, D = 20–30 cm; für den nordäthiopischen Typ vgl. Hecht 1969, Abb. II 1,2). Der Gefäßboden ist schwach gewölbt (Kugelkalotte), die Seitenwände sind leicht gebauht, der Rand ist eingezogen. Es kommen auch Gefäße mit schwach ausgeprägter Schulter und ausbiegendem Rand vor. Üblich sind vier in der oberen Gefäßhälfte kreuzförmig angeordnete Griffelemente: zwei vertikale Henkel und zwei kleinere horizontale undurchbrochene Griffe.

Der *šange* dient zum Aufbewahren des fertigen Hirsebiers, seltener zum Kochen oder als Wasserbehälter. Bei der Bewirtung von Gästen wird das Bier aus dem Gefäß für die einzelnen Besucher herausgeschöpft. Oft erhitzt man bei dieser Gelegenheit im *šange* auch Wasser, das dem Hirsebieer unmittelbar vor dem Anbieten zugesetzt wird. Falls kein anderes Kochgefäß zur Hand ist, nimmt man den *šange* manchmal auch zum Kochen her.

Šange entsprechen ihrem Grundaufbau nach einem *sikte*, von dem das obere Drittel fehlt, d. h. man hört mit dem Hochziehen der Wandung bereits etwas unterhalb des Halswendepunktes auf. Die Öffnung ist etwas weiter als der halbe maximale Gefäßdurchmesser. In der Größe variiert dieser Gefäßtyp stark (20–45 cm Ø), und ein(e) Töpfer(in) stellt jeweils drei verschiedene Größen her. Die meisten *šange* haben zwei Griffe wie die *sikte*. Formabweichungen bestehen darin, daß z. B. der *šange* einen kurzen kreisrunden Ausguß haben kann, der einem Henkel gegenüber sitzt (nur bei den kleinen Varianten). Man kennt noch zwei Untertypen: *akkato* (*šange* mit Standring) und *kanta* (ein großer *šange* mit drei Griffen).

Auf der Röstplatte (H *peʔo*, G, Gor, Gaw *payto*) werden Getreidekörner angeröstet (die so als Frühstück verzehrt werden), seltener Kaffeebohnen. Manchmal dient sie zum Backen von Mais- oder Ensetefladen. Getöpft wird die Platte als Hohlkörper von elliptischem Querschnitt; dieser wird vor dem Brennen in Längsrichtung auseinander geschnitten, so daß ein Gefäß zwei Röstplatten ergibt. (Das ursprüngliche Gefäß hat eine Profillinie, die dem *sikte* mit verkürztem Hals entspricht.) Die beiden undekorierten Schalen haben somit einen flachgewölbten Boden und einen hochgebogenen Rand, der in der Längsachse der Schale in eine Schütte ausläuft (den halbierten früheren Gefäßhals) (Größe in Längsachse: 50–60 cm). Die Innenseite wird poliert. Zum Unterschied von der tönernen *ənğera*-Platte wird diese Schale auch *payto šakaša* genannt.

ənğera-Platten (*payto pudena*), selbstverständlich eine neuere Erscheinung, sind kreisrund (ca. 50 cm Ø), sehr schwach gewölbt (Höhe der Kugelkalotte: 2–3 cm) und mit einem ca. 2 cm hohen Rand versehen. Die Innenseite ist sorgfältig poliert.

Der Kaffeekrug, mit dem amharischen Wort *japana* bezeichnet, entspricht in seiner Form ganz den nordäthiopischen Vorbildern, ist aber – mit bis zu drei Litern Fassungsvermögen – meist etwas größer als jene (Höhe bis 30 cm). Der nahezu kugelförmig ausgebildete Gefäßkörper geht in einen langen schlanken, schwach hyperboloiden Hals über. Am oberen Halsabschnitt setzt ein großer Henkel an, der im Bogen bis zur äußeren Schulter führt. Dem unteren Griffansatz gegenüber befindet sich ein kleiner konischer Ausguß (manchmal auch deren zwei oder drei).

Neben der üblichen Dekoration, den gegeneinander gerichteten Kreisbögen, können in Höhe der Zotte mehrere kleine kegelförmige Knubben verteilt sein.

Die kleinsten Gefäße sind *iganne* und *tuwa* (ein Viertel bis drei Viertel Liter Fassungsvermögen). Beide dienen zum Aufbewahren von Produkten wie Kaffeebohnen, Kaffeeblättern und Gewürzen. Im *iganne*, seltener im *tuwa*, wird auch Wasser gekocht (etwa zum Bewirten mit Hirsebier). Der Gefäßkörper des *iganne* entspricht von der Form her dem *sikte* mit kurzem Hals (H = 12–20 cm). *Iganne* haben einen horizontal angebrachten, leicht aufwärts gerichteten Henkel. Nur einen, allerdings vertikal sitzenden Henkel hat auch der *tuwa*. Das Gefäß ist faßförmig, halslos, mit schwach eingezogener Mündung und Wulstrand und hat einen Standring (H = ca. 13 cm, D = ca. 8 cm). Der *tuwa* wirkt der Form nach wie ein Trinkkrug, wird aber nicht als solcher verwendet.

Nicht mehr hergestellt werden die großen, bis zu 1,5 m hohen Speicherkrüge (*‘add’ood’e*), deren Form sich am *sikte* orientierte und in denen bis zu 200 kg Getreide gelagert werden konnten. Bei großen Festen schenkte man aus ihnen Hirsebier aus. Einst waren sie ausgesprochene Prestigeobjekte. Heutzutage sind nur noch wenige Exemplare erhalten (vgl. Appendix VI).

Ein seltenes Produkt sind irdene Topfständer für Feuerstellen (*oysille*). Jeweils drei der etwa 15 cm hohen, zylindrischen bis stumpf kegelförmigen Stücke werden verwendet. Gegebenenfalls kann man in ihnen auch Wasser warm halten (vgl. Karsten 1972: 57, Taf. 5i).

Der erwähnte seltene Zeremonialkrug (*makala salaḥo*), in der Form eines schlanken *kupakko*, hatte kreuzweise angeordnete Vertikalhenkel, wobei sich in der einen Achse parallel angebrachte Doppelhenkel gegenüberlagen.

Die Kinder der Töpfer fertigen manchmal kleine Glutschalen (*cumba*) an. Hierin wird Glut von einem Haus zum anderen gebracht oder man verbrennt Räucherstoffe darin, sofern man nicht alte Scherben dazu benutzt. Auch Spinnwirtel gehören zu den ersten Versuchen der »Lehrlinge«.

Pfeifenköpfe (5–6 cm hoch) dagegen formen und dekorieren meist die alten Männer der Töpferfamilien.

Einige der Töpfer haben Freude am Variieren und Experimentieren. So sieht man gelegentlich in Ton geformte Bierflaschen oder tönernerne Bienenröhren. Da aber – so die Töpfer – die etwas schwerfälligen Bauern Neues nicht kaufen wollen, verschenken sie derartige Produkte an Freunde. Verschenkt werden auch kleine Tonplastiken für Kinder (Puppen und Tierfiguren).

Obwohl die Dachaufsätze zu den schönsten und z. T. recht kunstvollen Töpferprodukten gehören, sollen sie hier nur kurze Erwähnung finden. Haberland hat bereits 1960 diese häufig den sozialen Rang des Hausbesitzers anzeigenden Objekte vergleichend behandelt und auch Beispiele aus der Burji-Konso-Gruppe beschrieben und abgebildet (1960, Fig. 6 ff.). Bei den Dullay gibt es zwei Grundtypen: *kermak’e* und *halle*. Der *kermak’e* (ibid., Fig. 6) ist mit aufwärts und abwärts gerichteten »Hörnern« verziert (»Horn« ist hier als Formelement gemeint und nicht als Sinndeutung). Die *halle* sind schlanker und weniger auffällig dekoriert als die *kermak’e*, doch ist bei ihnen die Spielbreite der Zierelemente überraschend groß. Vornehmlich in Konso kommen Dachaufsätze in Krugform (einem *sikte*-

Oberteil entsprechend) vor, deren Boden bewußt nicht ausgeformt wurde. Die Feststellung Hallpikes (1972: 290), jeder Konso habe einen zerbrochenen Topf auf dem Dach, ist zumindest ungenau, denn die Dachaufsätze wurden eigens angefertigt.

Qualität der Produkte

Ton hat die Eigenschaft, unter Wasserzusatz plastisch und schon allein durch den von Händen ausgeübten Druck formbar zu werden. Bei Beachtung gewisser Regeln (z. B. der statischen Stabilität) behält er die gegebene Form bei, die sich bei fortschreitender Trocknung noch stabilisiert. Dabei kommt es allerdings zu Schrumpfspannungen im Material, denen durch geeignete Maßnahmen entgegengewirkt werden muß (z. B. Vermeidung einseitiger Materialanhäufung, Magerungszusätze, keine scharfen Kanten etc.). Ton konnte zu einem bedeutenden Kulturmaterial werden, weil beim Brennen seine Eigenschaften grundsätzlich verändert werden. Durch das Brennen wird der Ton hitzebeständig, quillt nicht mehr im Wasser, ist im Gegenteil weitgehend wasserundurchlässig, er wird hart und absolut formstabil. Gebrannter Ton kann hohe Druckkräfte, aber nur geringe Zugkräfte aufnehmen. Ungeachtet dieser Grundvoraussetzungen, die für alle keramischen Erzeugnisse gelten, sind Abweichungen in den physikalischen Eigenschaften zwischen den bekannten Tonwaren ausgesprochen groß.

Der Qualitätsanspruch, der an keramische Produkte gestellt wird, ist keineswegs ubiquitär einheitlich, sondern von den jeweils spezifischen Erfordernissen in einer bestimmten Kultur abhängig. Die schweren südäthiopischen Kochkrüge wären in unseren Haushalten eher hinderlich als nützlich; sie erscheinen uns daher als plump oder gar primitiv. Andererseits würde modernes englisches »Bone China« kaum eine Gebrauchsstunde in der Burji-Konso-Gruppe überdauern.

Wie Liesegang (1976: 258) zurecht bemerkt, ist es nicht angebracht, Gebrauchskeramik der beschriebenen Art, die auf offenem Feuer steht und somit großen Spannungen durch Temperaturwechsel ausgesetzt ist, als minderwertig zu bezeichnen. Dichtgebrannte, stark versinterterte Keramik taugt nicht zu Kochgefäßen: Sie würde auf dem Feuer zerspringen. Eine von vornherein undurchlässige und harte Oberfläche ist auch gar nicht notwendig, da die Abnutzung minimal ist (die Tonwaren werden wie erwähnt nicht zur Vorbereitung von Speisen oder als Eßgeschirr benutzt). Außerdem wird durch das Kochen (von Getreidebrei etwa) der Topf dicht, das Gekochte schließt die Poren im Ton. Von ihrer Funktion her sind diese Tonwaren also annähernd optimal, zudem sie sich, meinen Beobachtungen zufolge, auch als sehr haltbar erweisen. Zu Bruch gehen die Gefäße eigentlich nur, wenn man sie fallen läßt. Die Griffe brechen nicht ab, und auch Randabschlag (am Hals) ist selten.

Im einzelnen lassen sich die verschiedenen Gefäßtypen wie folgt beurteilen:

Wasserkrug: Die Porosität ist von Vorteil, da sie das Wasser frisch und kühl hält (Verdunstungskälte). Nachteilig ist die Unhandlichkeit. Die Krüge sind schwer und beim Transport von und zur Wasserstelle, besonders bei schlüpfrigem Boden, relativ bruchgefährdet, weshalb das Wasser oft in großen Kalebassen geholt und erst zu Hause in die Krüge umgefüllt wird.

Kochtopf: Die relative Grobkörnigkeit des gebrannten Tons hält Spannungen durch Erhitzen und Abkühlen gut aus (Temperaturwechselbeständigkeit). Der Kochvorgang dichtet das Gefäß ab.

Krug für Hirsebieer: Für ihn gilt das gleiche wie für den Kochtopf. Die stärkere Bauchung im Vergleich zum Wasserkrug vermag die besonders großen Temperaturunterschiede – Wörse wird im Freien zubereitet, wo oft ein kalter Wind weht – und daraus resultierenden Materialspannungen abzufangen. Im Tonkrug bleibt das Hirsebieer länger haltbar und schmackhafter als in Kalebassen oder gar Blechbüchsen.

2.3 Töpfertechnik

Rohstoffe – Ton

Zum Töpfeln geeignete Tone stehen an zahlreichen Orten der Burji-Konso-Gruppe an. Sie sind häufig von einer mehrere Meter dicken Bodenschicht überlagert. Längst nicht alle Lagerstätten werden abgebaut, doch sind manche Tonvorkommen bereits erschöpft. Die verwendeten Tone sind recht unterschiedlich in ihrer Zusammensetzung und Qualität. Dokumentiert wird dies allein schon durch die auffallende Variationsbreite ihrer Farbgebung, die wiederum vor allem von unterschiedlich intensiver Eisenoxydbeimengung abhängt. Die Tone von Yaaype sind leuchtend karminrot, die von Konso dagegen hellgelb, während die übrigen zwischen blaßorange (Burji) und rötlich bis rotbraun (Turuba, Kašu, Gahiko) liegen. Nach unseren Kriterien wäre der helle Ton, wie er östlich von Faša in Konso vorkommt, der qualitativste, weil er die geringsten Beimengungen von Eisenoxyd oder anderen organischen und anorganischen Stoffen enthält. Sehr reine Tone oder Kaolin sind aber nicht erforderlich, da keine dünnwandige harte Keramik erzeugt werden soll (wie im Extremfall etwa unser Porzellan). Wichtig und erwünscht ist hingegen, daß die Gefäße eine gewisse Zähigkeit und Porosität aufweisen und die Tone bei der Verarbeitung Plastizität, Absorptionsvermögen und Quellbarkeit besitzen. Günstig sind auch Glimmerpartikel im Ton, weil sich dann u. U. die Magerung (siehe nächster Abschnitt) erübrigt. Auf solche Eigenschaften wird Wert gelegt, sie bestimmen die Auswahl abbauwürdiger Tonvorkommen. Töpfer und Töpferinnen eigneten sich durch ihre Spezialisierung ein hervorragendes Wissen über die Verwertbarkeit verschiedener Rohstoffe an. Sie unterscheiden die jeweiligen Tonsorten und stellen geeignete Mischungen aus ihnen zusammen.

Materialbeschaffung und Aufbereitung sollen am Beispiel von Kašu (Harso) skizziert werden: Zwei verschiedene Lehmarten – die eine hellrot, leicht und trocken, die andere dunkelrot bis braun, schwer und meist feucht – und ein weißes mineralisches Magerungsmaterial finden Verwendung.¹⁰ Beide Lehmarten kom-

10 Bezeichnungen für Töpferlehm in Kašu (Harso):

bilgay – rote hellere Lehmsorte

рнурпуро – rotbraune bis braune (meist feuchte) Lehmsorte

⇒

men etwa einen Kilometer südsüdöstlich des Töpferzentrums von Kašu in einem Amacä genannten Areal von einigen Hektar Umfang vor.¹¹ Dieser Platz wird »seit Beginn der Töpferei« genutzt und ist der einzige seiner Art in der Umgebung von Kašu.

Der Nachfahre des »Ersten Töpfers« (= Urahn) und neben ihm ein erfahrener Töpfer des Dorfes können nach Regen an der Erdoberfläche unterirdische Lehmvorkommen feststellen. Ist eine Abbaustelle erschöpft, bestimmen sie eine neue, deren Lehm dann mit dem aus früheren Gruben prüfend verglichen wird.¹²

Abbau und Transport

Der Abbau findet sowohl im Tage- als auch im Untertagebau statt und richtet sich nach den jeweiligen geologischen Bedingungen. In flachem Gelände wird eine Lehmschicht bereits ab etwa 2,5 m Tiefe im Stollen- oder Nischenvortrieb verfolgt.¹³ Die Männer graben in gemeinschaftlicher Arbeit mit dem traditionellen, übermannshohen Grabstock¹⁴ – der in der Landwirtschaft nur noch selten Verwendung findet – Suchlöcher von 1,2 bis 1,5 m Durchmesser und einer Tiefe bis zu 2 m. Stößt man dort nicht auf Lehm, graben sie auf der Sohle nach allen Seiten weiter, aber höchstens einen Meter nach unten. Wenn sie fründig werden, wird das an dieser Stelle gegrabene Loch zum Einstieg. Der Stollenvortrieb geschieht immer nur in

amacä – rotbrauner Rohlehm

Bezeichnungen für Töpferlehm in Gahiko (Gorrose):

galgalakko – rote Lehmorte

amacä – rotbraune bis braune Sorte

пурупу – zerriebener Rohlehm

Bezeichnungen für Töpferlehm in Turuba (Gawwada):

piye id'a – »rote Erde«, roter Lehm

piye guma – »schwarze Erde«, brauner Lehm

Allgemein heißt der fertige Lehm *piye orrete* (in Gorrose) oder *piye orre* (in Gawwada), was beides »Töpfererde« bedeutet.

11 Bei den übrigen Töpferzentren sind die Lehmvorkommen ebenfalls unweit der Siedlungen, d. h. die Töpferinnen müssen zumindest nicht weiter gehen als manche andere Frauen zur Wasserstelle. Relativ ungünstige Bedingungen haben die Töpfer der Yaape-Region (Diraša), die auf der jenseitigen Seite der steilen Yande (Gato-)Schlucht in das Gebiet der Mašolle hinabsteigen und dabei etwa 400 Höhenmeter überwinden müssen. Außerdem haben sie den Mašolle für die Benutzung der Gruben eine Gebühr zu entrichten.

12 Auch in den anderen Gebieten sind es die Männer, die nach neuen Lagerstätten suchen. In Gahiko können die Töpfer nach Regen *galgalakko* (Rotlehm-)Lagerstätten am Geruch erkennen.

13 In Gahiko wird *amacä* im Tagebau, *galgalakko* im Tage- oder Untertagebau gewonnen. In Turuba wird die eine Lehmorte im Tagebau, die andere im Stollen ausgebeutet. Nach Informationen aus Yaape wird dort nur Stollenbau geübt. Während die Töpfer von Kašu eine Erschöpfung ihrer Lehmvorräte nicht in Erwägung ziehen, ist einer der Gründe dafür, daß heute in Gahiko ein Töpferzentrum ist, die Erschöpfung der Vorkommen von Hombušu (Gollango). Dort gab es beide Lehmarten. Allerdings lag auch das alte Kašu etwas mehr als einen Kilometer tiefer als das heutige. (Die für den Ortswechsel angegebenen Gründe gingen jedoch so weit auseinander, daß man nicht auf erschöpfte Gruben schließen kann.)

14 Je nach Lehmkonsistenz und Abbaumöglichkeiten werden zugespitzte Grabstöcke (Du *koocaacce*) von 0,5 bis 1 m Länge verwendet. Gegebenenfalls wird eine Eisenspitze aufgesetzt. Ist der Lehm zu hart für das Losbrechen mit dem Grabstock, so benutzt man diesen wie einen Meißel, d. h. die Töpferin schlägt mit einem Stein auf das stumpfe Grabstockende.

einer Richtung, d. h. vom Schacht geht jeweils nur ein Seitenstollen aus. In den Stollen arbeiten immer mehrere, mindestens aber zwei Personen zusammen, auch damit im Falle eines Einsturzes Hilfe geholt werden kann. Ein oder zwei Frauen lösen den Lehm im Stollen und reichen ihn anderen Frauen heraus, die außerhalb des Einstieglöches stehen. Sammelt sich Wasser im Stollen, so schöpfen es die Männer mit Kalebassenschalen heraus.

Den Einstieg in den Stollen durch den nahezu kreisrunden Schacht erleichtern ein Trittloch und zwei Trittstufen. Abstützungen künstlicher Art (Verbauungen) oder das Stehenlassen von Erdpfeilern sind unbekannt (dies gilt auch für die übrigen Töpferzentren). Die Stollen werden nur während der Trockenzeit, besonders von Dezember bis Anfang März, angelegt und bei einsetzender Regenperiode aufgegeben. Sie sind also nur jeweils eine Saison in Betrieb. Wenn es regnet, ist die Arbeit in den Stollen, die auch sonst nicht ohne Risiko ist, besonders gefährlich. Bei Stolleneinbrüchen kommt es immer wieder zu Todesfällen.¹⁵

Während der Frühjahrsregenzeit wird von Kašu aus nur die im Tagebau betriebene Grube benutzt. Damit auch in dieser Zeit an trockenen Tagen getöpft werden kann, baut man gegen Ende der Trockenzeit in den Stollen mehr Lehm ab, als für die laufende Produktion notwendig ist. Der Lehmvorrat wird außerhalb des Stollens in unmittelbarer Nähe des Schachtes (aber nicht über dem einsturzgefährdeten Querstollen) zu jeweils 60 cm hohen bienenkorbartigen Haufen geschichtet. In der trockenen Saison wird der abgebaute Lehm sofort abtransportiert. In Harso werden die losgebrochenen, etwa faustgroßen Lehmbrocken in fast halbkugelige, aus Bambusspänen geflochtene Körbe (ca. 50 cm Ø) gefüllt, aus dem Stollen gereicht und dann in tiefere Tragkörbe aus dem gleichen Material umgefüllt. Beim Tagebau bedient man sich direkt dieser großen Tragkörbe, die ein Fassungsvermögen von nahezu zwei Zentnern haben und mit Hilfe lederner Tragriemen auf dem Rücken getragen werden.¹⁶

Abbau und Transport sind in Harso und Gawwada ausschließlich Frauenarbeit. In Gorrose arbeiten die Frauen im Tagebau, die Männer dagegen in den Stollen.

Bevorzugte Abbautage gibt es nicht, doch ist montags (d. h. drei Tage vor dem Hauptbrenntag) eine verstärkte Abbautätigkeit zu beobachten. Jede Töpferin muß bei normaler Produktion ein bis zweimal in der Woche Lehm abbauen. Üblicherweise holen sie sich das benötigte Material selber. Bei Krankheit oder Schwangerschaft ist gegenseitige Hilfe unter Verwandten oder Nachbarn üblich. Die meisten Frauen verzichten aber in dieser Zeit auf das Töpfern. Ältere Frauen, die keine schweren Lasten mehr tragen können, lassen sich heute oft Lehm gegen Entgelt bringen. (Die Bezahlung erfolgt mit Töpferwaren – ein mittelgroßer Krug für zwei Traglasten Lehm – oder in Geld – 0,50 Birr pro Korb.) Lehmanlieferung gegen Bezahlung gibt es auch in Gawwada. Z. T. widersprüchlich waren die Angaben darüber, wer die Frauen seien, die diese Lehmanlieferung übernahmen. Einmal

15 Bergmännischer Abbau von Lehm oder Magerungsmaterial ist in Afrika keineswegs gängig. Für die wenigen Belege vgl. Drost 1968: 27.

16 Eine Frau mit einer derartigen Last auf dem Rücken vermag, falls sie stürzt, nicht aus eigener Kraft wieder aufzustehen.

wurde mir gesagt, es seien keine bestimmten Frauen, dann wieder, es seien Frauen von Bauern, die es unter ihrer Würde hielten zu töpfern. Aufgrund einzelner direkter Informationen und dieser letzten Aussage ist anzunehmen, daß es sich um Frauen aus Töpferfamilien handelt, die die Töpferei aufgegeben bzw. nicht mehr gelernt haben und meist in bescheidenem Maße Landwirtschaft betreiben. Eine fest umrissene Gruppe von »Grubenarbeiterinnen«, die nur diese Tätigkeit ausüben, existiert nicht, doch zeugt die Tatsache, daß von den Informanten in diesem Zusammenhang immer wieder vier bis fünf Frauen genannt wurden, von den Ansätzen einer inneren Arbeitsteilung.

Zusätze zum Ton

Organische Zusätze finden im gesamten Gebiet keine Anwendung; doch benutzen die Töpfer ein *girro* genanntes Material (Glimmer und Feldspat) als Magerungsmittel. Magerungsmittel werden dort zugesetzt, wo der Ton sehr plastisch und »fett« ist, was bedeutet, daß er viel Wasser enthält bzw. aufnehmen kann. Nach dem Formen entweicht beim Trocknen und Brennen das Wasser aus dem Ton. Die Magerungszusätze (die ihr Volumen bei Wasseraufnahme kaum verändern) sollen verhindern, daß bei der durch Wasserverlust und zusätzliche chemische Veränderungen auftretenden Schwindung die Spannungen zu groß werden, was Risse oder gar ein Zerspringen der Gefäße nach sich ziehen würde.

Das *girro* ist von sandiger (mikroschiefriger) Konsistenz und hat eine Korngröße von 1–2 mm. Die Körner kleben meist in kleinen Klumpen von ca. 3 cm Ø zusammen. In der näheren Umgebung von Kašu tritt es nicht auf; die nächste Lagerstätte liegt am Hang unterhalb von Gocera in Mossiya, zwei Stunden Wegs bei trockenem Wetter. *Girro* wird – von Männern und Frauen – ausschließlich im Tagebau gewonnen. Es liegt nicht sehr tief, so daß nur eine relativ dünne Erdschicht entfernt werden muß.¹⁷

Heute wird *girro* meist von Leuten aus Mossiya gebracht, vornehmlich am wöchentlichen Hauptbrenntag (Donnerstag), doch holen es die Töpfer von Kašu auch gelegentlich selbst, wenn sie z. B. in Gidole auf dem Markt waren oder die Mossiya zu sehr mit der Landwirtschaft beschäftigt sind. Transportiert wird das Magerungsmaterial in Ziegenledersäcken; in Kašu füllt man es dann in Holztröge oder alte Tongefäße um.

Girro soll schon immer aus Mossiya bezogen worden sein. Jede Töpferfamilie hat ihren eigenen Lieferanten, mit dem sie sich eng verbunden fühlt. (Es scheinen keine verwandtschaftlichen Beziehungen zu bestehen; genaueres war nicht in Erfahrung zu bringen.) Es soll auch möglich sein, in Mossiya einen *girro*-Platz zu

17 Auch die Töpfer von Yaaype und Gahiko gewinnen ihr Magerungsmaterial (in Yaaype *girra*) im Tagebau. (Der Glimmeranteil ist höher als in Harso.) Der Platz der Gahiko-Töpfer für »gutes weißes *girro*« lag am Golibde-Fluß (Grenze zwischen Gollango und Dihina); er ist jedoch erschöpft und teilweise abgeschwemmt. Derzeit wird ein als nicht so gut angesehenes Material (*galabto*) verwendet (feingranulierter Quarz, wahrscheinlich mit Feldspat), das in der Mamalä-Subregion von Guma in Gollango gewonnen wird. Abbau und Transport führen die Männer der Töpfergruppe durch. (Einen guten Bericht über den Abbau von Magerungsmaterial bei den Nyoro liefert Routledge 1910: 97f.; vgl. auch Drost 1967: 30.)

pachten. Zwei Informanten gaben dagegen an, man könne nur dann *girro* bekommen, wenn man an der Reihe sei. Wahrscheinlich kommt es vor, daß mehrere Töpfer ein und denselben Lieferanten haben.

Bezahlt wird *girro* normalerweise mit Töpfereiprodukten (falls doch in Geld, dann kostet ein Sack 0,50 Birr). Das Äquivalent für einen Sack ist ein Krug (*qa^colakko*) oder zwei Kochtöpfe (*šānakko*) oder eine Röstplatte (*pe^o*). Die Mossiya geben die gewünschte Tonware in Auftrag, wenn sie das *girro* liefern und nehmen sie beim nächsten Mal mit.

Normalerweise werden von einer Töpferin ein bis zwei Sack *girro* pro Woche verbraucht, zu Beginn oder am Ende der Trockenzeit, wenn der Bedarf an keramischen Produkten am größten ist, bezieht man 3–4 Sack. Falls die bestellte Menge nicht ausreicht, wartet man bis zum nächsten Brenntag, um neu zu bestellen. In der Regenzeit reicht ein Sack für zwei Wochen aus. Zur Streckung des *girro*-Vorrats werden in seltenen Fällen zermahlene Scherben von Töpfen, die bereits vor dem Brennen zerbrochen waren, benutzt. Noch seltener nimmt man zermahlene Scherben von bereits gebrannten Gefäßen her. In jedem Fall wird trotzdem etwas *girro* zugesetzt.

In Turuba benötigen die Töpfer keinerlei Magerungsmaterial. Ihrer Aussage nach ist dem roten Lehm (*piye id^a*) bereits so viel zugesetzt, daß es beim Brennen zu keinem Bruch kommt.

Aufbereitung des Rohmaterials

Mindestens einen Tag vor der Weiterverarbeitung werden die aus der Grube kommenden, etwa faustgroßen Lehmklumpen und das Magerungsmaterial auf dem ebenen Gehöftplatz getrennt auf Rinderfellen ausgebreitet und je nach Sonnenscheinintensität drei bis zehn Stunden getrocknet. Die hellere Lehmsorte wird dann auf einem flachen Stein mit einem Holzschlegel oder Schlagstein bis zu einer Granulation von ca. 3 mm zerklopft, die dunklere nur bis 10 mm (zuweilen behandelt man die zwei Lehmsorten gemeinsam). Schon während des Zerklopfens entfernt die Töpferin Steinchen und organische Fremdkörper. Anschließend legt sie das zerstoßene Material erneut für etwa eine halbe Stunde in die Sonne, bevor sie es nochmals auf Verunreinigungen überprüft. Die dunklere Lehmart kommt zwischendurch zum Quellen in alte zerbrochene Gefäße. Das *girro* wird in einem sehr langwierigen Prozeß – bis zu zweieinhalb Stunden für eine Tagesproduktion – auf einem ausschließlich dafür verwendeten Reibstein zu einem möglichst feinen Pulver zermahlen (Granulation < 1 mm).¹⁸ Beim Zerkleinern von Lehm und *girro* dient immer ein sauberes Rinderfell als Unterlage, auf dem häufig bereits feingranulierter Lehm liegt. Am Ende des Arbeitsganges befinden sich dann je zur Hälfte *girro* und feiner Ton darauf.

Nun werden Batzen von gequollenem dunklem Lehm, der nach einer Quellzeit von mindestens zwei Stunden (im Idealfall soll er über Nacht wässern) zähflüssig klebrig ist, auf das ausgebreitete trockene hellrote und weiße Feinmaterial gelegt,

18 In Gahiko läßt sich diese Granulation meist durch bloßes Zerreiben des Magerungsmaterials zwischen den Händen erzielen.

hier zu kopfgroßen Klumpen gewalkt und ohne weiteren Wasserzusatz geknetet. Die entstandene Mischung besteht zu 20% aus Magerungsmaterial, zu 20% aus hellem und zu 60% aus dunklem Ton. Dieses Mischungsverhältnis bleibt für alle Gefäße immer das gleiche.¹⁹

Ist alles durchgemischt, werden die Klumpen zu einem Haufen zusammengedrückt und etwa 45 Minuten lang zuerst mit den Händen, später mit den Füßen unter Wasserzusatz durchgeknetet.²⁰ In einem der beobachteten Fälle teilte die Töpferin den Haufen danach in vier Portionen; das ist die Menge, die sie für vier mittelgroße *qa^colakko* benötigt. Sie übergießt sie mit Wasser, riebt sie noch zusätzlich mit Wasser ein und legte sie auf eine Lederunterlage in die Trockenhütte. Anschließend reinigte und befeuchtete sie die hölzernen Töpfergrundplatten und legte einen kleinen Imbiß ein. Bevor sie mit dem eigentlichen Töpfern beginnt, knetet sie den Lehm unter weiterem Wasserzusatz nochmals durch. Lehm, der nicht mehr am gleichen Tag gebraucht wird, läßt sie in alten Krügen wässern. Die Vorbereitungsarbeiten nehmen einen ganzen Vormittag in Anspruch.

Auch eine einfache Art des Schlämmens ist bekannt, wird aber nur gelegentlich angewendet. Dabei läßt man einen zu flüssigem Brei verdünnten Lehm einige Zeit in einem Gefäß stehen. Die groben Teilchen setzen sich am Boden ab und der darüberliegende Schlicker wird in eine kleine Kalebassenschale abgeschöpft. Mit dieser feinen, weitgehend homogenen Masse überstreichen die Töpfer die Mündungsöffnungen von großen Gefäßen, um Ribbildungen vorzubeugen.

Die Beschreibung gilt im wesentlichen für Kašu und Gahiko gleichermaßen, nicht jedoch für Turuba, das im ganzen Gebiet den am einfachsten zu verarbeitenden und doch guten Lehm hat. Er ist wenig verunreinigt, wodurch auch die Aufbereitung nicht sehr aufwendig ist. Zerklopfen und Zerreiben des Rohmaterials sind zwar bekannt, doch muß man die seit einigen Jahren (vor 1981) abgebauten Tonsorten, insbesondere die dunklere, nur noch grob verlesen. In den meisten Fällen kann sogar auf das Trocknen verzichtet werden. Insgesamt haben hier die Töpfer die Arbeitsgänge sehr vereinfacht. Sie kneten jetzt das Material etwas länger als in früherer Zeit (das dauert dennoch keine Stunde), entfernen dabei etwaige Verunreinigungen, mischen am späten Nachmittag des gleichen Tages hellroten und braunen Lehm, der danach etwas durchgewalkt und, in alten Töpfen mit Wasser übergossen, über Nacht zum Quellen stehen gelassen wird. Erst am nächsten Tag wird er fertiggeknetet. Man mischt zwei Säcke hellroten Lehms mit einem Sack braunen Lehms. Auch hier ist das Mischungsverhältnis für alle Produkte gleich. Aufgrund der genannten Erleichterungen sind die Töpfer von Turuba in der Lage, erheblich mehr zu produzieren als die sonstigen Töpfer der Burji-Konso-Gruppe.

19 Auf einen Ledersack der braunen bis rotbraunen Sorte kommen in Gahiko ein babykopfgroßer roter Lehmbrocken und zwei Handvoll Magerungsmaterial, *girro* oder *galabto*. In Burji wird eine vergleichbare Technik angewendet, auch die Granulation entspricht den obigen Angaben. In Yaaype werden dem auf einem Ziegenfell ausgebreiteten zerklopfen roten Lehm (*busaa*) zwei kleine Halbkalebassen voll Magerungsmaterial zugefügt.

20 Beim Kneten mit den Füßen geht die Töpferin um den Lehmhaufen herum, wobei sie den Lehm am Rand herunterstampft und den so flachgetretenen Lehm vom Rand her wieder zu einem Haufen zusammenrollt. Diesen Vorgang wiederholt sie mehrmals, bis sie vollplastischen Lehm erhält.

Formen

Nach den recht aufwendigen Vorbereitungsarbeiten kann nunmehr mit dem eigentlichen Töpfeln, dem Formen des Tons, begonnen werden. Waren schon für die bisherigen Arbeiten keine speziellen Werkzeuge notwendig – Grabstock und Reibstein werden auch von den Bauern benutzt –, so gilt dies letztlich auch für die folgenden Techniken. Die Töpferei ist ein *Handwerk* im wahrsten Sinn des Wortes. Das drücken die Südäthiopier auch in ihren Mythen aus. Während die Urahnen anderer Handwerker jeweils mit ihren typischen Arbeitsgeräten geboren wurden, hatte der erste Töpfer einen formbaren Lehmklumpen in der Hand. Das bedeutet, es gibt kein Arbeitsgerät, das als »typisch« für die Töpfer angesehen wird. Die Töpferscheibe ist im traditionellen Schwarzafrika nie heimisch geworden. In der Burji-Konso-Gruppe werden die Gefäße entweder auf Holz- oder Steinplatten (letztere besonders in Konso) oder wie gelegentlich in Burji auf einem Stück Leder geformt. Töpferin oder Töpfer gehen um diese Grundplatte herum bzw. drehen sie um jeweils ein Viertel bis ein Drittel in die gewünschte Position. Die angewendeten Verfahren lassen sich nicht durch festgelegte Begriffe wie Treib- oder Wulsttechnik determinieren. Eine derartige Kategorisierung, aus der man kulturhistorische Schlußfolgerungen erhoffte, hat sich nicht als sinnvoll herausgestellt, wie u. a. Koch (1958: 263 ff.) und Kaufmann (1972: besonders 81 ff.) gezeigt haben. Es soll deshalb am Beispiel von Kašu die Abfolge der Formgebung eines Gefäßes vorgeführt werden. Vorausgeschickt werden kann, daß Gefäße mit Hals (also die überwiegende Mehrzahl der keramischen Erzeugnisse) in der gesamten Burji-Konso-Gruppe in zwei Teilen geformt werden: zuerst das Ober-, dann das Bodenteil.

Die Töpferin nimmt zunächst einen Lehmklumpen, den sie auf eine Größe von $20 \times 10 \times 2$ cm vorformt. Ist er gut durchgeknetet, wird er mit der Längskante auf die Grundplatte gedrückt. Dann wird dieses erste Wandstück mit den Händen bis auf die endgültige Wanddicke getrieben und verdichtet. Mehrere solcher rechteckiger Lappen werden zu einem geschlossenen Ring zusammengefügt. Beim *pe'ə* formt die Töpferin einen flachovalen Grundriß. In diesem Abschnitt des Gefäßes wird besonders die Innenseite sorgfältig bearbeitet. Die ersten Lappen werden jeweils bis zu einer Höhe von maximal 25 cm ausgetrieben. Die darüber angesetzten Lehmstücke sind kleiner und werden in einer Hand vorgeknetet und dann jeweils von außen tangential angesetzt. Bis etwa zur größten Ausbauchung des Gefäßkörpers – nicht aber über eine Höhe von 50 cm – arbeitet die Töpferin sitzend, wobei sie die Grundplatte entsprechend dreht. Anschließend wird stehend gearbeitet, und die Töpferin geht, ihrer Arbeitsgeschwindigkeit entsprechend, rückwärts um den Topf herum. Das Oberteil wird in dieser Art über Gefäßschulter und -hals bis zum Halsrand aufgebaut und ausgeformt. Der Halsrand wird sehr sorgfältig, unter reichlichem Wasserzusatz, mit den Fingerspitzen geformt, da hier besonders leicht Risse entstehen können. Das Oberteil ist jetzt fertig geformt, aber noch nicht geglättet. In diesem Zustand wird der Gefäßkörper in den Schatten bzw. eine Hütte gestellt. Bei Schattentemperaturen von etwa 32° Celsius und klarem Wetter läßt man ein *qa'olakko*-Gefäß (entspricht ungefähr dem mittleren *sikte*-Typ von Gahiko und Turuba, s. o.) etwa drei Stunden lang trocknen. Dann wird mit

einem spitzzulaufenden Blech oder einer Kalebassenscherbe das Oberteil innen geglättet. Anschließend trägt die Töpferin außen auf der Gefäßschulter sehr dünnflüssigen feinen Lehm auf und verstreicht ihn mit einer angeschärften Scherbe über den ganzen Gefäßkörper. Mit der Außenseite einer Kalebassenscherbe wird nachgeglättet. Als nächster Arbeitsgang folgt das Anbringen zweier gegenüberliegender Griffe, deren Ansatzstellen bei größeren Gefäßen aufgeraut werden: Lehm wird zwischen beiden Handflächen ausgerollt und dieser Wulst an einem Ende verbreitert, eingedellt und an die Gefäßwand gepreßt. Ist die Verbindung zufriedenstellend, wird der Wulst in die Länge gezogen, gebogen und das untere Ende angeedrückt. Bei großen Gefäßen werden die Ansatzstellen während des anschließenden Lufttrocknens mehrmals mit einem Holz angeklopft, um evtl. eingeschlossene Luft herauszudrücken. Nach einer weiteren Trockenphase bringt man auf dem jetzt nahezu lederharten Ton die Verzierung an und zwar zunächst ein Rillenmuster; mit einem kleinen befeuchteten Stein werden dicht beieinander liegende Bögen mit dem Radius des Ellbogens schnell über das Gefäß gezogen. Der Hals wird dabei ausgespart. Ihn dekoriert man üblicherweise mit Zierwülsten aus dünnen Lehmstreifen. Oft werden auch vertikale Streifen angebracht, deren unteren Abschluß ein kleiner Halbmond bildet (Abb. 5). In Gahiko wendet man für das Oberteil kleinerer Gefäße eine Treibtechnik an. Dabei wird der erforderliche Lehm zu einem Konus vorgeformt, dieser von oben eingedellt, das Stück umgedreht und mit der Faust in der Mitte durchgeschlagen. Von innen her werden nun die Wandungen hochgezogen.

Nach Anbringung der Verzierungen löst man den Gefäßteil von der Grundplatte (oft mit einem Messer) und stellt ihn mit dem Hals nach unten auf den festgestampften Boden des Gehöftinnenhofes. Die Töpferin schrägt jetzt die Wand am oberen Rand des umgedrehten Gefäßes mit einem gebogenen Blech von oben nach unten ab. Dabei auftretende Risse werden nicht verschmiert, sondern ausgeschnitten. Bei kleineren Gefäßen wird oft der Rand oben eingedellt, eine Methode, die man in Gahiko auch für größere Gefäße anwendet. Die Töpferin nimmt nun einen dickeren Batzen Lehm und formt – bei kleineren Gefäßen – in einem Arbeitsgang das Bodenteil aus, wobei sie ein Handloch ausspart; bei größeren Gefäßen fügt sie wie beim Oberteil mehrere Tonlappen aneinander. In Gahiko und Turuba wird dann ein Ringwulst aufgetragen. Er besteht bei größeren Gefäßen aus zwei aneinandergelegten Wülsten von 5–7 cm Durchmesser. Der Lehm um das verbliebene Handloch wird nun begedrückt und das Loch mit einem kleinen Lehmklumpen verschlossen, oft auch mit einem Holzstück beigeschlagen. Während all dieser Arbeitsgänge hat die Töpferin das Gefäß immer wieder überprüft, einmal durch Augenschein, zum anderen mittels Klangprobe, indem sie mit der flachen Hand dagegenschlug. Aufgetretene Risse werden mit dünnflüssigem Lehm (Schlicker) verschmiert. Das fertige Gefäß kommt nun zum Trocknen in eine besondere Hütte oder auf den Trockenboden.

In ähnlicher Weise wird auch der *peʔo* zunächst ausgeformt. Nachdem das Oberteil etwa eine Stunde getrocknet hat, wird die Gefäßschulter von innen hochgedrückt, wobei die Töpferin einen Batzen Lehm in der Hand hält. Die Gleichmäßigkeit der beiden Schultern wird mehrmals aus zwei Metern Entfernung

geprüft; eventuell werden sie nachgedrückt. Da es bei den Röstplatten auf eine glatte Innenfläche ankommt, verwendet man sehr viel Zeit und Sorgfalt auf deren Ausschaben. Die Außenseite wird geglättet, bleibt aber unverziert. Nach einer Trockenphase über Nacht wird der *peʔo* mit einem Messer in der Längsachse geteilt, doch werden beide Teile anschließend wieder zusammengedrückt und außen leicht mit Lehm überschmiert (um ein Verziehen zu vermeiden). Manchmal schnürt man die beiden Hälften auch mit einer Enseteschnur zusammen. Später, nach dem Brennen, lassen sie sich leicht wieder trennen. Die beiden Gefäßhälften bilden jeweils eine Röstplatte.

Auch die Herstellung der Dachaufsätze erfolgt nach den genannten Prinzipien, allerdings wird hier kein Boden angebracht und unterer wie oberer Rand werden mit feinem Lehm sorgsam verstrichen. Dachaufsätze erhalten verschiedene Arten von Dekorationen, für deren Anbringung man sich viel Zeit nimmt.

Gänzlich anders ist das Verfahren bei den erst in jüngerer Zeit hergestellten *ənǵera*-Platten. Auf einem Sandbett werden Enseteblätter ausgebreitet und Lehm darüber verstrichen. Diese Methode ist also mit dem »Abformen« vergleichbar (vgl. eine offensichtlich ähnliche Technik bei den Basketo; Haberland 1959c: Taf. 40,2). Die Kreisform wird dann nach Augenmaß ohne Hilfsmittel gebildet. Das Ganze wird nun umgedreht und mit der Rückseite einer Kalebassenscherbe geglättet, im Anschluß daran erneut umgedreht und auf einem zusammengefalteten Tuch unter ständigem Drehen der Platte fein poliert. Die Oberfläche erhält dadurch eine so feine und dichte Struktur, daß die Platte nach dem Brennen wie glasiert wirkt.

Bis auf wenige Gefäße (insbesondere kleinere Ware) sind die keramischen Erzeugnisse immer aus mehreren Teilen aufgebaut, wobei die Methode von Arbeitsschritt zu Arbeitsschritt variabel ist. Dies bestätigt die eingangs aufgestellte Behauptung, Kategorisierungen der Töpfertechnik trügen wenig zur Klärung historischer Fragen bei. Anzumerken ist, daß die Techniken auch von den einzelnen Töpfern recht unterschiedlich angewendet werden und zwar auch dann, wenn sie im gleichen Töpferzentrum arbeiten. Töpfer variieren gerne. Die Töpfer von Turuba waren die experimentierfreudigsten Handwerker, die ich in der Burji-Konso-Gruppe antraf.

Der Arbeitsaufwand, den die einzelnen Töpfer in ein Gefäß investieren, ist verschieden groß und richtet sich nicht nur nach ihrem jeweiligen Können. Es gibt viele Töpfer bzw. Töpferinnen, die sehr viel Ehrgeiz darein legen, gutgearbeitete und formschöne Gefäße herzustellen. Selbst die mittlere Arbeitszeit einer Töpferin für die Anfertigung eines bestimmten Gefäßes ist aufgrund der immer wieder notwendigen Reparaturen oder Zwischentrocknungszeiten relativ schwer zu bestimmen. Um den Rohling eines Oberteils auszuformen, benötigt sie je nach Gefäßgröße zwischen 20 und 30 Minuten. Nahezu 30–45 Minuten nimmt das Glätten der Außenflächen, das Dekorieren, Innenglätten und Anbringen der Griffe in Anspruch. Das Bodenteil ist in 10–15 Minuten fertiggestellt. Für das Töpfern eines *peʔo*-Oberteils sind etwa 3 Stunden, für das entsprechende Oberteil eines Kaffeetopfrohlings ca. 20 Minuten anzusetzen. Dazwischen muß der Ton immer wieder geknetet und angefeuchtet werden; auch arbeitet die Töpferin wie erwähnt

nicht kontinuierlich an einem einzigen Gerät, sondern je nach Erfordernis an mehreren. Deshalb ist die Tagesleistung einer Töpferfamilie aufschlußreicher als die Arbeitszeit für ein Objekt. Als Beispiel sei hier der Tag vor dem Brenntag, also der Tag der größten Produktion aufgeführt. In dem betreffenden Gehöft arbeiten zwei verwandte Frauen zusammen, und gegen Abend wird noch die Großmutter zum Helfen geholt; sie formt kleinere Gefäße und nimmt Reparaturen vor. An diesem Tag wird von 7 Uhr morgens bis weit in die Dunkelheit hinein (bis ca. 21.30 Uhr) gearbeitet. Die fragliche Familie ist für ihre qualitätvollen Produkte bekannt, sie arbeitet sehr sorgfältig und nicht sehr schnell. Die eine Frau war fast den ganzen Tag mit einem 80 cm großen *kupakko* beschäftigt, den sie am Vortag begonnen hatte, und führte an anderen Gefäßen Nacharbeiten und Reparaturen aus. Am Abend waren dann fertig: der große *kupakko*, vier *d'iste*, zwei *šange*, zwei *pe'ə*, zwei *qa'olakko* und zwei kleine *sikte* sowie das Oberteil von einem *sikte*. Konzentriert sich eine Frau lediglich auf die *qa'olakko* und geht ihr beim Kneten ihre Schwiegertochter (eine noch nicht sehr gute Töpferin) zur Hand, kann sie acht von diesen Gefäßen herstellen.²¹

Selbstverständlich kann eine solche Produktion nicht jeden Tag durchgeführt werden. Viel Zeit benötigt man für den Abbau des Tons und vor allem für seine Aufbereitung. Täglich wird Ton herbeigeschafft, getrocknet und zerkleinert. Mit Ausnahme eines Ruhetags (meist dem Sonntag) und des Nachmittags, an dem der nächstgelegene Markt stattfindet, wird täglich gearbeitet. Die tägliche Arbeitszeit richtet sich selbstverständlich nach der Saison. In der Hochsaison wird in Kašu an drei Tagen mindestens 12 Stunden lang gearbeitet. Die Wochenproduktion entspricht einer Meilerfüllung, wie sie weiter oben beschrieben ist (vgl. besonders Anm. 25).

Trocknen

Das Zwischentrocknen haben wir bereits als Stadium vor dem Ausformen des Bodenteils kennengelernt. Es diente dazu, dem Gefäßkörper vor der weiteren Verarbeitung eine gewisse Festigkeit zu geben. Der eigentliche Trockenvorgang setzt ein, nachdem das Gefäß fertig getöpft ist. Es darf nicht sofort gebrannt werden. Die Gefäßwand muß gleichmäßig von innen nach außen trocknen. Zu schnelles Trocknen würde das Wasser im Wandinnern einschließen, was beim Brennen zum Zerbersten führen kann. Durch das Trocknen verdunstet das Anmachwasser, der Ton verliert langsam an Plastizität, wird nahezu schwundfrei und »lederhart«.²² Letzteres hat den zusätzlichen Vorteil, daß das Gefäß gefahrlos zum

21 Zum Vergleich eine Tagesleistung in Gahiko: Dort wurden von drei Personen an zwei Tagen 9 *payto šakaša* und 2 *payto pudena* sowie ein großer und schöner *kermak'e* hergestellt. In Turuba benötigte ein Töpfer für die Anfertigung eines ca. 80 cm hohen *kupakko* zwei Tage; nebenbei konnte er noch 3 *sikte*-Oberteile herstellen. Seine drei Frauen formten an einem Nachmittag zehn komplette *sikte*-Oberteile.

22 Beim Trocknen entweicht der größte Teil des Anmachwassers, das aus Poren-, Quell- und Hüllwasser (Umhüllung der flachen Tonmineralien) besteht. Die Tonteilchen rücken näher zusammen (Schwindung und Abnahme der Plastizität) (vgl. auch Gasser 1969: 30). Beim späteren Brand verringert sich das Volumen nochmals. Restliches Wasser, auch chemisch gebundenes, entweicht und organische Verunreinigungen verbrennen. Die Plastizität verschwindet über 400° C. (Vgl. Cardew 1969: 164.)

Brennplatz transportierbar ist. Während des Trocknens verändert sich auch die Farbe, die von Rotbraun zu einem matten Graubraun bis Dunkelgrau wechselt.

Bei günstiger Witterung bleiben die gerade fertiggestellten »Formlinge« im Freien an einem schattigen Platz mit dem Hals nach unten stehen, während neue Gefäße getöpft werden. Später stellt man sie gegebenenfalls in die Sonne, dreht sie hin und wieder und kontrolliert laufend die Oberfläche, insbesondere die Randleippe, auf eventuelle Rißbildungen. Gegen Abend gelangt die Tagesproduktion entweder in eine Trockenhütte (die sich nur durch die fehlende Inneneinrichtung von einem Wohnhaus unterscheidet) oder auf die Trockenplattform im Innern des Wohnhauses. Diese über dem Herdfeuer gelegene, aus Holzplanken gebildete Abstellfläche nimmt fast das gesamte Töpferhaus oberhalb der Seitenwände (d. h. etwa in 1 bis 1,5 Meter Höhe) ein. Am Hauseingang ist sie, leichter Zugänglichkeit wegen, etwas zurückgesetzt. Die Gefäße dort unterzubringen, ist Männerarbeit. Findet die Menge der hergestellten Gefäße weder in der Trockenhütte noch auf der Plattform Platz, werden sie zum Schutz gegen Nachtfeuchtigkeit und Nachtwind mit einem Umhangtuch abgedeckt, was selbstverständlich nur in der regenlosen Zeit möglich ist. In der Regenzeit müssen die Gefäße oft 3 bis 5 Wochen in der Trockenhütte verbleiben. In der warmen Jahreszeit dagegen soll die Keramik, gleichgültig welcher Größe oder Form, mindestens 2 Tage und Nächte trocknen. Gegebenenfalls wird sie vor dem Brennen nochmals in die pralle Sonne gestellt. Als ideal gilt es, wenn ein Gefäß eine Woche lang trocknet. Die zum Trocknen notwendige Zeit läßt sich durch zusätzliche Beheizung auf eine Nacht reduzieren, wobei aber immer sorgfältig darauf geachtet wird, daß die Trocknung nicht sprunghaft, sondern unter allmählicher Steigerung verläuft.²³

Im Frühjahr 1974 setzte wegen der bevorstehenden Regenzeit in Kašu eine gesteigerte Töpfertätigkeit ein. In der Nacht vor dem Brenntag wurden die an den beiden letzten Tagen gefertigten Gefäße auf dem Trockengestell aufgebaut, und die ganze Nacht über unterhielt man ein starkes Feuer mit dicken, d. h. teuren Holzscheiten. Große Gefäße plazierte man auf dem Hausboden etwa 1½–2 Meter vom Feuer entfernt. In diese und die zuletzt getöpften Gefäße wurden gegen Morgen (d. h. nachdem sie etwas getrocknet waren) zusätzlich glimmende Holzscheite gelegt. Alle Töpfer in unserer Nachbarschaft schliefen diese Nacht im Freien, während abwechselnd je ein Familienmitglied das Feuer bewachte (entsprechend wird auch in Gawwada und Gahiko verfahren). Wenn gelegentlich Glut in die Töpfe gelangt, so ist dies noch kein Brennen, sondern gehört noch zum Trocknen. Regelrechtes »Vorbrennen« bzw. Vorwärmen – vor dem eigentlichen Brand – war nur sporadisch zu beobachten. In Gahiko baute z. B. eine Töpferin vier vorgetrocknete Gefäße am Brennplatz auf, bedeckte sie mit etwas trockenem Stroh, das angezündet etwa 5 Minuten brannte. Diesen Vorgang wiederholte sie dreimal: »Damit die Töpfe nachher fester brennen.«²⁴

23 In diesem Fall werden am Nachmittag des letzten Tages nur kleinere Gefäße (z. B. *d'iste* und Kaffeekannen) hergestellt, für die dann die minimale Trockenzeit bis zum Brand am nächsten Tag 14½ Stunden beträgt.

24 Nach Cardew (1980: 164) ist aufgrund des Vorwärmens eine relativ kurze Brenndauer im Meiler ausreichend. »... bis zu 60 cm hohe Töpfe ... (würden) im normalen Ofen einen Brennzyklus von

Brennen

Manchmal nur 10 Meter vom Töpfergehöft entfernt, gewöhnlich aber außerhalb der unmittelbaren Siedlungszone liegen die Brennplätze. Weiter als 250 Meter müssen jedoch selbst dann die »Formlinge« nicht transportiert werden. Beim Heranschaffen hilft die ganze Familie. In allen drei Töpferzentren des Dullay-Gebietes sind die Töpfermeiler fast identisch im Aufbau. Immer auf felsigem Untergrund angelegt, haben sie eine kreisrunde, schwach gemuldete Stellfläche von 2 bis 2,5 Meter Durchmesser und etwa 15 Zentimeter Tiefe im Zentrum, auf der die Unebenheiten des Untergrundes durch eine leichte Aschenschicht ausgeglichen sind. In Kašu ist die gesamte Arbeit am Meiler von Anfang an bis zum fertigen Brand Angelegenheit der Männer, während in Gahiko und Turuba Frauen wie Männer (gelegentlich auch beide zusammen) arbeiten. Am Brenntag wird die gesamte Fläche etwa 30 Zentimeter hoch – am Rand ist es etwas mehr – kreuzweise mit locker geschichteten trockenen 2 bis maximal 5 Zentimeter dicken, etwa 1 Meter langen Holzprügeln belegt. Juniperus-Zweige sind wegen ihrer guten Brenneigenschaften geschätzt, doch können die Töpfer, was die Holzart betrifft, nicht sehr wählerisch sein. Feldsteine, die immer am Brennplatz verbleiben, bilden die locker gelegte ringförmige Einfassung und verhindern, daß die Keramik aus dem Meiler herauskippt. Auf der Bettung werden anschließend die Gefäße aufgebaut, eine sehr prekäre Arbeit, da die Formlinge miteinander in Berührung stehen und sich beim späteren Verbrennen des Holzes absenken. Begonnen wird in der Mitte mit den größten Gefäßen, auf deren Aufstellung besondere Sorgfalt verwendet wird, da sie die anderen stützen. Hierum ordnen sich ringförmig die jeweils kleineren Gefäße. Röstplatten kommen in den äußersten Ring. Die Gefäße stehen aufrecht mit der Längsachse zum Zentrum hingeneigt. Maximal nehmen die Meiler etwa 35 Gefäße auf, eine Zahl, die selbstverständlich von der Gefäßgröße abhängt.²⁵

mindestens 48 Stunden brauchen ... Das Vorwärmen ist notwendig, weil der scheinbar völlig trockene Ton noch Restfeuchte enthält, der von den Tonpartikeln absorbiert worden ist und nur durch Erwärmen auf 100–200° C ausgetrieben werden kann.« (ibid.)

25 Beispiele für Meilerfüllungen:

Kašu, 7. 3. 1974: Töpferin K. u. a.

5 große <i>kupakko</i>	3 <i>šange</i>
11 <i>qa^colakko</i>	1 kleiner <i>šange</i>
3 kleine <i>kupakko</i>	1 <i>pe^o</i>
2 <i>kupakko</i> mit 1 Henkel	

Gahiko, 5. 8. 1974: Meiler 2 (ein Töpfer mit seinen beiden Frauen):

24 <i>sikte</i>	10 <i>payto</i>
2 <i>d'iste</i>	4 <i>ngëra</i> -Platten
1 Kaffetopf	

Meiler 3 (zwei Frauen eines alten Töpfers):

27 kleine <i>sikte</i>	4 <i>ngëra</i> -Platten
2 <i>payto</i>	4 <i>diste</i>

In Gawwada füllt man die Meiler in der Regenzeit mit 5 großen (ca. 80 Zentimeter hohen) Krügen, dazu kommen 5 *d'iste* und 2 bis 3 *payto*. In der Trockenzeit wird der Meiler mit 10 großen Krügen und bis zu 20 Stück kleinerer Ware bestückt.

In die Töpfe wird kein zusätzliches Brennmaterial hineingegeben, doch beläßt man unverbrannte Holz- und Strohreste vom Trocknen bzw. Vorbrennen. Ist der Töpfer mit der Anordnung zufrieden, wird er über die mittleren Töpfe eine dünne Lage Holz schichten, dann wird das ganze mit 1 bis 2 Meter langen Grasbündeln in mehreren verschränkten Lagen kegelförmig abgedeckt. (Es ist die gleiche ausge-reifte Grassorte, die auch zum Dachdecken dient.) Die Packung ist am Rand etwa 60 Zentimeter, in der Mitte bis zu 1 Meter dick. Die richtige Wahl der Abdeckungs-dicke ist für die Brandführung wichtig. Zu viel Stroh »weht der Wind davon«, zu wenig gibt keine Hitze.

In Kašu benötigt ein Töpfer zur Fertigstellung des Meilers etwa eine Stunde. Falls in Gahiko Mann und Frau zusammenarbeiten, können sie in 40 Minuten einen sorgfältig gebauten Meiler aufstellen.²⁶

Während des Abdeckens ist Glut aus dem Haus geholt und damit ein kleines Strohfeuer entfacht worden. Zum Anzünden des Meilers nimmt der Töpfer das brennende Strohbandel, hält es an die unterste Schicht und läuft schnell mit seiner »Fackel« um den ganzen Meiler herum, einen Feuerkranz hinter sich herziehend. Der Meiler lodert auf, doch schon nach wenigen Minuten sind die locker liegenden Strohteile verbrannt und das Ganze brennt bei niedriger Flamme bzw. als Schwel-brand unter erheblicher Rauchentwicklung weiter, da das meiste Gras noch Feuchtigkeit enthält. Jetzt zeigt sich der Meister: Ist der Meiler gut aufgebaut, brennt er, falls kein starker Wind weht, bis zu 45 Minuten ohne jede weitere Manipulation. Die gesamte Brenndauer beträgt 1¼ bis 1½ Stunden (in Gahiko in einem Fall eine knappe Stunde). In der letzten Phase muß selbst bei sorgfältig gebautem Meiler die Grasschicht ständig mit zwei Stöcken verteilt und gegebenenfalls neues Brennmaterial (jetzt irgendwelches Stroh) aufgelegt werden. Aufmerksam beobachtet der Töpfer, ob sich Löcher oder weiße Aschestellen bilden, was ungenügenden oder einseitigen Brand der Gefäße bedeutet. Die Brenntemperatur dürfte zwischen 600 und 700 Grad Celsius liegen.²⁷ 900 Grad werden jedenfalls nicht erreicht, da der Scherben porös und unversintert bleibt. Schließlich wird mit

26 Abweichungen von den Ausführungen: Gelegentlich werden die großen Gefäße (ca. 80 Zentimeter) in der Mitte liegend statt stehend angeordnet (Gawwada). In der Trockenzeit (Mitte Juni) legten Töpfer in Gahiko als unterste Holzschicht relativ grüne Juniperus-Zweige, darauf kamen gut abgelagerte Holzscheite. Die Deckschicht bestand ebenfalls aus noch relativ grünem Gras. In manche Formlinge wurde zusätzliches Brennmaterial gegeben. Am gleichen Tag und Ort deckte eine Töpferin ihren Meiler mit Mais- und Bohnenstroh ab, mit dem Ergebnis, daß bereits fünf Minuten nach dem Anzünden die Abdeckung verrutschte, der Meiler seitlich aufging und nur durch ständiges Nachlegen Fehlbrände vermieden wurden. In Diraša wurden Meilerbau und Brand nicht beobachtet, wohl aber Brennplätze gesehen. Sie waren etwas kleiner als die beschriebenen, ließen aber im übrigen auf die gleiche Methode schließen. In Burji ist die Stellfläche mit knapp 1 Meter erheblich kleiner. Es wurden in derartigen Meilern auch nur 7 Gefäße gebrannt. Die Gruben sind wegen ihrer größeren Tiefe (ca. 25 Zentimeter) bei kleinerem Durchmesser weniger flach (nach Fotos von H. Straube). Konso: Durchmesser zwischen 1,5 und knapp 3 m. Mit und ohne Steineinfassung. Zur Stabilisierung der Gefäße werden z. T. grüne Zweige benutzt.

27 Temperaturmessungen wurden nicht durchgeführt. Die Brenntemperaturen sind aus der Scherbenbeschaffenheit erschlossen. Cardew (1980: 164) gibt für entsprechende Brennverfahren eine Endtemperatur von 600–650° C an. Als örtlich und eventuell zeitlich begrenztes Maximum gibt er 855° C an (ders.: 80).

den beiden Stöcken die Grasschicht seitlich etwas angehoben, um zu sehen, ob die Töpfe bereits gut gebrannt sind. Kurz vor dem Öffnen des Meilers wird der Platz davor gereinigt, dann die Deckschicht vorsichtig hier und da weggenommen oder etwas umverteilt, was etwa 15 Minuten in Anspruch nimmt. Schließlich wird die gesamte Deckschicht mit Stöcken weggestrichen, die heißen Gefäße werden mit langen kräftigen Holzstangen, die in den Hals der Töpfe gesteckt werden, herausgenommen und auf dem vorher gereinigten Platz abgestellt. Durch Anschlagen der Gefäße mit einer Gerte überzeugen sich die Töpfer aufgrund des Klangs, ob die Gefäße fehlerlos gebrannt sind. Kleinere Risse werden sofort an der noch heißen Ware ausgebessert. Mit Spucke wird zu diesem Zweck ein dünner Lehmbrei in einer Kalebassenschale angerührt und mit einem Stöckchen oder Strohhalme aufgetragen. Sicher erfolgt ein Zusammenbrennen, aber etwas gemogelt wird dabei gerne, indem man etwa das Pulver einer gebrannten Scherbe auf die schadhafte Stelle streut und mit einem Blatt verreibt, damit alles wieder eine einheitliche Färbung erhält. Ist, was gelegentlich einmal vorkommt, ein Gefäß zwar wohlherhalten aber schlecht gebrannt, wird es am nächsten Brenntag nochmals in den Meiler gegeben. Unverkäufliche Fehlbrände oder völliger Bruch sind selten. Häufiger sind Ribildungen am Hals oder abgebrochene Henkel. Selbst diese Ware findet aber immer Abnehmer. Stark beschädigte Töpfe finden noch im Töpferhaus – zur Aufbewahrung von Hausrat, Lehm und Wasser – Verwendung.

Halsteile können als Standringe für andere Gefäße dienen. Die Wiederverwertung als Magerung für den Lehm wurde nur ein einziges Mal beobachtet. In Gawwada behaupteten die Töpfer zwar, ein Drittel ginge beim Brand verloren, doch entspricht dies keineswegs den Beobachtungen.²⁸ In Kašu mußte z. B. ein Töpfer Beschimpfungen seiner Frau und Hänseleien der anderen über sich ergehen lassen, weil bei einem einzigen, allerdings wertvollen Stück einer kompletten Meilerfüllung der Standring gebrochen war. (Später verkaufte er das Gefäß, das sonst intakt war, übrigens ohne Preisnachlaß.) Der Ausschuß lag meinen Beobachtungen nach unter 10%, was bei der relativ einfachen Brennmethode erstaunlich niedrig ist. Bei den sorgfältig arbeitenden Töpfern von Kašu waren zahlreiche Chargen ohne jeden Fehlbrand, eine Leistung, die freilich nur bei berufsmäßigen Töpfern einer arbeitsteiligen Gesellschaft erwartet werden kann. (Vgl. dagegen bei Drost 1967: 238f. die Beispiele für hohen Anteil an Fehlbränden.)

Es ist noch notwendig, auf den hier verwendeten Begriff »Meiler« einzugehen. Ich ziehe *Meiler* den Bezeichnungen »offener Herdbrand« oder »Grubenbrand« vor, weil die beschriebene Anlage mit zwei unvermischten Brennstoffarten in unterschiedlichen Lagen arbeitet und damit technologisch gesehen eine Weiterentwicklung darstellt. Zwar besteht auch hier die Abdeckung noch aus brennbarem Material (weshalb »Grubenbrand« oder »offener Herdbrand« nicht völlig falsch, sondern nur ungenau sind), aber mit Hilfe der leicht feuchten und somit schwer

28 Andererseits ist es selbstverständlich glaubhaft, daß dies gelegentlich passieren kann. Neben Fehlern beim Meilerbau und der Brandführung mag in Gawwada hinzukommen, daß die Lehmqualität nicht immer konstant ist, weil sie nicht durch künstliche Magerung beeinflusst wird. Auch plötzlicher Regen kann das Brandgut zerstören. Ich habe allerdings während meiner beiden Aufenthalte nie etwas von einem aktuellen derartigen Fall gehört.

entflammbar. Die Abdeckung ist der Brandverlauf willentlich gebremst und steuerbar. Im Meiler lassen sich entsprechend den Brandmaterialien auch zwei voneinander verschiedene Brandarten feststellen: einmal, im unteren Abschnitt, ein lodernes Feuer mit starkem Sauerstoffzutritt (lockere Packung des Holzes und Zwischenräume zwischen den Stützsteinen); zum anderen, in der Grasabdeckung, ein Brand, der, durch relativ geringe Sauerstoffzufuhr und Feuchtigkeit bedingt, eher wie ein Schwelbrand verläuft. Durch die geschlossene glühende Abdeckung werden plötzliche Temperaturänderungen vermieden, der Temperaturverlauf ist stetig und innerhalb des Meilers weitgehend ausgeglichen. Wahrscheinlich war und ist diese Methode in Afrika wesentlich weiter verbreitet gewesen; manche Forscher haben offensichtlich die Strohabdeckung lediglich als zusätzliches Brennmaterial ohne besondere Funktion verstanden. Ein Beispiel für Befuerung, von Drost unter »offenem Feldbrand« registriert, läßt auf eine vergleichbare Anlage schließen: Bei den Sarakole (nördlich des oberen Niger) bohrt die Töpferin »mit einem eisernen Haken, der an einem langen Holzstiel befestigt ist, von Zeit zu Zeit ein Loch in den Brandhaufen, um den Fortgang des Brandes zu prüfen. Das Loch stopft sie jedesmal wieder zu« (Drost 1967: 226, zit. Zeltner 1915: 232).

Was die Brenntermine und die Nutzung der Brennplätze anbelangt, liegen die Verhältnisse in Turuba und Gahiko einfach. Gebrannt wird, so weit das Wetter es erlaubt, jede Woche einmal und zwar immer am späten Vormittag eines Markttag (in Turuba dienstags für den Gawwada-Markt, in Gahiko montags für den von Gollango). Üblicherweise benutzt jede Hausgemeinschaft einen bestimmten Brennplatz zusammen. Besonders produktive Töpfer können sich gelegentlich einen eigenen Meiler anlegen. An den festen Brennterminen hält man selbst bei ungünstigen Witterungsbedingungen fest. Nicht etwa, daß bei Regen gebrannt würde – der Brand verschiebt sich vielmehr auf die folgende Woche, was in der Regenzeit dazu führen kann, daß mehr als sechs Wochen nicht gebrannt wird. Gewöhnlich sind die Abstände aber nur in der zweiten Hälfte der Regenzeit größer als vier Wochen und dann eher durch das Verschlammen der Lehmgruben und Strohangel bedingt. In Kašu brennt man selbst kleine Objekte wie Pfeifenköpfe und Spinnwirtel, die nicht einmal in den Meiler gelangen, sondern zu Hause unter einer mit Asche abgedeckten Glutschicht gebrannt werden, auch nur an den festgelegten Brenntagen.

In dem größeren Zentrum Kašu, wo die meisten Töpfer nebenher mehr Landwirtschaft betreiben als andernorts, gibt es dreizehn Brennplätze. Gebrannt wird wöchentlich an zwei Markttagen und zwar donnerstags für den Harso-Markt und samstags für den in Dobase. Im Beobachtungszeitraum waren an Donnerstagen 6 bis 9 Meiler in Betrieb, an Samstagen dagegen gewöhnlich nur zwei. Einer der Gründe hierfür ist, daß Händler vorwiegend donnerstags kommen, was wiederum durch den Marktrhythmus im Gesamtgebiet begründet ist.

Eine Töpferfamilie brennt immer entweder am Donnerstag oder am Samstag. Möchte sie Keramik für einen anderen Markttag herstellen, gibt sie die entsprechenden Gefäße demjenigen, der am betreffenden Tag brennt. Ganz allgemein ist die gemeinschaftliche Nutzung von Meilern in Kašu durch eine begrenzte Anzahl meist verwandter Familien üblich, wenn auch die meisten Töpferfamilien ihren

eigenen Brennplatz haben. (Als veräußerbares Eigentum versteht man das Anrecht auf diese Plätze freilich nicht, aber niemand darf ohne Befragung auf dem Platz eines anderen brennen.) Die Familie von Šanko z. B. brennt alle vierzehn Tage donnerstags und zwar immer zusammen mit drei verwandten bzw. befreundeten Familien. Sie wechseln sich dabei in Aufbau und Bedienung des Meilers ab. In der dazwischen liegenden Woche wird der Platz von einer anderen Familie benutzt. Häufig gibt man einige Gefäße, aber nie mehr als vier, einer befreundeten Familie zum Brennen; diese hat dann das Recht, ein andermal die gleiche Menge brennen zu lassen. Für den Töpfer K, mit eigenem Meiler, ohne geregelteres »Brandabkommen« (wie im letzten Beispiel), ist folgendes typisch: Im Meiler sind 30 Gefäße unterschiedlicher Größe (siehe auch Anm. 25) (Donnerstag, 7. 3. 1974). Davon wurden zwanzig von seiner Frau und drei von der zeitweise im gleichen Gehöft lebenden Schwiegertochter angefertigt. Eine verwitwete Schwägerin (Frau des Bruders der Frau) lieferte drei mittlere Gefäße und ein sehr großes. Außerdem gaben ihnen drei Nachbarn jeweils ein kleineres Gefäß zum Brennen. Letztere gehören zu dem Personenkreis, mit dem der »Familienvorstand« in einer Nachbarschaftshilfebeziehung steht. Dieser Tag ist der Brenntag der Schwägerin (sie produziert zwar nicht viel, aber ständig, weshalb sie einen eigenen Brenntag hat). Folglich muß sie für den ganzen Meiler sorgen. Da sie verwitwet ist, übernimmt der Töpfer K den Aufbau und die Brennüberwachung; um das Brennmaterial mußte sie sich kümmern. Am folgenden Brenntag werden Brennmaterial und Arbeitsleistung wieder von K gestellt. Die Gründe für die größere Variationsbreite in der Meilernutzung in Kašu liegen zum einen in der größeren wie unterschiedlichen landwirtschaftlichen Aktivität der Töpfer und zum anderen an stärkeren, nicht immer vorhersehbaren Schwankungen, die besonders durch den unterschiedlichen Bedarf ortsfremder Händler ausgelöst werden. In Turuba und Gahiko ist der Verkauf hingegen an den ortsnahen Märkten orientiert und somit überschaubarer.

Für das Brennmaterial Holz und Gras hat wie erwähnt derjenige zu sorgen, dessen Brand gerade durchgeführt wird. In Kašu, wo unter den Töpfern eine innere Arbeitsteilung stattgefunden hat, schaffen es die Männer herbei. Übrigens keine leichte Aufgabe, muß doch das Gras im Tiefland geschnitten werden, und um überhaupt an Feuerholz heranzukommen, bedarf es einigen diplomatischen Geschicks. Als Begründung dafür, daß das Holzholen – sonst ja Aufgabe der Frauen – von den Männern besorgt wird, führen sie an: »Früher brachten die Frauen Feuerholz und Dachstroh und die Männer töpferen. Nachdem diese Töpfer aber viele Töchter hatten, beauftragten sie ihre Söhne, das Brennmaterial zu bringen, und die Töchter sahen ihren Vätern beim Töpfern zu und erlernten das Handwerk.« (Holompte/Kašu 1974) Häufig lassen sich die Männer, wenn sie durch landwirtschaftliche Arbeiten verhindert sind, von Bauersfrauen Holz und Gras holen oder unverheiratete Töpferinnen kaufen das Brennmaterial. Für einen Brennvorgang werden neben Holz etwa sieben festgeschnürte Bündel Gras (größter Durchmesser ca. 70 Zentimeter) benötigt. Holz und Gras kosteten 1973 in Kašu 2 bis 3 Birr. Die Töpfer von Gahiko und Turuba haben stark unter Brennstoffmangel zu leiden. Sie kaufen ihren gesamten Brennstoffbedarf, wobei sie allein für das aus Gergamma herangeschaffte Stroh 2 Birr je Meiler zu zahlen haben.

2.4 Spezialisierung und innere Arbeitsteilung

Die Spezialisierung auf bestimmte Produkte ist nur schwach ausgeprägt. Da der mittelgroße Krugtyp (*qa^colakko*, *sikte* bzw. *kupakko*) am besten abzusetzen ist, ist er im Fertigungsprogramm jeder Töpferfamilie enthalten. Gute Töpfer sind stolz darauf, große Gefäße herzustellen. In jedem Zentrum gibt es nur wenige, die es wagen, denn bereits ein kleiner Fehler kann die Arbeit von zwei Tagen zunichte machen. Auch bei den Röstplatten ist eine gewisse Spezialisierung festzustellen, vor allem bei den *əŋğera*-Platten. Dachaufsätze bestellen die Kunden nur bei hierfür renommierten Töpfern. Die Alten töpfern nur kleine, aber gegebenenfalls komplizierte Gefäße, während junge oder wenig erfahrene Töpfer schwerlich über kleine dickwandige Krüge hinauskommen.²⁹

Kinder erlernen das Handwerk zunächst spielerisch, wenn sie im Gehöft der Eltern oder von Verwandten Lehmklümpchen verformen und Rohlehm zerklopfen. Die Aufbereitung des Rohlehms wird auch ihre erste Arbeitshilfe für die Eltern sein. Da im Gehöft getöpfert wird und Kinder üblicherweise nicht auf den Feldern, sondern zu Hause spielen, sind sie von klein auf mit der Arbeit ihrer Eltern und älteren Geschwister vertraut. Erreicht ein Mädchen die Pubertät, erwartet man von ihm, daß es aktiv mitarbeitet und die ersten Gefäße zu formen versucht. Man sagt, es dauere dann noch fünf bis sieben Jahre, bis es richtig zu töpfern gelernt habe. So lange geben erfahrene Töpfer(-innen) Ratschläge oder formen hier und da etwas nach. Besonders das Ausschaben der Innenflächen erfordert viel Fingerspitzengefühl, da die Gefahr besteht, die Gefäßwand durchzuschaben. Eine Reparatur ist dann nicht mehr möglich. Erst wenn der »Lehrling« auch diesen Arbeitsgang beherrscht und das Gefäß so gut wie das des »Meisters« geraten ist, gilt jemand als vollwertiger Töpfer. Ein besonderes »Abschluß«-Fest gibt es dann jedoch nicht.

Charakteristisch für die Burji-Konso-Gruppe ist, daß hier – besonders in größeren historischen Zeiträumen gesehen – Frauen wie Männer töpfern. Das Schwergewicht hat sich allerdings im Lauf der Zeit einmal mehr zu den Männern, ein andermal mehr zu den Frauen hin verlagert. Bei den Burji scheint das Handwerk jedoch reine Frauenangelegenheit gewesen zu sein. In den *bijir*-Familien töpft immer die Frau, während der Mann Lederarbeiten ausführt. In Konso, wo alle Töpferinnen aus Burji eingewandert sein sollen, kommen derartige Verbindungen auch vor, sind aber nicht die einzigen. Zumindest einige Männer von Töpferfrauen üben dort gelegentlich auch dieses Handwerk aus. In Gahiko und Turuba sind die Verhältnisse am einfachsten. Hier werden alle anfallenden Arbeiten, vom Abbau bis zum Brennen, sowohl von Männern als auch von Frauen ausgeführt. Nur an den Hauptarbeitstagen läßt sich gemäß dem jeweiligen Geschick der Töpfer innerhalb einer Familie eine schwache Arbeitsteilung feststellen; so werden z. B., wenn es schnell gehen muß, die Halbwüchsigen, die das Handwerk noch nicht beherrschen, zum Lehmholen und -aufbereiten abgeordnet. Gibt es weniger zu tun, achtet man darauf, daß sie das Töpfern in seiner ganzen Bandbreite erlernen.

29 Auf die Arbeitsteilung bei der Beschaffung des Rohmaterials (Rohlehm und Magerungsmittel) wurde oben hingewiesen. Gelegentlich wird auch das Brennmaterial für die Meiler gekauft.

Auch in einer entsprechenden Entstehungsmythe werden Bruder und Schwester als Töpfer benannt. Nur bei zwei Produkten, den Dachaufsätzen und Pfeifenköpfen, gibt es Unterschiede: Bei ersteren muß der *kermak'e*-Typ von Männern gefertigt werden, wohingegen beide Geschlechter *halle* herstellen. Da die Männer aber durch die *kermak'e*-Produktion größere Erfahrung haben, übernehmen sie häufig auch die *halle*-Herstellung. Bei Pfeifenköpfen ist die Trennung nach Geschlechtern nicht so scharf.

Komplizierter liegen die Verhältnisse in Kašu. Hier fand offensichtlich eine Verlagerung einer einstigen Männer- oder Gemeinschaftstöpferei zum Frauenhandwerk hin statt. Holompte war dort der erste Töpfer, also ein Mann. Auch seine Söhne töpferen. Heute noch sind die Nachfahren von Holompte für das Auffinden neuer Lehmabbauplätze und deren Inbetriebnahme verantwortlich. Gegenwärtig fällt in den Aufgabenbereich der Männer: das Brennen der Keramik, vom Heranschaffen des notwendigen Brennmaterials über den Aufbau und die Brandüberwachung bis zum Ausräumen des Meilers. Auch den Aufbau der Keramik auf den Trockengestellen besorgen Männer. Seltener kommt es vor, daß Männer den Ton kneten.

Allem Anschein nach hat sich der Wechsel vor nicht allzu langer Zeit vollzogen. Er zeichnete sich wohl bereits vor der amharischen Okkupation ab, wurde dann aber besonders durch die starke Entvölkerung des Gebiets um Kašu beschleunigt. Der Bedarf an Töpferwaren ging radikal zurück, und die Töpfer mußten sich andere Ernährungsmöglichkeiten suchen. Da relativ viel Land verwaist war, konnten sie auf die Landwirtschaft ausweichen. Die Männer, die traditionell Rodungen vorzunehmen haben, führten dann auch die übrigen Arbeiten aus, während die Frauen sukzessive die häusliche Töpferei übernahmen. Es soll damals auch mehr Töchter als Söhne gegeben haben, weshalb Väter beschlossen, erstere das Handwerk zu lehren. Die Töpfer sagen aber selbst, daß dies nicht die einzige Erklärung sei. Jedenfalls war es früher genau umgekehrt; die Frauen hatten für den Meiler zu sorgen (ausschließlich des Aufbaus der Füllung) und die Männer töpferen. Auch heutzutage können noch einige Männer töpfen, aber es gilt offensichtlich als unfein. (Ein Blinder, der 1974 töpferte, hatte das Handwerk noch als Sehender gelernt.) Ein Grund für den Wechsel ist zweifellos darin zu sehen, daß das Töpferhandwerk nach der Ideologie der Eroberer verachtenswert ist. Nachdem die Töpfer auf die »ehrenwerte« Landwirtschaft ausweichen mußten, wälzten sie die jetzt als »unehrenhaft« angesehene Töpfertätigkeit auf die Frauen ab. Daß die Männer das Handwerk noch beherrschen, geht aus mehreren Tatsachen hervor: Zum einen helfen sie gelegentlich ihren Frauen, zum anderen werden Pfeifenköpfe ausschließlich von Männern hergestellt, was auch für die Dachaufsätze zutrifft. Im letzteren Fall zeigt sich der Wandel in der Haltung gegenüber der Töpferei. In der Umgebung von Kašu gibt es ausgesprochen viele Dachaufsätze – auch neue –, aber angeblich konnte niemand in Kašu diese töpfen. Ich konnte auch keinen Dachaufsatz in Auftrag geben. Erst viel später erfuhr ich, daß dies in den Verantwortungsbereich der Männer fällt und diese anfangs nicht zugeben wollten, daß sie töpfen können.

Männertöpferei ist in Schwarzafrika nach unserer Kenntnis nur auf wenige

Regionen beschränkt: das mittlere Nigeria, die Gegend am unteren Zaire und das Zwischenseengebiet (vgl. Drost 1968: Kap. 3; Verbreitungskarte S. 138). Das räumlich nächste Beispiel aus Südäthiopien ist die gemeinschaftliche Töpferei der Basketo (Haberland 1959c: 193). Ganz allgemein zeigt sich, daß die Bildung von Töpferzentren im Zusammenhang mit gesellschaftlicher Arbeitsteilung zu sehen ist. Es scheint mir nicht schlüssig, wenn Drost (1968: 147) wie auch andere Forscher meinen, Männer würden sich dann dem Handwerk zuwenden, wenn es für sie lukrativ erscheint.³⁰ Eine solche These geht knapp am Wesentlichen vorbei. Übersehen wird dabei, daß die Töpferei bei zunehmender Produktionsdichte die Möglichkeiten einer häuslichen Produktion – wo Frauen neben ihren anderen Verpflichtungen *auch* töpfern – überschreitet. Die Herausbildung von Berufshandwerkern ist daraus eine notwendige Konsequenz. Da sich eine von der allgemein üblichen Produktion abweichende handwerkliche Produktion auch im Gesellschaftlichen manifestieren wird, gibt es *Töpferfamilien* und nicht bloß spezialisierte Frauen. In solchen Familien wird der Mann in irgendeiner Form sich handwerklich betätigen. Eine Möglichkeit wäre es, innerhalb der beruflichen Spezialisierung ein anderes Handwerk auszuüben. Häufig ist dabei in Afrika die Verbindung Schmied und Töpferfrau oder, wie in Burji beobachtet, die Verbindung Lederhandwerker und Töpferin. Die andere Möglichkeit wäre, daß die gesellschaftlichen Bedürfnisse die Arbeitsteiligkeit so weit vorangetrieben haben, daß beide Partner das Handwerk betreiben (zur Arbeitsteilung vgl. auch Kap. IV 2.1). Kašu ist ein aufschlußreiches Beispiel für die Entstehung der Arbeitsteilung und ihre rückläufige Entwicklung. Als sich durch Entvölkerung und Umwälzung der Anbaumethode (der landwirtschaftlichen Intensivierung) bäuerlicher Arbeitsrhythmus, Bedürfnisse und Wertsystem entscheidend veränderten, schwächte sich der gesellschaftliche Druck (d. h. die Notwendigkeit), arbeitsteilig zu handeln, ab. Die Männer der Töpfergemeinschaft füllten den entstandenen Leerraum, indem sie ihre landwirtschaftlichen Aktivitäten – einst ihre Nebentätigkeit – ausdehnten.

2.5 Distribution und wirtschaftliche Situation

Wo und an wen die Töpfer ihre Produkte verkaufen, ist abhängig von der Qualität der Keramik und von der jeweiligen Jahreszeit. Kurz vor bzw. bei Abflauen der Regenzeit ist der Bedarf an Gefäßen am größten. In der »Hochsaison« verkaufen die Töpfer von Kašu überwiegend an Händler, die zum Brennplatz kommen und sich regelrecht um die Keramik reißen. Ebenso kommen Bauern aus der Umgebung, die sich ihren Krug oder Topf nach dem Brand selber aussuchen möchten.³¹

30 »Ganz allgemein läßt sich aus diesem Befund schließen, daß mit zunehmender Konzentration und Intensivierung der Produktion, die sich in entsprechenden ökonomischen Vorteilen (erhöhte zusätzliche Einnahmen etc.) äußern, die Bereitschaft des Mannes wächst, sich an einem Handwerk zu beteiligen, das zunächst einmal in den allermeisten Fällen eine Domäne der Frau bildete.« (Drost *ibid.*)

31 In der Hauptsaison sind in Kašu über zwei Drittel der Kunden Händler. In Turuba ist es ähnlich, doch reduziert sich diese Zahl während der Trockenzeit auf etwa 50%. Im Herbst 1973 und im März 1974 (d. h. kurz nach bzw. vor der Regenzeit) verkauften renommierte Töpferfamilien ihre gesamte

Unabhängig von der Jahreszeit bringen nur wenige Töpfer von Kašu ihre Ware jemals selbst auf den Markt, noch nicht einmal auf den nahen Harso-Markt; bereits dies überlassen sie Freunden oder Händlern. Die Verdienstspanne von 5 bis 10 Cents wiegt ihnen gering gegenüber einem entspannenden Umtrunk nach einem hektischen Vormittag am Meiler. Hat hingegen ein Töpfer etwas in Gidole zu erledigen, nimmt er schon einmal ein Gefäß mit, denn wenn er ohnehin geht, möchte er auf den ansehnlichen Gewinn, den er dort erzielen kann, nicht verzichten.

Bis zur Revolution führten die Töpfer Bestellungen des *poqolho* unentgeltlich aus. Zur Zeit, da das Gabbar-System noch Anwendung fand (vor der italienischen Besetzung), hatten sie umsonst für die *näftärña* und später – gleichfalls bis zur Revolution – für die Großgrundbesitzer zu arbeiten. Die Pachtkosten erniedrigten sich dadurch nicht.

Ein Teil der Produktion wird üblicherweise auf Bestellung ausgeführt. Dies gilt weniger für die mittelgroßen Standardgefäße, für die die Töpfer aus Erfahrung den Bedarf genau kennen, als für weniger gebräuchliche Typen. Immer bestellt werden müssen Kaffeekrüge, Pfeifenköpfe, Spinnwirtel, Kleingefäße, Dachaufsätze sowie sehr große Krüge. Kleinkeramik geht dabei meist direkt an den Verbraucher. In Gollango gelangen gelegentlich auch Dachaufsätze auf den Markt, was in Harso undenkbar wäre. Selbst auf Bestellung fertigen die meisten Töpfer nur die gebräuchlichen Gefäßtypen an. In Turuba ist die Harašo-Familie experimentierfreudiger. Sie möchte dem Kunden, der eine Vorbestellung aufgibt, Ausgefalleneres anbieten, zum einen, weil es mehr Spaß macht, etwas herumzuprobieren, und dann aus der Hoffnung heraus, das Standardangebot auf Dauer erweitern zu können.

Die den Töpferzentren jeweils nächstgelegenen Märkte – also Harso, Gawwada und Gollango – werden von den Töpfern selbst beschickt. Die Gefäße können von Männern oder Frauen zum Markt gebracht werden und beide Geschlechter übernehmen auch den Verkauf. In der Praxis sind es aber meist doch die Frauen. In Kašu ließ sich feststellen, daß auch der Verkauf Nichttöpfern überlassen wird.

Auf den Markt von Harso, der nur lokale Bedeutung hat, gelangen je nach Saison 15–30% der Kašu-Produktion. Einen größeren Teil bringen Händler auf den sechs bis sieben Stunden entfernten Gidole-Markt und auf den etwa drei Stunden südlich von Kašu gelegenen Dobase-Markt. Da die Gefäße ein ansehnliches Gewicht haben, können auf den Gebirgspfaden nur wenige von einer Person transportiert werden, z. B. nicht mehr als zwei oder drei Exemplare vom mittelgroßen »Standardkrug«. (Die Zeitangaben gelten für den Fußmarsch mit schwerer Last.)

Als Keramikhändler fungieren meist Männer, seltener Frauen. Um drei Gefäße befördern zu können, nehmen auch die Männer diese als Rückenlast, was für andere Objekte außergewöhnlich wäre, da das Tragen auf dem Rücken den Frauen vorbehalten ist. Von den über 80 cm großen Krügen kann immer nur einer

Produktion direkt am Meiler. Oft kaufen und markieren die Händler Gefäße bereits vor dem Brand. Ich beobachtete auch, wie es einem Töpfer nur mit Mühe gelang, die ihn umringenden Kunden daran zu hindern, den Meiler zu öffnen, bevor der Brand beendet war. Ähnlich sieht es zur Hauptsaison auch andernorts an den Brenntagen aus. Nur während der Trockenzeit in Gahiko kümmerten sich die Kunden kaum um den Brand.



transportiert werden. Die Männer tragen sie, wie es ihnen angemessen ist, auf Kopf oder Schulter. Tragtiere werden nicht mit Keramik beladen; auf den schmalen und manchmal felsigen Wegen wäre dies zu gefährlich.

Die Keramikhändler sind häufig Experten, doch sie vertreiben nicht das ganze Jahr über nur Gefäße. Auch ihre Tätigkeit ist saisonbedingt. Eine Anzahl von Händlern – nämlich diejenigen, die ursprünglich aus Hawdo-Familien stammen – fühlt sich bestimmten Töpferfamilien verbunden, dennoch gibt es keine feste Regel, wer bei welcher Familie kauft. Einige bevorzugen es auch, sich auf den Märkten mit Ware einzudecken. Die Töpfer von Gahiko etwa bringen den Großteil ihrer Produktion auf den Gollango-Markt, wo Händler und Endverbraucher sie abnehmen.

Wenn der Transport von Keramik auch aufwendig ist, darf man sich die Versorgung jedoch keinesfalls als einseitig und geradlinig vorstellen. Im günstig gelegenen Gollango bieten Töpfer und Händler Ware aus den drei Zentren Kašu, Gahiko und Gawwada an. In Gidole würde ein zukünftiger Archäologe drei Stile von Gefäßen der gleichen Funktion feststellen, je nachdem, ob sie aus Diraša, Kašu oder Sargulla stammten.

Der größte Teil der Keramikproduktion dient der Bedarfsdeckung innerhalb der Burji-Konso-Gruppe, wobei etwa die begehrte Kašu-Ware über beträchtliche Entfernungen verhandelt wird. Häufig gelangt sie auf der ersten Etappe bis auf den Duro-Markt und wird hier, wenn auch nicht so häufig, von anderen Händlern übernommen, die sie nach Bakawle bringen. Ob sie von dort über Händler noch weitervertrieben wird, konnte ich nicht eindeutig ermitteln. Obwohl es in Kerkerte und Tsamakko Töpfer gibt (die wie erwähnt auch aus Turuba stammen), findet man Turuba-Keramik noch über eine Tagesreise entfernt jenseits des Dullay-Flusses. Der weitaus größere Teil der Turuba-Ware wird auf den Märkten von Gawwada, Duro und Gollango abgesetzt; dabei sind in Gawwada Händler die wichtigsten Kunden. Soweit von den Konso-Töpfern Produkte auf den Markt gelangen, verkaufen sie diese vornehmlich auf dem Faša-Markt, doch versorgen sie auch den Bakawle-Markt ihren Möglichkeiten nach mit. Zumindest der saisonale Bedarf ist damit nicht gedeckt, obwohl im nahen Kuñara und Sawkame die größte Töpferkonzentration der Burji-Konso-Gruppe anzutreffen ist. Der Rest kommt aus Turuba. Auch die Diraša-Töpfer können, wie vorher erwähnt, die erforderlichen Mengen nicht produzieren.³²

Zu den überwiegend von Viehhaltung lebenden benachbarten Arbore, Borana und Guji gelangen selten Tongefäße aus der Produktion der genannten Töpfer. Borana und Guji haben selbst einige Töpfer (Haberland 1963: 137f., 380), doch ein gewichtiger Grund ist der geringe Bedarf an Tongefäßen.³³ Für Wasser eignen

32 In Bohe-Burji produzierte Keramik gelangt auf den lokalen Markt (in Sego), seltener auf den von Soyoma. Letzterer wird von den Burji-Töpfern in Gubba versorgt.

33 Die Befragungen Karstens (1972) über Töpfer und Keramik-Verbrauch bei den Guji und Borana beziehen sich offensichtlich auf jeweils ganz bestimmte Untergruppierungen dieser Völker. Ungeachtet der Größe des Gebiets fehlen genauere Angaben über die Lage der Untersuchungsorte. Karstens Daten sind deshalb in unserem Zusammenhang nicht brauchbar. Es bleibt z. B. unklar, ob die hier in Betracht kommenden Uraga (südliche Guji) überhaupt in die Untersuchung einbezogen wurden.

sich Kalebassen; Milch darf überhaupt nicht mit Keramik in Berührung kommen und zum Kochen werden eingehandelte Metalltöpfe bevorzugt.

Trotz starker saisonbedingter Schwankungen findet man das ganze Jahr über auf den Märkten ein relativ kontinuierliches Angebot an keramischen Erzeugnissen. Hierfür sind weniger die Töpfer als die Händler verantwortlich. Erstere können bei starkem Regen nicht arbeiten, vor allem aber nicht brennen und legen auf Vorratsproduktion keinen Wert. Nur selten findet man bei den Töpfern während der Regenzeit fertiggebrannte Töpfe. Bei starkem Regen, wenn der gesamte Marktbetrieb, der sich ja unter freiem Himmel abspielt, stark reduziert ist, finden sich auch keine Tonwaren auf dem Markt, sonst jedoch immer.³⁴

Als ich in Gidole nach zwei aufeinanderfolgenden Markttagen, an denen mir ein reiches Angebot auffiel, am dritten eine genauere Zählung vornehmen wollte, boten nur noch eine Töpferin (mit ihrem Mann) aus Diraša und drei aus Kašu kommende Händler ihre Ware an. Beim nächsten Mal, als ich auf den Markt kam, erschien mir das Angebot überdurchschnittlich hoch (siebzig bis achtzig Gefäße mit über 8 Liter Fassungsvermögen dürften dem jährlichen Mittelwert an einem Markttag entsprechen). Interessant war aber in diesem Zusammenhang das auch sonst in Afrika zu beobachtende Phänomen, daß Töpfer bzw. Händler nie ein Überangebot auf den Markt brachten. Es wurde stets alles verkauft, und wenn es erst kurz vor Marktschluß war.³⁵

Alle Produkte auf den Märkten haben ihren jeweils eigenen Platz, so auch die Töpferwaren. Sie werden in den äußeren Segmenten des Marktplatzes angeboten, doch ist die Verkaufsstelle in den Markt integriert. Lediglich Fleisch- und Viehmarkt trennen einige Meter vom übrigen Markt. In Gidole und Gollango lagen sich die Segmente der Schmiede und Töpfer diametral gegenüber.

Der Preisbildung für die Standardware liegt die entsprechende Arbeitsleistung zugrunde. Arbeitsleistung, Materialbeschaffung und Gefäßgröße stehen bei dieser Ware, bei der sich die Grundform mit der Größe nur unerheblich verändert, in einem proportionalen Verhältnis zueinander. Da alle Gefäße eines Töpferzentrums aus Ton von nahezu gleicher Qualität hergestellt sind, ist dies für die Preisbildung ohne Bedeutung geblieben. Auch die übrigen Gefäße genügen diesem Grundmuster bzw. orientieren sich daran. Lediglich die dekorierten Dachaufsätze und Kleingeräte wie Spinnwirteln oder Pfeifenköpfe fallen aus diesem einfachen Schema heraus, werden aber letztlich am Arbeitsaufwand für die Standardtypen gemessen. Die nötige Menge an Brennmaterial ist ebenfalls von der Gefäßgröße abhängig. Die Meiler behalten immer die gleiche Grundfläche und die gleiche Höhe, womit auch ihr Fassungsvermögen festgelegt ist, was bedeutet: der Auf-

34 Der Gollango-Markt war die nahezu zwanzigmal, die ich ihn besuchte, immer ausreichend mit Töpferwaren bestückt, doch fehlten an manchen Markttagen bestimmte Gefäßtypen und einmal waren keine Töpfer aus Turuba anwesend, ein anderes Mal keine aus Gahiko. Meistens aber boten Töpfer aus beiden Zentren ihre Produkte an. Die stärksten Schwankungen beobachtete ich auf dem Gidole-Markt. Hier findet donnerstags und samstags Markt statt. Der Donnerstag hat aber nur begrenzte lokale Bedeutung, weshalb im folgenden immer der wichtigere Samstagsmarkt gemeint ist.

35 Bei Händlern wäre dies nicht weiter verwunderlich, da sie in der Nähe eines großen Marktes häufig Waren lagern, die sie bei Bedarf schnell heranschaffen können.

wand an Brennmaterial ist für ein großes Gefäß höher als für ein kleines. Im behandelten Gebiet ist demnach der Preis eine Funktion der Gefäßabmessung, die wiederum in Relation zum Materialverbrauch und dem Zeitaufwand für Aufbereitung, Töpfern und Brennen steht.

Dieser Zusammenhang ist den Töpfern sehr wohl bewußt. Zufall war es allerdings, daß 1974 auf dem Gollango-Markt die Höhe der Krüge in Zentimetern genau dem Preis in Cents entsprach: Ein Krug von 50 cm Höhe kostete 50 Cents etc. (vgl. Appendix V).

Die direkte Relation von Größenverhältnis und Preis blickt auf eine lange Tradition zurück. Vor Einführung der Geldwirtschaft und gelegentlich auch noch in unseren Tagen war es üblich, beim Kauf die Gefäße mit Getreide anzufüllen. In Dürrejahre mußten sich die Töpfer freilich mit geringeren Mengen zufriedengeben. »Sehr große Gefäße«, worunter die heute nicht mehr hergestellten, über einen Meter großen Vorratsbehälter gemeint sind, bekamen die Töpfer meist nur gut bis zur Hälfte mit Getreide gefüllt. Diese Art des Naturalienhandels – den Topf mit der seinem Volumen entsprechenden Menge Getreide aufzufüllen – ist in Afrika weit verbreitet (Drost 1968: 206 f.). Die der Burji-Konso-Gruppe nächstgelegenen Beispiele kennen wir von den Bodi, Dime und Basketo (Jensen 1959: 252, 405 f.). In jüngerer Zeit wird sie nur noch in Ausnahmefällen praktiziert und zwar sowohl beim Verkauf auf dem Markt als auch bei Auftragsarbeiten. Gerne tauschen auch jetzt noch die Töpfer von Gahiko und Turuba Baumwolle und Honig aus Tsamakko ein, wobei auch hier das zu verkaufende Gefäß mit Baumwolle vollgestopft wird, wohingegen beim Honig der jeweilige stark schwankende Marktpreis als Verhandlungsbasis gilt. Brennmaterial (Holz und Stroh) für die Meiler wird von den Töpfern in Turuba und Gahiko, hin und wieder auch von denen in Kašu als Zahlung genommen, ersparen sie sich doch damit seine zeitraubende Beschaffung. In Kašu muß das Magerungsmaterial (*girro*) aus Mossiya gebracht werden. Häufig geben die Töpfer dort für einen Sack *girro* ein Gefäß im Wert von 50 Cents (1974). In den beiden letzten Fällen (Holz bzw. Magerungsmaterial gegen Töpfe) wird eine Arbeitsleistung reziprok zu einer anderen gesetzt, eine Methode, die bei den Schmieden schon erwähnt wurde, wo sie aber umfassender zur Anwendung kam.³⁶

Für ihre Waren haben die Töpfer feste Bargeldpreise, über die sie nicht handeln, auch nicht bei Auftragsarbeiten für weniger gebräuchliche Typen. Nur einmal sah ich einen ortsansässigen Amhara – vergeblich – um einen niedrigeren Preis feilschen. Er machte sich damit nur lächerlich. In den Töpferzentren sind die Preise aller Hersteller gleich und unabhängig von der abgegebenen Menge oder der Person des Käufers (was nicht heißen soll, daß Keramik nicht auch verschenkt wird). Saisonbedingte Unterschiede kommen vor, bewegen sich aber selten über 5 Cents. Weniger stabil sind die Händlerpreise. Die Händler kennen das Gefüge von Bedarf und Produktion eines größeren geographischen Raumes und können Engpässe geschickt ausnutzen. Ihr Profit ist auf den Märkten, die nicht in unmittelbarer Nähe der Töpferzentren liegen, ohnehin schon beträchtlich. Auf dem Gidole-Markt wurden in der kleinen Trockenzeit (Ende August) 1974 der kleine

36 Andere Äquivalente als die genannten sollen früher für Keramik nicht üblich gewesen sein.

und mittlere Kašu-Krug für das doppelte bis zweieinhalbfache des Einkaufspreises verkauft; während der Regenzeit (Mitte April 1974) verlangten sie das dreifache dessen, was sie selbst in der Trockenzeit für den seltenen *šange* erzielen.³⁷

Einkommen und Profitverteilung

Wie bei Schmieden und Webern ist das Bargeldeinkommen bei den Töpfern im Verhältnis zu den Bauern beträchtlich. Sie haben aber ebenso wie die anderen Handwerker höhere Ausgaben. Im günstigsten Fall arbeitet eine Töpferin mit ihrem Mann zusammen und hat eine noch nicht selbständige Töpferin (z. B. ihre Tochter) zur Gehilfin (in Kašu kümmern sich die Männer allerdings nur ums Trocknen und Brennen). Eine solche Familie kann in der Woche 17–20 Birr aus dem Verkauf erzielen. Sie hat dann in Kašu für Brenn- und Magerungsmaterial und für Hilfsdienste an die 4–5 Birr zu bezahlen. Es verbleiben ihr in den Wochen des Hochbetriebs als Reinerlös etwa 14 Birr. Vergleicht man dies mit den sonstigen Einkommen in Südäthiopien, erscheint es auf den ersten Blick recht beachtlich. Es ist aber zu bedenken, daß ein derartiges Einkommen nicht das ganze Jahr über zu erzielen ist. Die Ausgaben für Nahrungsmittel sind trotz eigener begrenzter Landwirtschaft groß und steigern sich, je mehr getöpft wird. Während der Hochsaison können sich nämlich die Frauen kaum um das Kochen kümmern, es muß dann – was man freilich gerne tut – Hirsebier als Nahrung gekauft werden. Töpfer hatten früher in der Regel kein eigenes Land, was zusätzlich Pachtkosten für die Feldstücke um das Gehöft verursachte. In ihrer Selbsteinschätzung glauben die Töpfer, daß sie etwa 100 Birr im Jahr erwirtschaften können – was zweifellos etwas zu niedrig gegriffen ist (Preisniveau von 1974). Die Aufwendungen für heranwachsende Kinder sind höher als bei der übrigen Bevölkerung, da Töpferkinder relativ spät in die Produktion miteinbezogen werden. Auf der anderen Seite kann eine sechzehnjährige Tochter, die noch im elterlichen Haushalt lebt, Erhebliches leisten. Prekär wirken sich allerdings selbst kurze Krankheiten aus, vornehmlich in der Hochsaison. Diesbezüglich sind Bauern zweifellos elastischer, können es sein, da sie durch Verwandtschafts- und Arbeitsgruppen besser abgesichert sind. Bäuerliche Arbeitsgruppen sind für eine gewisse Zeit verpflichtet, auf den Feldern erkrankter Mitglieder zu arbeiten. Zu einer kranken Töpferin dagegen wird niemand kommen, um für sie zu töpfeln.

Der Erlös, den eine Töpferin aus dem Verkauf ihrer Produkte erzielt, gehört ihr selbst. (Das gilt auch dort, wo Männer nicht töpfeln, wie in Kašu, Konso und Burji.) Dieses Prinzip, daß das Erwirtschaftete der Produzentin gehört, ist auch bei den Bauern gültig. Dort bekommt die Frau vom Mann Felder zugeteilt, deren Erträge »de jure« ihr gehören. Sie ist gleichzeitig verpflichtet, für die Familie zu sorgen. Bei den Töpfern ist der individuelle Anspruch der Frau stärker ausgeprägt. Zwar brennt der Mann die Töpfe (wo die Frauen töpfeln), er ist aber nicht wie bei den Bauern der letztendliche Eigner der Produktionsmittel. Holz kann die Töpferin selbst kaufen oder suchen, und die Abbauplätze für Lehm sind Allgemeingut.

37 Zu den Marktpreisen vgl. Appendix V. Zum Keramikbedarf der bäuerlichen Bevölkerung vgl. Appendix VI.

Entsprechend ihrer wirtschaftlichen Stärke ist ihre Stellung in der Familie bedeutend. Töpfer vermeiden es tunlichst, ihre Frauen zu reizen. Eine Scheidung könnte den wirtschaftlichen Ruin des Mannes bedeuten. Im gesellschaftlichen Leben außerhalb der Familie schlägt sich diese starke Position der Frau jedoch nicht sichtbar nieder. In Gahiko und Turuba ist die Abhängigkeit des Mannes geringer, da er hier auch selbst töpft. Hat ein Mann in diesen beiden Zentren mehrere Frauen, so töpft und verpflegt er sich abwechselnd bei ihnen. Die Produkte bleiben bei den Frauen, denn »man darf Sachen nicht von einer zur anderen bringen«. Ein eigenes Gehöft haben Männer dort nicht. Über die Erträge verfügen die Frauen prinzipiell frei, sie sind aber verpflichtet, für ihre Kinder und die Kleidung des Mannes zu sorgen. Um Geld für Bier oder Schnaps muß der Mann bitten, er kann es nicht verlangen. Größere Anschaffungen wie Vieh werden, entsprechend allgemeiner Tradition, zusammen beraten.

Die Prosperität einer Töpferfamilie ist der einer mittelständischen Bauersfamilie vergleichbar. Auch die Zahl der Kleintiere entspricht der der letzteren. Lediglich Großvieh, das zwar (wie erwähnt) Prestigeobjekt ist, aber weder als Dunglieferant noch als Zuchtier für die Töpfer von Bedeutung ist, wird weniger gehalten. In Kašu, das in der Anbauzone der auch auf kleinen Feldstücken sehr ergiebigen Ensete liegt, können es sich Töpfer mit Landwirtschaft als Nebenbetrieb erlauben, Söhne über den 6. Grad hinaus auf die Schule zu schicken. (Der 4. Grad bzw. vier Schuljahre gelten als Grundausbildung, die aber nur von einem geringen Prozentsatz abgeleistet wird.)

3. Lederhandwerk

3.1 Geschichte und Demographie

Von den politischen und ökonomischen Umwälzungen der letzten 80 Jahre wurde das Lederhandwerk besonders hart betroffen. Während sich Schmiede- und Töpferhandwerk nach der amharischen Eroberung mehr oder weniger stabilisierten und die Weberei sogar aufblühte, mußte der überwiegende Teil der Lederhandwerker seine Tätigkeit aufgeben. Selbst von dem verbleibenden Rest sind die meisten auf Nebenbeschäftigungen angewiesen. Nur noch die wenigsten tradieren ihre Kenntnisse und Fertigkeiten ihren Kindern. Zu dem allgemeinen wirtschaftlichen Niedergang Anfang unseres Jahrhunderts kam in der Folgezeit für einige Lederprodukte eine allmählich steigende Konkurrenz durch die Weberei hinzu; nach dem Zweiten Weltkrieg wirkten sich speziell gegen das Lederhandwerk gerichtete Repressalien der äthiopischen Staatsmacht aus. Wenn auch die Palette der Lederprodukte vielfältig war, so trafen die Repressalien vor allem einen der wichtigsten Produktionszweige der Lederhandwerker, nämlich die Herstellung von Kleidungsstücken. Leder war überhaupt das gebräuchlichste Bekleidungsmittel, doch

wurde daneben bereits lange vor der amharischen Eroberung Baumwolle genutzt.

In Diraša und Konso und in geringerem Maße auch in Burji wurde Baumwolle angebaut (vgl. Kap. III 4. »Weberei«). Die Bewohner des Dullay-Gebietes versorgten sich dagegen bis in die dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts hauptsächlich aus Konso mit Webwaren. Baumwolltücher verdrängten allmählich die ledernen Schlafdecken und die Lederkleidung der Männer. Letztere bestand aus einem Rindslederumhang, im Tiefland zum Schutz gegen Dornen und Sonneneinstrahlung, im Hochland als Kälteschutz getragen. Im nachhinein meinten die Männer, daß diese unbeschnittenen Umhänge, an denen die Extremitäten belassen waren, recht unpraktisch gewesen seien. Trotzdem sollen lange Zeit Leder wie Baumwolle nebeneinander getragen worden sein, wenn auch »damals« – außer in Konso – eine Familie selten mehr als ein größeres Baumwolltuch besaß. Eine gewisse Konkurrenz zwischen dem Lederhandwerk und der Weberei war demnach zwar bereits vorhanden, aber nicht gravierend. Eher wurden beide als eine gegenseitige Ergänzung empfunden. Dieser Zustand änderte sich grundlegend erst, als die differenziertere Frauenkleidung betroffen wurde. Auslösendes Moment war dabei nicht etwa eine willentliche Änderung der Kleidungsgehnheiten, sondern massiver Druck von Seiten der Verwaltungsmacht.

Bei den Amhara war das Tragen von Leder verpönt. Dies galt zwar nicht für die Felidenfelle, die etwa Heerführer bei bestimmten Anlässen trugen, aber für sonstige Leder. Die übliche Bekleidung bestand aus Baumwolle. Hohe Würdenträger konnten vom Kaiser das Recht erhalten, Seidenhemden zu tragen, wie überhaupt die Art der Bekleidung den sozialen Rang einer Person signalisierte (Pankhurst 1968: 263 ff.). Leder stand dagegen für primitiv und rückständig. Noch Menilek, der eine an Europa orientierte Entwicklung des Landes anstrebte, und die Kaiserin Taitu trugen meist keine Sandalen oder Schuhe, sondern gingen barfuß. Auf Altersbildern ist er gelegentlich in Wollsocken abgebildet.¹

In ihrem Kampf gegen die Italiener wurde den sonst durchaus modern ausgerüsteten äthiopischen Truppen das Barfußlaufen zum Verhängnis. Als italienische

1 Auf zahlreichen Fotografien, die europäische Reisende oder Gesandte im kaiserlichen Palast aufnahmen, trägt Menilek jedoch Schuhe (Fotografie mit Strümpfen auf dem Thronessel: Bandini 1971, Abb. nach S. 32). – Auch die hohen Würdenträger gingen barfuß, wie Ras Makonnen u. a. (z. B. de Castro 1915: Abb. 25 u. 158). Daß gerade hohe Offiziere keine Schuhe bzw. Sandalen trugen, hing u. a. mit der Konstruktion des amharischen Steigbügels zusammen, bei dem die große Fußzehe in eine Schlaufe gesteckt wird. Noch 1935 benutzte die Kavallerie diese Konstruktion (Davidson 1966, Abb. auf S. 296).

Möglicherweise hat sich die Aversion gegen Leder in der Auseinandersetzung mit den Oromo in Šowa als bewußte Abgrenzung dieser Ethnie gegenüber ausgebildet, zum anderen dürfte dazu beigetragen haben, daß bis in jüngere Zeit Diener und als arm geltende Bevölkerungsteile Leder trugen. Zumindest in Tigre hingen sich Soldaten früher beim Kampf Schulterfelle um (von Schafen und anderen Tieren), während die »ärmere Bevölkerung« Leder auch als Alltagskleidung benutzte (so Alvarez 1920, s. Beckingham u. Huntingford 1961; 143 f., 510; Parkyns 1966: 230 f.). Die Tigray scheinen dem Leder neutraler gegenüberzustehen. Jedenfalls waren bis in die ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts bei den christlichen Tigray Frauen-Lederröcke üblich. Auch scheinen die Tigray dem Leder weiterhin neutraler gegenüberzustehen. In Eritrea konnte man selbst in den Städten Anfang der 70er Jahre Lederbekleidung sehen (Mitteilung Ulrich Braukämper).

Flugzeuge 1936 Ypirit (Senfgas) über den fliehenden Truppen versprühten, verätzten sich viele Soldaten ihre nackten Fußsohlen und konnten aus dem gasverseuchten Gebiet nicht entkommen (u. a. Del Boca 1969: 38 ff.). Selbstverständlich hat sich diese Haltung, besonders was Schuhe betrifft, grundlegend geändert, doch tragen beispielsweise junge Männer in den Städten erst seit der Revolution in größerer Anzahl Lederjacken. Die ausgesprochene Verachtung, die frühere Verwaltungsbeamte gegenüber den unterworfenen Völkern im Süden an den Tag legten, beruhte neben anderem auch auf der Tatsache, daß jene Lederkleidung trugen. Ihren unmittelbar untergebenen Dienern verboten sie das Tragen von Leder. Der erste Gouverneur des Konso Warada, Fit. Taraffa, verbot den Männern, »nackt«, d. h. mit Lederumhängen bekleidet, auf den Märkten zu erscheinen. Es war nur allzu natürlich, daß diejenigen Einheimischen, die sich den Eroberern anpassen wollten, als erstes deren Kleidungsgehnheiten übernahmen. Die Masse der Bevölkerung in Konso und im Dullay-Gebiet blieb davon jedoch längere Zeit unberührt. Namentlich Frauen trugen weiterhin ihre Lederröcke. Für 1935 beschrieb Jensen (1936: 218) die Lederkleidung der Konsofrauen, und auf den Fotos von 1938/39, die Nowack (1954, Bild 7, 9, 10) wiedergibt, tragen sie fast ausnahmslos Lederbekleidung. Die Versuche, die Kleidungsgehnheiten der Frauen zu ändern, erschöpften sich in gelegentlichen »Strafmaßnahmen« und Proklamationen. Doch verschärfte sich diese Situation nach der Neuetahierung der amharischen Verwaltung in den Südprovinzen gegen Ende des 2. Weltkrieges, als Regierungsbeamte von nun an massiv gegen das Tragen von Lederkleidung und selbst von traditionellem Schmuck vorgingen. Haberland (1963: 45) beobachtete dies z. B. im Borana-Gebiet. Die Dizi hatten bereits in den 40er Jahren diesem Druck nachgegeben (ders. 1981: 136). Die Auswirkungen kamen nicht überall in gleicher Weise zum Tragen und waren abhängig vom Interesse der jeweiligen Gouverneure, die ja weitgehende Freiheit in der Ausübung ihrer Regierungsgewalt besaßen. In Sidamo (im Sidamo Awraja) wurde z. B. noch 1967 Lederkleidung öffentlich getragen und auf den Märkten verkauft (Karsten 1972: 79, 87), und im dullay-sprachigen Tsamakko, das verwaltungsmäßig von der übrigen Burji-Konso-Gruppe getrennt ist, wird sie heute noch getragen. Dies wird zweifellos durch die mobile Lebensweise des Tsamakko begünstigt. Demgegenüber schreibt Straube von Burji im Jahre 1955 (Ms.: 102), die alte Lederkleidung (*tolo*) der Frauen sei völlig verschwunden. Im Gardulla Awraja verboten die aufeinanderfolgenden Gouverneure mehrfach die Lederkleidung. Was die Männerkleidung anbelangt, so dürfte sie spätestens Ende der 40er Jahre höchstens noch im Tiefland gelegentlich anzutreffen gewesen sein.² Haberland und Jensen sahen zwischen 1950 und 1956, als sie mehrmals durch das Diraša-Gebiet und Kusuma zogen, noch viele Frauen und Mädchen mit Lederkleidung (Haberland/Jensen Ms., o. J.), während in Gawwada Haberland zufolge 1951 bereits Baumwollröcke überwogen (Haberland Ms., o. J.). Getragen wurde die alte Frauenbekleidung demnach noch Mitte der 50er

2 Doch sah Gunter Minker selbst 1973 noch einige Kinder und zwei junge Männer im Tiefland des nordwestlichen Harso damit bekleidet. In diese Gegend verirren sich kaum einmal Verwaltungsangestellte. Letzteres traf auch für weite Gebiete des benachbarten Tsamakko zu.

Jahre bei den Diraša. Doch war hier der Erwerb schwierig, weil die Lederarbeiter keine Kleidungsstücke mehr herstellen durften. Von Seiten der Verwaltung wollte man »des Problems« nämlich endlich Herr werden, und der Gouverneur drohte, sich auf einen Erlaß von Haile Selassie berufend (den es m. W. nicht gab), schwere Strafen an. Die durch ihre Nähe zur Gidole-Katama leicht kontrollierbaren Lederhandwerker von Kermoha mußten ihrer Auskunft nach Anfang bis Mitte der 50er Jahre diesen Produktionszweig aufgeben.

Für die Amhara galt es vor allem, den Widerstand der traditionsbewußten Konso zu brechen (nach Fotos des Frobenius-Institutes trugen Anfang bis Mitte der 50er Jahre Frauen weitgehend Lederkleidung). Hierin hat sich besonders der Gouverneur des Konso Warada, Gashene Mulet, hervorgetan. Nachdem er auf indirektem Weg über die einheimischen Balabats nur mäßigen Erfolg hatte, schickte er seine Polizisten auf die Märkte von Konso und Duro, um gegen die Frauen mit Lederkleidung vorzugehen. Die Polizisten zerrissen die Schmuckschnüre über den Gürteln und zerrten die Röcke herunter, nahmen die Ledersachen und jagten die Frauen nackt davon. Die Wut der Bevölkerung war grenzenlos, aber ohnmächtig. Wenn auch das Nacktgehen der Männer traditionell üblich war, so ist die unverhüllte Frau absolut »tabuisiert« (*dawra*). Schon kleine Mädchen bekommen, kaum daß sie krabbeln können, kleine Schamuschürzchen. In Dobase, wo die Polizei des Gardulla Warada in gleicher Weise vorging, gaben die meisten Frauen auf.³ Nicht so in Konso; trotz der Polizeiaktionen gingen sie in ihrer traditionellen Kleidung zum Markt. Die Polizei verschärfte ihr Vorgehen: sie zogen sie aus, schlugen sie und warfen sie anschließend noch ins Gefängnis. Von dort ließen sie sie erst wieder frei, wenn ihnen Baumwollkleidung gebracht wurde; doch selbst jetzt gaben sich die Frauen nicht geschlagen. Sie schlangen bei Marktbesuchen Tücher über ihre Lederröcke, nun konnten die Polizisten nicht mehr handgreiflich werden, und eine gewisse Zeit herrschte Ruhe. Bis die Polizei die Ehemänner und Brüder ins Gefängnis steckte, damit sie den Frauen ihre »Unsitte« verböten. Der Erfolg war größer als bei den Frauen. Doch wurde der Widerstand nicht ganz aufgegeben. An die Stelle der alten Lederröcke trat jetzt – sozusagen als rudimentärer Rock – der hinten verlängerte Hüftgürtel, der wiederum unter den Baumwollröcken getragen wurde. »Wir stellten uns auf die Herstellung kleiner Röcke um. Das Dumme war nur, wenn sie sich auf dem Markt bückten, standen die Röcke hinten ab.« (Lederhandwerker aus Takkadi, 1981.) Ähnliche Kleidungsstücke gab es bereits früher (Nowack 1954: Bild 14), doch wurden sie jetzt zu so etwas wie der Tracht der Traditionalisten. Obwohl Hallpike, der sich 1965 bis 1967 in Konso aufhielt, offensichtlich nichts von dieser Entwicklung bemerkte (mehrere meiner Informanten behaupteten sogar, er habe den Gouverneur zu den Aktionen aufgefordert), bringt er unbeabsichtigt eine eindrucksvolle Abbildung dieser Kleidung: Mehrere Frauen auf dem Markt bücken sich über ihre Bündel, wodurch sich das darunter getragene Leder deutlich abzeichnet (Hallpike 1972, Plate ix). Dieser zermürende

3 Die Androhung von Gefängnisstrafen bestand in Dobase noch 1974. Auf den Diraša-Märkten ließ man den Frauen ihre Kleidung, doch mußten sie Strafe zahlen. Seit etwa 1958 wurde keine Lederkleidung mehr öffentlich getragen (in Mašole vereinzelt bis etwa 1965).

Kleinkrieg ging offensichtlich über Jahre hinweg. Als wir 1973 das erste Mal nach Konso kamen und noch keinerlei Kenntnis dieser Vorgänge hatten, zeigte uns der Warada-Gouverneur einen großen Haufen Lederröcke in seinem Büro, die er »gesammelt« habe, »um alte Kulturgüter zu bewahren«. Wir hätten es ihm fast geglaubt, wurden jedoch skeptisch, als er uns einige schön verzierte Stücke zum Kauf anbot. Kurz darauf erfuhren wir, daß er damit gute Geschäfte in Touristenländern in Addis Ababa machte. 1981 wurden die genannten ledernen Hüftgürtel nur noch bei der Schwangerschaft getragen. Wie es bezüglich der Lederkleidung auf den heute ebenfalls verbotenen religiösen Festen gehalten wird, entzieht sich meiner Kenntnis. Nach Hallpike trugen nämlich die Frauen 1965 bis 1967 bei bestimmten Zeremonien Lederkleidung (1972: 297, 301; 1968: 263).⁴

Gashene Mulet, nunmehr Pensionär in Gidole, soll sich, wie ich 1981 hörte, damit brüsten, bereits vor der Revolution ein guter Revolutionär gewesen zu sein, denn er habe gegen die Rückständigkeit der Konso-Kultur gekämpft. In der Tat mögen einige der Verwaltungsbeamten sich als Missionare des Fortschritts gesehen haben, wobei Fortschritt für sie Amharisierung bedeutete. Jedenfalls wurde das Verbot der Lederkleidung damit begründet, diese sei ein Zeichen der Unterentwicklung, sie sei unhygienisch, da Männer damit fast nackt und Frauen halbnackt seien, und sie sei unhygienisch, da sie nie gereinigt werde, und Christen würden so etwas nicht tragen.⁵

Die nüchternen Konso sahen es so: »Man wollte uns in Furcht versetzen, damit wir sie respektieren. Die Polizisten wollten Schmiergelder und der Gouverneur wollte schließlich auch etwas herausholen. Land gab es keines mehr, das hatte uns Tadesse Wolde, der 18 Jahre lang Gouverneur war, schon abgenommen.« (T., männlich, aus Patingaltu, ca. 50 Jahre, im Frühjahr 1974). Ein alter Konso-Mann aus Keera kam 1981 zu folgender Analyse: »Nach der Revolution sagte man uns, unsere Kultur sei rückständig und bedürfe der Erneuerung. Wegen des Gada-Systems können viele junge Männer nicht rechtzeitig heiraten, Abtreibungen sind häufig. Deshalb müsse das Gada-System verboten werden. Das Leder ist ebenfalls ein Teil dieser Kultur. Das bedeutet, die ganze Kultur ist schlecht und sollte aufgehoben und verändert werden.«

Damit hat er zweifellos den Kern getroffen. Die Lederkleidung war etwas Ureigenes: sie vermittelte Identität. Das Verbot der eigenen Kleidungsgewohnheiten war bewußte symbolhafte Zerstörung der gesamten Kultur. Es sollte ein Leerraum entstehen, um die Voraussetzungen für eine Anpassung an die Kultur der

4 Die »Großmütter« trugen sie offensichtlich noch an gewöhnlichen Tagen zu Hause (ibid.: 298). Hallpike berichtet (1968: 263), Frauen sei das Tragen von Baumwolle traditionell verboten. Ist bereits dies anzuzweifeln (vgl. unten die erwähnte Kombinationstracht aus Leder und Baumwollschurz), so zeugt die Konstruktion eines Gegensatzpaares: männlich/weiblich = Baumwolle / Leder von Unkenntnis kaum zurückliegender geschichtlicher Ereignisse. Zugegebenermaßen überwog bei der Frauenkleidung Leder und bei der Männerkleidung Baumwolle. Doch war dies keine strikte, aus dem religiösen Bereich ableitbare Trennung.

5 Wobei man geflissentlich übersah, daß christliche Tigray früher Leder trugen (vgl. hier Anm. 1). Als ich dagegen versicherte, in Europa werde Lederkleidung getragen, hielt man dies anfangs für einen schlechten Witz.

Amhara als des staatstragenden Volkes zu schaffen. Das Aufkrotzieren einer Kultur bringt zwangsläufig Abhängigkeitsverhältnisse hervor, denn der zu Verändernde (das ist der *sanqalla*, der »schmutzige Neger«) braucht einen Lehrer und Meister, der ihn leitet.⁶

Neben dem ideologischen Nutzen brachte das Verbot der Lederkleidung der Staatsmacht einen handfesten ökonomischen Vorteil. Leder ist einer der wichtigsten Exportartikel Äthiopiens. Der verminderte Bedarf an Lederprodukten im Süden ermöglicht nunmehr größeren Export. Besonders in der Nähe der Katama siedelnde Handwerker klagen darüber, daß die Bauern gute Häute und Felle an auswärtige Händler verkaufen (die sie der industriellen Nutzung zuführen) und ihnen nur minderwertiges Material verbleibt. Andererseits ist man nach der Revolution bemüht, das einheimische Handwerk zu fördern und dessen Ansehen zu heben (nach amharischer Tradition stand es ja ganz am unteren Ende der sozialen Schichtung). In Gidole wurde deshalb eine Lederkooperative eingerichtet, in der neue Produkte wie z. B. der lederüberzogene Stuhl des Gamo-Typs hergestellt werden. Sehr erfolgreich sind diese Aktionen der ohnehin wenig geliebten Kooperative offensichtlich nicht; zumal kamen diese Schritte zu spät. Das radikale Vorgehen der Behörden in den 50er und 60er Jahren hatte die meisten Lederhandwerker ihrer Existenzgrundlage beraubt. Sie mußten sich ihren Lebensunterhalt anderweitig erwerben. Viele wurden damals Kleinpächter oder Knechte bei amharischen Grundbesitzern, andere stellten sich auf das Weben um oder trieben Handel. Häufig gingen ihre Frauen noch für gewisse Zeit dem alten Handwerk nach. Aus dem Kerngebiet von Konso und Diraša sind mehrere Handwerker abgewandert. Diejenigen Familien, die sich bereits vor 50 oder 60 Jahren umgestellt hatten, sind zum Teil erfolgreiche Töpfer oder Schmiede geworden.

Das vielleicht älteste eigenständige Handwerk der Burji-Konso-Gruppe ist damit heute zum unbedeutendsten herabgesunken. Traditionen der dulla-sprachigen Ethnien zufolge gelten jedenfalls die Lederhandwerker als die ältesten Handwerker überhaupt. In einer Kulturherosgeschichte führt ein Handwerker, der sowohl Lederhandwerker wie Handwerker per se ist, die Menschen in den Gebrauch der Kulturgüter ein (vgl. S. 311 f.). Bei den verschiedenen *poqolho*-Traditionen fällt auf, daß die Urahnen der als älteste angesehenen Lineages ausschließlich mit einem Lederhandwerker zusammen entstanden sind, die jüngeren dagegen häufig mit Schmieden oder ebenfalls Lederhandwerkern.

In den Mythen ist das Lederhandwerk immer eine Angelegenheit der Männer. Im Dulla-Gebiet, in Diraša und Burji gibt es auch keinen Grund, dies für den

6 Nach der Revolution hat man dieser Art von Machtausübung ein neues Vorzeichen gegeben. Die Zerstörung der Kultur steht unter dem Motto des »sozialistischen Fortschritts«, eines Sozialismus freilich, der sich wenig um Inhaltliches kümmert. Gegen die Lederkleidung braucht man indes nicht mehr vorzugehen, abgesehen von Tsamakko gibt es sie nicht mehr. Für die Beurteilung der indigenen Kultur sei als ein Beispiel nur die Meinung eines aus dem Norden stammenden, etwa 24-jährigen Lehrers und politischen Kaders aus einem Ort im Gardulla Awraja wiedergegeben: »Die Leute müssen von ihren Bergen herunter und im Tiefland in großen Farmen siedeln (wo sie leicht zu kontrollieren sind, H. A.); wenn sie dort leben, werden sie ihre dumme Sprache verlieren.« Ich hatte gleiches unter Haile Selassie gehört.

historisch überschaubaren Zeitraum in Frage zu stellen. In Konso dagegen sollen »vor sehr langer Zeit« – aber nicht in mythischer Zeit – Frauen Leder bearbeitet haben, von diesen lernten es dann die Männer, während heutigen Tages sich wieder die Frauen vornehmlich damit beschäftigen. Das entspricht auch der in Duro beobachteten Situation (vgl. Anm. 8). Wahrscheinlich war es aber auch in Konso ähnlich wie in anderen Gebieten (mit Ausnahme von Burji), wo nämlich sowohl Frauen wie Männer am Handwerk beteiligt waren, wobei sich eine gewisse geschlechtsspezifische Arbeitsteilung abzeichnet. Die Bearbeitung der Felle mit dem Schabinstrument wie die Schildherstellung besorgten offensichtlich immer die Männer. Ich selbst habe in Duro keine Frau bei dieser Beschäftigung gesehen (will aber nicht ausschließen, daß dies vorkommt). Ausspannen der Felle zum Trocknen, Einreiben mit Gerbfett und Walken nehmen häufig Frauen vor. Ein Grund, warum in Konso die Lederarbeit »in früherer Zeit« als Beschäftigung der Frauen galt, ist die Tatsache, daß sie maßgeblich an der umfangreichen Produktion der Frauenkleidung beteiligt waren. Zumindest die letzten Arbeitsgänge (Weichwalken, Zuschneiden und Verzieren) führten Frauen durch. Die Konso kennen sogar den Weg, auf dem sich die Kenntnis der Herstellung von Frauenkleidern innerhalb Konsos verbreitet hat. Zuerst wurde sie in Kolme angefertigt, dann lernten es die Handwerker von Toxa, später die von Teebana und schließlich die von Kamoole, wo Frauen noch heute Lederkappen anfertigen.

An dieser Stelle ist noch zu erwähnen, daß die Herstellung von Schilden ehemals ein spezialisierter und zwar recht angesehener Gewerbezweig innerhalb des Lederhandwerks war. Die Diraša bezogen ihre Schilde aus Nilpferdleder von den Kancawla, die auf Inseln im Camo-See als Fischer und Lederhandwerker lebten, sowie, jedoch seltener, von im Hochland ansässigen Lederhandwerkern, die es von jenen gelernt hatten. In Konso wurden bis Anfang der 70er Jahre noch spitzovalen Schilde hergestellt, doch keine Rundschilde mehr. Die Produktion letzterer dürfte spätestens nach der italienischen Besetzung zum Erliegen gekommen sein. (Eine berühmte Schildmacherfamilie waren die Okato vom *pazanta*-Klan, die, in Majagi ansässig, besonders starke Schilde aus Büffelleder lieferten.) Während es früher mehrere renommierte Zentren für Lederprodukte gab (z. B. Kolme für Frauenkleidung), ist nunmehr lediglich in Kermoha/Diraša noch eine nennenswerte Zahl von Lederhandwerkern konzentriert, von denen immerhin noch 12 bis 15 Familien mehr oder weniger ausschließlich von ihrem Handwerk leben – und dies nicht einmal schlecht. Sie versorgen sich zusätzlich aus Hausgärten und haben etwa so viele Ziegen und Kühe wie ein Kleinbauer.⁷

7 Früher gab es dort etwa 30 Lederhandwerkerfamilien. Als Ursprungsgebiet ihrer bedeutendsten Familie (*loole*, Klan: *kansitta*) wird übrigens, wie bei den Schmieden von Kandigamma, Harso angegeben. »Es kamen zwei Brüder, einer war *kawta*, der zweite *zellka*. *Kawta*, der ältere, ließ sich in Kermoha nieder, der jüngere *zellka* ließ sich in Sille nieder. Die Familie des Jüngeren ist heute praktisch verschwunden. Der Platz ist jetzt leer. Die *kawta* blieben in Kermoha und verrichteten ihre Lederarbeiten. Andere Hawda kamen und lernten das Handwerk von ihnen. So lernte z. B. die *orballe*-Familie, die zuvor vom Handel mit Kühen und Schafen lebte.« (T. aus Kermoha 1981) Die Lederhandwerker in den Kitole-Dörfern sind nicht mit denen von Kermoha verwandt. Als ihr Ursprungsgebiet geben sie Mašole an. Sie sind nicht derart spezialisiert wie die von Kermoha und betreiben auch mehr Landwirtschaft.

Gebietsweise gibt es überhaupt keine Lederhandwerker mehr, und es ist bereits eine Seltenheit, wenn wie in Oyoma/Diraša, Lohu/Dobase oder Dagadera/Duro mehr als zwei Personen diesem Handwerk nachgehen.⁸ Einige arbeiten auch turnusgemäß an mehreren Orten. Ausgesprochene Wanderhandwerker, die sich bei fremden Personen verdingen, scheint es nicht zu geben. Jedoch wechselt eine Reihe von Lederhandwerkern – wie ja auch Schmiede und Weber – im Laufe ihres Lebens öfter den Wohnsitz.

8 In unserem Kulturüberblick über die dullay-sprachigen Ethnien (Amborn et al., 1980: 25) schrieben wir: »Nach unseren Ermittlungen bestreiten nur noch drei Personen ihren Lebensunterhalt ausschließlich mit diesem Handwerk.« Dazu ist berichtigend anzumerken, daß sich einmal diese Zahl auf die dullay-sprachigen Ethnien mit *Ausnahme* der Tsamakko bezieht, über die wir überhaupt keine diesbezüglichen Angaben hatten, und zum anderen, daß wir die Aussagen einiger Lederhandwerker zu ihren landwirtschaftlichen Aktivitäten überbewerteten. Tatsächlich ist die Grenze zwischen einem »Vollzeithandwerker« und einem »Teilzeithandwerker« noch schwerer zu ziehen als etwa bei den Töpfern. Mit aller Vorsicht möchte ich annehmen, daß es 1981 im Dullay-Gebiet (wieder ohne Tsamakko!) mindestens sieben Vollzeitlederhandwerkerfamilien gab.

Als Beispiel, das als typisch für die Verteilung der Lederhandwerker gelten kann, soll die Situation vor 1974 in den Orten des dichtbewohnten Hauptsiedlungsgebietes von Duro (Karšelle, Tašmelle etc.) aufgeführt werden:

Karšelle:

d'aatuko (= Name) (elayta) (= Klan), Leder-Hawda. Er hat die Lederarbeit aufgegeben und stellt Reibsteine her. Er hat nur etwas Pachtland (1 Pflugtagwerk) und lebt dementsprechend fast ausschließlich vom Verkauf der Reibsteine. Die Reibsteinherstellung ist kein exklusiv auf die Handwerker beschränktes Gewerbe. In Madera (Duro) gibt es noch einige Reibsteinhersteller. Sie betreiben das Gewerbe nur als Nebenbeschäftigung.

hirad'a (kerdita), Leder-Hawda. Kürzlich gestorben, ohne Söhne zu hinterlassen. Lebte vom Lederhandwerk, hatte nur einen Garten am Haus.

d'atona, Frau aus Hawda-Familie (keine Leder-Hawda). Sie macht Lederarbeiten. Etwas Pachtland. (Den genannten Personen stehen in Karšelle fünf hauptberufliche Weber gegenüber.)

Tašmelle:

kalapa (argamaida), Frau aus Hawda-Familie. Sie macht Lederarbeiten.

kusia (verstorben), seine Frau und Töchter gingen nach D'akad'd'eera.

In Tašmelle stehen der einen Lederhandwerkerin acht hauptberufliche Hawda-Weber gegenüber.

(Dagadera) d'akad'd'eera:

Frau und die beiden Töchter von kusia (s. o.) machen Lederarbeiten. (Es gibt dort keine Weber mehr.)

Kalabo:

Frau aus Hawda-Familie, verheiratet mit ela, einem Weber-Hawda. Sie macht Lederarbeiten. Etwas Landbesitz.

Kabanna:

Keine Leder-Hawda mehr (mehrere Weber-Hawda).

Odire und Oroba:

Hier ist das Gebiet der heutigen Katama. D. h. die einheimische Bevölkerung wurde verdrängt. Kein Handwerker mehr. Ein heute in Gawwada tätiger Lederhandwerker stammt von hier.

Tabad'ä:

Keine Hawda

Mola:

Keine Hawda

3.2 Ledertechnik

Die mit Abstand wichtigsten Rohstofflieferanten für die Lederproduktion sind domestizierte Tiere wie Rinder, Ziegen und Schafe. Antilopenfelle, allem Anschein nach erst seit jüngerer Zeit genutzt, lassen sich zu weichem Leder verarbeiten und können bei einigen Produkten Schaf-, Ziegen- oder Kalbsfelle ersetzen. Affenfelle eignen sich für Kappen und in Diraša als Regenumhänge. (Affen werden gejagt, weil sie Schaden auf den Feldern anrichten.) Auch die Häute anderer Wildtiere kommen für die Herstellung bestimmter Produkte in Frage. Solche von Büffeln, Nashorn und Nilpferd liefern solide Leder für Schilde und Hackenverbindungs-elemente. Felidenfelle (Löwe und Leopard) schmücken als Trophäen die Gemeinschaftshäuser in Konso und die heiligen Häuser der Priesterhäuptlinge im Dullay-Gebiet. Esel, Pferde und Mulis werden dagegen nicht gehäutet.

Generell sollen nur Häute von eßbaren Tieren genutzt werden. Der Begriff »eßbar« wurde seit einiger Zeit, zumindest in Diraša, auf die von Amhara gegessenen Tiere ausgeweitet. (Die Verwendung von Großwildhäuten und Affenfellen hängt mit deren besonderem Verhältnis zum Menschen zusammen.)

Im folgenden Abschnitt, der den Herstellungsprozeß des Leders schildert, werden die Endprodukte bereits so weit in die Beschreibung einbezogen, wie es für das Verständnis des technischen Prozesses als sinnvoll erscheint, und weil zum Teil produktspezifische Verfahren zur Anwendung kommen.

An mehreren Orten der westlichen Burji-Konso-Gruppe konnte ich Lederhandwerkern bei ihrer Arbeit zusehen.⁹ Der Prozeß, bei dem tierische Häute in Leder umgewandelt werden, ist für einen Beobachter schwieriger zu verfolgen als die Arbeitsschritte in anderen Handwerken, da nicht kontinuierlich vom Abhäuten bis zum fertigen Erzeugnis an einem Produkt gearbeitet wird. Vielmehr liegen zwischen den zum Teil kurzen Arbeitsvorgängen oft mehrere Tage. Bei guter Auftragslage hat ein Handwerker ständig eine ganze Reihe von Häuten in Bearbeitung. Die eine Haut wird z. B. etwas nachgespannt, bei anderen der Fäulnisprozeß kontrolliert und wiederum andere werden eingeweicht. Im umgekehrten Fall, wenn der Lederhandwerker wenig zu tun hat, was heute häufiger ist, läßt sich der Arbeitsverlauf noch schlechter verfolgen. Durch die physikalisch-chemischen und technischen Abläufe vorgegeben, sind nämlich pro Tag nur bestimmte Arbeitsgänge möglich. Folglich gehen die Lederhandwerker zwischenzeitlich anderen Beschäftigungen nach. Als Richtschnur für die Beschreibung der Arbeitsschritte soll ein Text dienen, den der Lederhandwerker Pulase (60 Jahre) aus Goha/Gollango im Februar 1981 auf Band sprach. Die ursprünglich fortlaufende Schilderung ist in mehrere Abschnitte geteilt und in freier Übersetzung zusätzlichen

9 Im Dullay-Sprachgebiet beobachtete ich die Ausübung des Lederhandwerks in Kašu/Harso, Lohu/Dobase, Turuba/Gawwada und an mehreren Orten Gollangos. In Diraša besuchte ich die in Kermoha konzentrierten Lederhandwerker und in Duro die von Karšelle. In Konso besuchte ich an einigen Orten Gehöfte, in denen ich zum Trocknen ausgespannte Felle fand. Leider war mein Aufenthalt in Tsamakko zu kurz, um Kontakte zu Lederhandwerkern herzustellen, was ich besonders bedauere, da gerade dort 1981 noch Lederkleidung hergestellt wurde.

Ausführungen vorangestellt. Soweit beobachtet, weichen die angewendeten Verfahren innerhalb der Burji-Konso-Gruppe nicht grundsätzlich voneinander ab.

»Domestizierte Tiere oder Tiere der Wildnis werden gehäutet. Die Spannstöcke werden angespitzt und die Häute damit ausgespannt. Sie werden getrocknet und dann zusammengerollt. Danach geht man zu dem Mann, der die Häute und Felle schabt. Man gibt sie ihm, damit er sie schabt. Über den Preis wird eine Vereinbarung getroffen. Der Lederarbeiter (»Vater des Schabens«) besprüht mit dem Mund das Fell mit Wasser und schabt es mit dem Fellschaber. *Tahunko* heißt das Instrument, mit dem man das Fell schabt. Hierzu wird zuerst ein Holz auf Handspannenlänge zurechtgehackt und ein *apalto*-Stein eine Woche lang in ständigem Feuer erhitzt. Dann bricht der Stein in Stücke. Mit dem Harz vom *hankalho*-Baum werden der Obsidian oder Flaschenscherben im Holz mit Hilfe des Harzes befestigt. Jetzt ist es ein *tahunko*, mit dem man Felle schaben kann.«

Üblicherweise bekommt der Lederhandwerker, wie im Text beschrieben, die abgehäuteten und getrockneten Felle oder Häute von seinen Kunden, oder er kauft sie.¹⁰ Da Lederarbeiter wie alle übrigen Berufshandwerker Schlachtrecht besitzen, übernehmen sie, falls sie selbst schlachten, das Abhäuten und den daran anschließenden Arbeitsgang, das Ausspannen und Trocknen selbst. Die Haut wird hierzu kurz nach dem Schlachten auf möglichst ebener Erde – in der Regel im Gehöft – mit der Fleischseite (oder »Aasseite«) nach oben ausgebreitet. Am Rand der Haut entlang werden mit einem Messer im Abstand von jeweils höchstens 20 cm kleine Einschnitte angebracht, durch die etwa 20 cm lange, zugespitzte Holzpflockchen mit einem Stein oder einer Holzkeule in den Boden geschlagen werden. Während des Festpflockens (an jeweils gegenüberliegenden Seiten) wird die Haut immer wieder etwas angehoben und wellenförmig ausgeschlagen, um eine möglichst gleichmäßige Spannung zu erreichen. Zum Schluß ist die Haut etwa handbreit über dem Erdboden glatt ausgespannt. Falls notwendig, werden, namentlich am Rand, mit einem Messer (an den Füßen auch mit dem Dechsel) gröbere Fleisch- oder Fetteile entfernt und störende Hautteile an den Seiten weggeschnitten. Erstere werden dem Essen beigegeben, letztere bekommen die schon aufgeregt wartenden Hunde zugeworfen. Das üblicherweise mehrtägige Trocknen in der Sonne wirkt dem Fäulnisprozeß entgegen, denn der Feuchtigkeitsentzug verhindert weitgehend die Entwicklung von Mikroorganismen bzw. Bakterien. Durch das Spannen wird Schrumpfung vermieden und gleichmäßige Trocknung gewährleistet. Der Trocknungsverlauf ist bestimmend für die Qualität des Endprodukts. Zu schnelles Trocknen kann u. a. zu einer »Verleimung« der Haut führen, die sich dadurch nicht mehr gleichmäßig gerben läßt. In der prallen Sonne trocknet man deshalb nur im Hochland, und selbst hier achtet man während der großen Trockenzeit darauf, daß

10 Unter Häuten sind Körperdecken größerer Tiere (hier Rinder) und unter Fellen solche kleiner Schlachttiere wie Kalb, Schaf, Ziegen und Zickel zu verstehen. Im Dullay wird eine solche Unterscheidung m. W. nicht vorgenommen.

die Häute mittags im Schatten liegen. Bei zu langsamem Austrocknen, etwa bei feuchter Witterung, besteht die Gefahr, daß Teile der Haut in Fäulnis übergehen. Nach sorgfältiger Trocknung ist die Haut konserviert und kann in diesem Zustand längere Zeit aufbewahrt werden. Zu einer Rolle von 15 bis 20 cm Durchmesser zusammengerollt, kommt sie dazu an einen trockenen Platz im Gehöft. Dieser erste Arbeitsgang ist unabhängig von der Tierart und vom Endprodukt, während sich die folgenden nach dem Ausgangsmaterial und dem Verwendungszweck richten.

Die meiste Zeit verbringen heutzutage die Lederhandwerker von Konso, Duro sowie dem Dullay-Gebiet mit der Herstellung von Schlaf- bzw. Sitzunterlagen aus Rinderhäuten. Bei diesen bleibt die Haarseite erhalten. Zur Weiterbehandlung wird die hartgewordene, zusammengerollte Rinderhaut zunächst mit einer schweren Holzkeule geschlagen, um sie etwas geschmeidiger zu machen, dann aufgerollt und, falls notwendig, mit der Keule unter ständigem Besprühen mit Wasser glattgeklopft. Der Handwerker nimmt dazu Wasser in den Mund und versprüht, ausblasend, fein verstäubte Tröpfchen über die Tierhaut. Das Schlagen mit der Holzkeule kann entfallen, sofern die Haut noch geschmeidig genug ist. Sie wird dann mit reichlich Wasser übergossen und dieses verrieben, wodurch zugleich eine Reinigung erfolgt. Damit ist die Haut für den nächsten Arbeitsgang, das *Abschaben*, vorbereitet. An einer der Schmalseiten werden durch die alten Anpflocklöcher Schnüre gezogen, mit deren Hilfe die Haut – mit der Fleischseite nach oben – an einem quer zwischen zwei Bäumen angebrachten Holzstab befestigt wird. Etwa die Hälfte der Haut bleibt jedoch auf dem Boden liegen. Der Handwerker hockt sich nun darauf, und zwar so, daß der hängende obere Teil gegen den Boden einen Winkel von 30° bis 60° bildet. Mit seinem Körpergewicht spannt er die Haut jeweils so stark an, wie es ihm für eine Bearbeitung am günstigsten erscheint.¹¹ Mit dem querliegenden Holzstab lassen sich während der Arbeit verschiedene Höhen einstellen. Bei der Bearbeitung einiger Teilstücke (z. B. der Hinterbeine) genügt die Aufhängung an einem Ast. Um die der Haut noch anhaftenden Muskel- und Fettreste wie auch das fäulnisanfällige Unterhautzellgewebe zu entfernen, benutzt der Lederhandwerker das in Pulases Text treffend beschriebene Schabinstrument. Dies ist mit einer Glas-, Obsidian- oder Hornsteinklinge besetzt.¹² Rechtshänder nehmen den Griff in die rechte Hand und drücken mit der linken auf das verdickte obere Ende, an dessen Unterseite die Klinge herausragt. Mit kräftigen Streichbewegungen zieht der Handwerker das Gerät nun von oben nach unten, jeweils im Abstand von etwa 2–3 cm und 40 cm lang über die Haut, so daß Fleischreste und Unterhautgewebe in Flocken herabfallen. Dieselbe Hautpartie wird anschließend mehrmals in meist spitzwinklig zueinander stehenden Streifen überschabt. Ständiges Besprühen mit Wasser hält die Haut geschmeidig, wodurch sich ein Durchscha-

11 An anderen Orten Äthiopiens finden häufig Rahmen Verwendung (Bieber 1920: 416; Pauli 1960: 9; Gallagher 1974; 177f.).

12 Stein- oder glasbesetzte Schaber sind in Südäthiopien allgemein verbreitet (Straube 1963: 120, 176f.; Haberland 1963: 45f.; Gallagher 1974: 177ff.). In Burji werden heutzutage anstelle der *goce* genannten »scharfkantigen Steine« Eisenklingen verwendet (Straube, Tagebuchnotiz v. 16. 3. 1974).

ben der Haut vermeiden läßt. Der Schabvorgang findet immer im Schatten statt oder, falls möglich, bei feuchter Witterung. Etwa alle fünf Minuten (manchmal sogar öfter) muß die Klinge nachgeschärft werden, was durch kurze vorsichtige Schläge mit einer kleinen eisernen Flachbeilklinge erfolgt. Die Abschlüge hinterlassen eine schwach gezähnte scharfe Schneide. Um nicht ständig das Schaben durch Schärfen zu unterbrechen, haben manche Handwerker mehrere Schaber zur Hand. Je nach Hautqualität dauert das Schaben einer Rinderhaut ein bis drei Tage. Dabei ist aber zu beachten, daß selten von morgens bis abends am gleichen Stück gearbeitet wird. Nach dem »Abziehen«, wie das Schaben gelegentlich bezeichnet wird, hat die Haut eine fast weiße Farbe. Neuerliches Übergießen mit Wasser reinigt sie von Schabresten. In Sidamo, wo nahezu die gleiche Methode Anwendung findet, benötigen nach Pauli (1960: 9) »zwei Leute etwa 2 bis 3 Stunden, um eine Haut dünn zu schaben«. Sie spannen die Häute in einen dreiseitigen Rahmen und verwenden Schaber, die auf Unter- und Oberseite mit je einer Klinge besetzt sind. Es schabt jeweils nur eine Person, die andere sammelt in den Pausen Kräfte für die anstrengende Arbeit, besprüht das Fell und schärft offensichtlich jeweils das Arbeitsgerät (Pauli, *ibid.*). Würde nur eine Person, wie in der Burji-Konso-Gruppe, arbeiten, bedeutete dies etwa sieben bis acht Arbeitsstunden, da auch alle Nebenarbeiten (wie Sprühen, Schärfen, ggf. Neueinsetzen von Schabsteinen und Umspannen) alleine durchgeführt werden.

»Das von dieser Haut abgeschabte Fleisch wird gegessen. Das Fleisch kann auf dem Markt verkauft werden. Das von fettem Vieh bringt mehr Geld.«

Diese Passage hatte mich zunächst verwundert. Denn am Anfang unseres Aufenthaltes wurde zur Bekräftigung der angeblich sozial inferioren Stellung der Lederhandwerker angeführt, daß diese selbst so eklige Sachen wie die Schabreste (*oyko*) essen. Tatsächlich sah ich dann diese Fleischflocken auf dem Markt zum Verkauf angeboten, und sie wurden auch keineswegs nur von Armen gerne gekauft.¹³ Selbstverständlich eignet sich nicht jedes *oyko* als menschliche Nahrung, sondern nur solches von frischen Häuten, die bei guter Luftzirkulation rasch in der Sonne trockneten. Es hat dann etwa die Qualität des dort ebenfalls üblichen luftgetrockneten Trockenfleisches.

»Nachdem das Schaben beendet ist, nimmt er Rizinus oder *ah̄to*-Früchte und röstet sie auf der *payto*-Platte hin- und herschiebend. Er zerreibt die Früchte und walkt sie zusammen mit dem geschabten Fell, um es weich zu machen. Das weichbearbeitete Rindsleder wird *iripe* genannt. Sein Nutzen ist, daß man darauf schlafen kann, ausgepellten Mais damit tragen kann oder geschnittenes Getreide darin auf dem Rücken trägt. Manchmal deckt man damit etwas ab. Der Lederarbeiter kann für die Bearbeitung von Fellen großer Tiere, das heißt von Ochsen oder Kühen, drei Birr verlangen. Von Häuten kleiner Tiere wie Ziegen oder Schafen verlangt er zwei Birr.«

13 Im Abschnitt über die soziale Situation der Handwerker ist hierauf noch zurückzukommen.

Von den genannten Produkten wird Haltbarkeit sowie eine gewisse Geschmeidigkeit verlangt. Auf das Schaben folgt deshalb als nächster Arbeitsgang das *Gerben*.¹⁴ Ohne Weiterbehandlung würde die Haut, durch feuchte Witterung begünstigt, verfaulen oder bei weniger hoher Luftfeuchtigkeit infolge leimartiger Verquellung zu einer pergament- bis hornartigen Masse verkleben, die unter Biegebelastung nach einiger Zeit zur Reißbildung neigt.

Wie bei den meisten, wenn auch nicht bei allen südäthiopischen Völkern stehen Pflanzen als Gerbmittel im behandelten Gebiet ebenfalls an erster Stelle. Man verwendet dafür mindestens sechs verschiedene Gewächse. Bei der Weiterbearbeitung finden auch tierische Fette einschließlich Milch und Butter Anwendung. Heutzutage wird besonders Rizinus, den die Lederhandwerker in unmittelbarer Gehöftnähe anpflanzen, zum Gerben verwendet (Rizinus communis, Ko *eeyyeta*; Di *eywat*; H *'oiya*; G *oiye*). Die Benutzung des Rizinus soll im Dullaygebiet erst um die Jahrhundertwende aufgekommen sein.¹⁵ Daneben benutzt man noch die früher von den Dullay vornehmlich verwendeten ölhaltigen Früchte des *ah̄to*-Baumes. Er wächst ebenfalls auf kultivierten Böden. Zur Herstellung des Gerbmittels werden Rizinus wie *ah̄to*-Früchte zuerst auf der tönernen Röstplatte (*G payto*) erhitzt und anschließend auf dem Reibstein unter Zusatz von heißem Wasser zu einer Paste zermahlen. In Harso wurde der Rizinus zuerst gekocht, dann geröstet und zerrieben und schließlich mit dem Kochwasser vermischt. Das Ergebnis ist eine mehr oder weniger dünnflüssige Emulsion. Einige Lederhandwerker bevorzugen Rizinus, andere *ah̄to*, das üblichste ist eine Mischung zu etwa gleichen Teilen. In Kermaho wird neben Rizinus noch Rindertalg benutzt.

Über die angewendeten Gerbverfahren ist in der ethnologischen Literatur, wenn überhaupt, nur recht Ungenaues zu erfahren. Manche Autoren, wie z. B. Karstens (1972: 77) und Hallpike (1968: 263) bezweifeln, daß bei den indigenen Verfahren überhaupt eine Gerbung stattfindet. Dieser Zweifel ist jedoch nur dann angebracht, wenn es sich um die Herstellung von sog. »Fettgarleder« handelt, nicht aber, wenn die Fette eine Umwandlung der Haut zum sog. »Sämischleder« bewirken. Bei den in Schwarzafrika – und damit auch in Südäthiopien – angewendeten Verfahren wird die Haut entweder zu fettgarem »Leder« verarbeitet oder in Sämischleder umgewandelt. Mit den Körperfetten von Landsäugetern lassen sich nach den praktizierten Verfahren ausschließlich »Fettgarleder« herstellen. Dabei verhindern die eingebrachten Fette zwar eine Zersetzung der Haut, es erfolgt jedoch keine irreversible Verbindung zwischen Fett und Haut. Strenggenommen findet also kein Gerbvorgang statt. Der Vorteil der »Fettgarleder« liegt in ihrer hohen Zähigkeit, weshalb sie selbst heute noch in der industriellen Fertigung für Nähriemen u. ä. Anwendung finden (Gnamm 1958: 304).¹⁶

14 Häufig wird die abgeschabte Haut vor dem Gerben nochmals mit Wasser übergossen, um Schabreste zu entfernen, und einen Tag zum Trocknen aufgehängt.

15 Anwendung von Rizinus: Borana (Haberland 1963: 102); Dizi (ders. 1981: 136); Kaffa (Bieber 1920: 419); Sidamo, Darasa (Pauli 1960: 7); u. a. Gurage und Arussi (Gallagher 1974: 181). *ah̄to*: nicht klassifiziert. Weitere Gerbstoffe vgl. Anm. 24.

16 Von wenigen Ausnahmen abgesehen werden Tierfette in der Burji-Konso-Gruppe nur zur Nachbehandlung benutzt.

Beim Sämischgerben sind Fette ungesättigten Charakters maßgebend, wie sie in den Tranen der Seesäuger und gewissen Pflanzenölen vorkommen. Tranöle als Gerbmittel verwendeten z. B. die Eskimo, und sie werden auch in Europa bis in unsere Tage hinein für gewisse Lederqualitäten genutzt. In Afrika spielten sie gegebenermaßen keine Rolle. Dort werden häufig Pflanzenöle mit hohem Anteil an ungesättigten Fettsäuren verwendet, und es erfolgt – analog der Gerbung mit Seetiertranen – eine irreversible Verbindung zwischen Fett bzw. Pflanzenöl und Haut: die Haut wird in ein haltbares, zähes, geschmeidiges Leder umgewandelt. Man muß also von echter Gerbung sprechen (vgl. Appendix VII).¹⁷ Geeignet für diesen Umwandlungsprozeß ist nur die »Lederhaut« (Corium), weshalb meistens Unterhaut und Oberhaut entfernt werden. Die Lederhaut besteht aus einem lockeren Geflecht fadenförmiger Fasern, die ihrerseits im wesentlichen aus Kollagenen aufgebaut sind. Bei den angewendeten Gerbverfahren mit pflanzlichen Ölen werden diese mit warmem Wasser vermischt und in innige Berührung mit der zu bearbeitenden Haut gebracht (d. h. die Haut wird in einer Emulsion geweicht) und anschließend gewalkt. Durch das Einweichen geht ein Teil der Eiweißbestandteile der Haut in Lösung über. Durch das Walken werden einerseits gelöste Bestandteile aus der Haut herausgequetscht, wodurch eine Lockerung des Gefüges eintritt, andererseits können Ölpartikel in die Hautkapillaren eindringen. Sorgfältig auf diese Art präparierte Leder, bei denen sich der Umwandlungsprozeß über die gesamte Hautdicke vollzog, behalten selbst bei späterer Durchnässung ihre Geschmeidigkeit.¹⁸

Es gibt über diese in Südäthiopien und auch andernorts angewendeten Gerbverfahren keine neueren Untersuchungen. Daher wird im Appendix der Versuch

17 In der neueren einschlägigen Literatur wird unter Sämischgerbung lediglich die Gerbung mit Tranölen oder synthetischen Fetten verstanden (Moog 1982: 134), da die Verwendung von Pflanzenölen ungesättigten Charakters unter Beteiligung von Biokatalysatoren aus Pflanzenteilen neueren Verfassern offensichtlich verborgen blieb. Tatsächlich basieren solche Systematisierungen immer auf in Europa angewendeten bzw. aus der jüngeren Geschichte bekannten Verfahren. (Auf ähnliche Probleme stieß ich bei der Analyse afrikanischer Methoden der direkten Stahlgewinnung aus Erzen; vgl. Amborn 1976 a, Kap. 1). Ältere Autoren bezogen die Pflanzenölgerbung noch ein. Ihre Einteilungskriterien waren jedoch nicht sehr differenziert (z. B. Lietzmann 1870: 109; Pistorius 1920: 171; Gnamm 1958: 303). Auf Anfrage schrieb Herr Dipl. Chem. Lange (Westdeutsche Gerberschule Reutlingen, Lehr-, Prüf- und Forschungsinstitut für die Lederwirtschaft, Brief vom 21. Juni 1983): »Zur Sämischgerbung werden ausschließlich Robben- oder Fischtrane eingesetzt ... Die von Ihnen genannten Produkte Crotonöl und Rizinusöl werden nicht zur Sämischgerbung verwendet. Diese Fettstoffe sind nicht in der Lage, ein wirkliches Leder herzustellen. Dazu sind mehrfach ungesättigte Fettsäuren erforderlich, die über die Aldehydstufe die Gerbung hervorrufen dürften. Exakte Angaben, wie Sie sie wünschten, können nicht gemacht werden.« Unter Pflanzengerbung versteht man in den heute üblichen Einteilungen (z. B. Moog 1982: 134) ausschließlich die früher als »Lohgerbung« bezeichneten Verfahren, bei denen in der Regel phenolische Substanzen und nicht Pflanzenöle den Gerbeeffekt bewirken. (Wichtigste Gerbstoffpflanzen: Quebracho, Sumach, Gambir, Eiche, Fichte, Mimose, Kastanie u. a.; verwendet werden: Rinden, Hölzer, Wurzeln bzw. Gallen). Über Lohgerbung in Afrika liegen bisher keine gesicherten Berichte vor. Evtl. könnte es sich bei der Verwendung der zerstoßenen Rinde von *Pterobolium lacerans* um eine solche handeln (Pankhurst 1968: 268, zit. Johnston).

18 Vgl. hierzu Gnamm 1940: Kap. I u. 17; ders. 1958: Kap. 29; Lietzmann 1870: 104–127; Pense 1955: 542ff.; Paessler 1929: 211–227; Pistorius 1920: 171; Rohrer 1932: 74f.; Stather 1959: 39f.; ders. 1967: 480–483; Stuhlmann 1910: 46f.; Vaughan-Kirby 1918: Nr. 23.

unternommen, aufzuzeigen, daß es sich um ein sehr effektives, aber komplexes Gerbverfahren handelt, außerdem werden exemplarisch die dem Gerbvorgang zugrundeliegenden chemischen Vorgänge vorgestellt.

Die Reaktionen sind zwar theoretisch nachvollziehbar, doch muß dieser Versuch letztlich hypothetisch bleiben, da eine experimentelle Beweisführung m. W. bisher nicht erbracht wurde.

Wenden wir uns wieder dem unmittelbaren Arbeitsprozeß zu. Durch die leicht gekerbte Schneide des Schabers sind die Häute für die Annahme des Gerbmittels gut vorbereitet. Auf diese gerbfähige »Blöße« – die bei den *iripe* auf der Fleischseite ist – wird die Emulsion mit der Hand oder einem glatten Stein eingerieben. Gleichzeitig entfernt man mit einem Messer nicht bearbeitete Randteile. Rinderhäute werden zur Behandlung auf dem planierten Gehöftboden glatt ausgebreitet, kleinere Felle kommen dagegen häufig in mit Gerbemulsion gefüllte Holztröge oder alte Tongefäße. Die Gerbemulsion dringt bei den *iripe* (Schafleder etc.) nur auf der Aasseite ein und nicht durch die Epidermis. Dennoch können diese Leder gut durchgerbt sein, sofern sie gründlich gewalkt wurden. Bei einer Reihe beobachteter Stücke war dies allerdings nicht der Fall. Ihre Sprödigkeit zeigte, daß in den tieferliegenden Schichten Fasern verleinert. Die nur auf der Aasseite verstrichene Emulsion soll dickflüssiger sein als bei Fellen, die ganz in Gerbflüssigkeit »getaucht« werden. Eine vergleichbare Behandlungsmethode stellt auch das europäische »Streichverfahren« dar, bei dem Felle, die zu Pelzen verarbeitet werden sollen, ebenfalls einseitig auf der Aasseite behandelt werden (vgl. Pense 1955: Kap. X, S. 553 ff.).¹⁹

19 Zum Begriff *Leder* für *iripe* ist folgendes anzumerken: Im Deutschen verwenden das Lederhandwerk und das Rauchwaren verarbeitende Handwerk für gleiche oder ähnliche technische Vorgänge und Endprodukte verschiedene Begriffe bzw. denselben Begriff für verschiedene Vorgänge. So ist im Rauchwarenhandwerk das Gerben des Lederhandwerkers ein »Zurichten«, das seinerseits beim Lederhandwerk die Arbeitsgänge bezeichnet, die *nach* dem Gerben erfolgen, wie Walken etc. Ein *Fell* ist im Rauchwarenhandwerk sowohl Rohmaterial (Pelzfell oder Balg) wie ein zugerichtetes Produkt aus Bälgen von Tierarten mit kurzen Haaren. Der Lederhandwerker versteht unter »Fell« die abgezogene, rohe Decke kleinerer Tiere (Schaf, Ziege etc.). Nach dem Zurichten werden Felle Rauchwaren genannt und *Pelze* sind die zu Kleidungsstücken verarbeiteten Rauchwaren. In Deutschland werden keine Häute ausgewachsener Kühe mit Haaren verarbeitet, wohl aber solche von Kälbern. Das fertig verarbeitete Produkt aus letzteren ist ein Kalbsfell (vgl. »Kalbsfellmantel«). Das *iripe* müßte demnach strenggenommen als *Kuhfell* bezeichnet werden. Dennoch ziehe ich aus folgenden Gründen *Kuhleder* vor: 1) In der Burji-Konso-Gruppe wird die im Deutschen übliche Trennung der Begriffe nicht vorgenommen. Auch hat innerhalb des Handwerks keine entsprechende Arbeitsteilung stattgefunden. 2) Zum mindesten für einige Produkte werden die Tierhäute mit Haaren oder ohne Haare den gleichen Prozessen unterworfen, und manche Produkte, wie z. B. Lederscheiden und Lederriemen können aus »Fell« oder »Leder« sein. Bei der Frauenkleidung kommt sogar am gleichen Stück beidseitige wie einseitige Bearbeitung vor. 3) Die im Deutschen synonyme Verwendung von *Fell* für Rohprodukte einerseits (*Leder*) und Fertigprodukte (Rauchwaren) andererseits würde in unserem Falle nur Verwirrung stiften. Es besteht daher m. E. gegenwärtig keine Notwendigkeit, diese Differenzierung der Fachtermini in der Ethnologie einzuführen, wo ohnehin die Unterscheidung aus den einschlägigen Quellen in den seltensten Fällen möglich wäre. Wenn im folgenden Fachtermini Anwendung finden, stammen sie immer aus der Fachsprache des Leder verarbeitenden Gewerbes (zu Rauchwaren vgl. Pense 1955: Kap. X und persönliche Mitteilung von Frau G. Garke, München).

Für das Gerben einer Rinderhaut benötigt der Lederhandwerker ein etwa zwei Liter fassendes Gefäß voll entkernter Ölfrüchte. Wie in Schwarzafrika allgemein üblich, fällt das mechanische Geschmeidigmachen des Leders (das sog. »Zurichten«) praktisch mit dem Gerben zusammen. D. h. kurz nach oder während des Einreibens bzw. des Einweichens wird die Haut mechanisch mit Händen und Füßen bearbeitet. (In Harso ließ ein Lederhandwerker die Gerbemulsion jedoch einen Tag auf das *iripe* einwirken, bevor er mit dem Walken begann.) Sind weiche gut gegerbte Leder erwünscht, wiederholt sich dieser Vorgang zwei bis drei Tage lang unter evtl. neuerlicher Zugabe von Gerbmittel. Das oft stundenlange Walken ist ohne Zweifel die anstrengendste Arbeit des ganzen Prozesses. Damit ist aber auch für diese Art von Produkten die Arbeit des Lederhandwerkers beendet. Möchte ein Kunde ein besonders geschmeidiges, wasserdichtes Leder, reibt er es selber mit Rindertalg oder Butter ein und walkt es von Zeit zu Zeit. Die ehemals gebräuchliche Lederkleidung wurde nach dem Erwerb von der Besitzerin immer mit tierischen Fetten behandelt.

Soll von einem Fell auch die Haar- oder Narbenseite behandelt werden, findet häufig folgender Prozeß Anwendung. Lassen wir wieder den Lederhandwerker selbst sprechen:

»Das Leder hat nicht nur diesen Nutzen, auch Ledersäcke werden daraus gefertigt. Der Ledersack wird aus dem Fell der Ziege gemacht. Zuerst wird der Ziegenbock vom Schwanz angefangen bis zum Kopf abgehäutet und die Haut wird abgenommen und gemeinsam mit *maskitte*-Blättern zusammengebunden. Das Bündel bläht sich auf. Nachdem es aufgebläht ist, lassen sich die Körperhaare entfernen. Dann wird die Haut aufgeblasen und einige Tage trocknen gelassen. Daraufhin wird Milch gemolken und noch warme Milch zusammen mit Früchten des *ahto*-Baumes, die mit warmem Wasser verrührt wurden, in das Leder hineingeschüttet, um es so weich zu machen. Nachdem es weich gewalkt wurde, nimmt man einen runden Stein, legt ihn hinein, um den »Magen« (Balg) weit zu machen. Ein Stock wird durchgesteckt und das Ganze geschleudert. Wenn das Ganze gut gewalkt und diese Tätigkeit beendet ist, näht man es zusammen. Man füllt Getreide hinein. Es ist jetzt ein Getreidesack, den man auf Esel lädt.«

Die frischen Felle werden in die Blätter des Laubbaumes (*Croton macrostachys*; Ko *maskanta*, Di *pattiya*, HD *maskacce*, G *maskitte*) eingeschlagen, damit sie feucht bleiben. Diese feuchte Packung wird nun im Haus für einige Tage über das Herdfeuer gehängt. Es setzt ein natürlicher Fäulnisprozeß ein, der durch die Hitze und feuchte Blätterpackung beschleunigt wird und gleichzeitig kontrollierbar ist, was notwendig ist, weil nur Oberhaut und Unterhautbindegewebe betroffen werden sollen. Durch das Verfaulen der Oberhaut erfolgt eine Lockerung der Haare. Wird das Faulen als ausreichend angesehen, entfernt man die Blätter, bindet alle Körperöffnungen zu und bläst durch ein Röhrchen Luft in den Balg. Der aufgeblähte Balg trocknet nun einige Tage, dann lassen sich die Haare durch bloßes Überstreichen mit der Hand entfernen (ggf. dient eine Kalebassenscherbe als

Hilfsmittel).²⁰ Auch das Unterhautbindegewebe läßt sich bei dieser Behandlung durch Abreiben mit rauhen Steinen leicht entfernen. Die Mischung aus frischer, d. h. fetter Milch und gerösteten und zerriebenen *aħto*-Früchten bewirkt sowohl die Gerbung wie ein Ausspülen der Unterhautgewebereste. Der Tierbalg wird zu diesem Zweck unten zugebunden, oben mit den Händen zusammengehalten und geschüttelt. Das anschließende Walken und formgebende Dehnen erfolgt mit Hilfe eines etwa kindskopfgroßen runden Steines nach der im Text anschaulich beschriebenen Weise, wobei der Stock durch die zusammengebundenen Ziegenbeine (je ein Vorder- und ein Hinterbein) geschoben wird. Zwei Männer nehmen ihn in die Hand und versetzen den Balg in rotierende Bewegung.

Die Lederbekleidung wird innerhalb der Burji-Konso-Gruppe wie erwähnt nur noch in Tsamakko hergestellt und ausschließlich von Frauen getragen. Die viel einfachere Lederkleidung der Männer ist bereits seit Jahrzehnten außer Gebrauch. Abgesehen von Konso und Tsamakko wären die wenigsten Lederhandwerker heute noch in der Lage, die alte Kleidung anzufertigen. Pulase erinnert sich noch daran. Er stellte sie früher selbst her und fertigte in jüngerer Zeit noch Leder-schurze für kleine Mädchen an.

»In unserem Land wurde Leder auch als Schurz für Frauen umgebunden. Dieser Lederschurz wird *šolho* genannt; der Vorderteil des *šolho* heißt *sarre*. Heute sind vornehmlich nur noch alte Frauen mit *šolho* bekleidet. Aber die machen *šolho* auch für kleine Mädchen, damit sie sich damit schürzen.«

Sein kurzer Text wird von der Lederhandwerkerin Koyyitte aus dem westlichen Gawwada ergänzt (ebenfalls Februar 1981). Zur Anfertigung der alten ledernen Männerumhänge konnte selbst sie nichts Genaueres mehr sagen.

»Zuerst wird das Fell von Ziegen abgehäutet und getrocknet. Nachdem es trocken ist, werden die Fleischseite und die Haarseite mit dem Schabinstrument geschabt und danach mit Hilfe von *aħto* weich gemacht. Nachdem es weich ist, wird es mit roter Farbe eingerieben. Dann werden an ihm Streifen geschnitten und es wird mit Kaurischnecken verziert. Das hintere Leder wird *šolho*, das vordere wird *sarre* genannt.«

20 Stather (1967: 192) gibt folgende Erklärung: »Der Schwitzprozeß stellt einen willkürlich herbeigeführten, gelinden Fäulnisprozeß dar, bei dem die von den Fäulnisbakterien abgespaltenen proteolytischen Enzyme die Protoplasmaproteine der Basalschicht der Epidermis und der Haarbälge hydrolysieren und so die Verbindung zwischen Epidermis und Haaren an der Lederhaut lockern.« Zur Beurteilung dieses äußerst komplexen Vorganges – ist doch *Croton macrostachys* zugleich Gerbmittel (siehe Appendix VII) – wären umfangreiche bio-chemische Analysen notwendig.

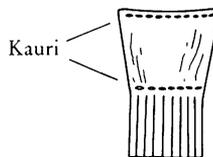
Die Methode des »Schwitzenlassens«, die Hirschberg und Janata (1966: 157f.) »Mazeration« nennen, wird in modernen europäischen Verfahren im sog. »Ascher« mit dem »Schwödbrei« durchgeführt (Stather 1967: 167–192). Die beiden letzten Begriffe sollten, bevor sie für die Beschreibung außereuropäischer Verfahren benutzt werden, auf ihre Anwendbarkeit hin überprüft werden. Methoden zur Haarlockerung sind weltweit bekannt; vgl. u. a. Pistorius 1920: 1969f.; Hirschberg und Janata 1966: 157f.; für Südäthiopien vgl. Pauli 1960: 11 (Darasa); Bieber 1920: 416 (Kaffa, Vergraben der Häute oder Verwendung heißen Wassers).

Die genannten Streifen sind Fransen am unteren Ende des *šolbo*.²¹ Zweierlei ist hier von den bisherigen Techniken abweichend, und zwar die Bearbeitung der Narbenseite mit dem Schabinstrument und das Einfärben der Leder, dessen Kenntnis dort, wo keine Lederkleidung mehr hergestellt wird, gänzlich verschwunden ist. Offensichtlich ging im Dullay-Gebiet wie auch in Konso bei einigen Stücken dem Schaben ein »Schwitzenlassen« voraus, was aber nicht völlig geklärt werden konnte. Sicher ist dagegen, daß zumindest bei einigen Stücken kein »Schwitzenlassen« erfolgte, da Fellstücke bewußt als Zierelement stehen blieben, was Pauli auch bei den Tsamakko beobachtete.²² Durch das beidseitige Abziehen der Leder war ein gutes Durchdringen mit Gerbmitteln gewährleistet. Tatsächlich sind die Leder Röcke der Tsamakkofrauen nahezu ebenso geschmeidig wie die dort hergestellten Baumwolltücher. Von Zeit zu Zeit reiben die Frauen sie mit Talk oder Butter ein. Zum Rotfärben wurde in Gawwada die *palbo* genannte Erdfarbe verwendet. Es ist nach Angaben der Leder-Handwerkerin Koyyitte aus Guma die gleiche, welche die Hamar für ihre Lehmfrisuren benutzen. Die Tsamakko verwenden, soweit ich dies beobachten konnte, ein relativ dunkles Braun (zum Teil auch Rot-Braun) und gelbe bis ockerne Farbtöne. An einem Rock können Gelb, Braun und naturbelassenes Leder vorkommen. Das Gelbfärben dürfte mit ähnlichen Mitteln erfolgen, wie sie Haberland (1963: 46, 102) von den Borana beschreibt, nämlich mit Zusätzen von Myrrhe und Bockshornsamen.²³ An das Färben schließt sich wieder ein Trockenvorgang in der oben beschriebenen Weise an.

Über die Herstellung weiterer Produkte fährt Pulase fort:

»Den gedrehten Kindergürtel *mirko* kann man von kleinen Antilopenfellen oder vom Fell junger Ziegen herstellen. Zuerst wird es abgehäutet, dann zum Haarentfernen dunsen gelassen, danach in frisch gemolkener, noch warmer Milch gewalkt und mit dem Rasiermesser in Streifen geschnitten. Danach wird es auf dem Oberschenkel oder zwischen den Handflächen gerollt; auf die richtige Länge gebracht, kann man es jetzt als Gürtel umbinden. Wenn der Getreidesack gerissen ist, näht man ihn mit *mirko*-Lederriemen zusammen. Felle von Ziegen, Schafen, der *gumako*- und *gapura*-Antilope werden abgeschabt und gewalkt und als Tragen für Wasser verwendet. Diese werden *sarunko* genannt. Wenn das Rückentragleder auf die richtige Art gewalkt ist, bringt es mehr Geld.«

21 Skizze nach Beschreibung



22 Pauli 1959: 395. Offensichtlich kannten die Tsamakko auch ein stellenweises Schwitzenlassen. Zu den von Haaren befreiten Stellen bemerkt Pauli nämlich: »Angeblich bringen sie das zuwege, indem sie diese Stellen lediglich mit den Händen reiben«: Dies ist nach dem »Schwitzenlassen« möglich.

23 Zu Pflanzen, die in Äthiopien zur Lederfärbung benutzt werden, siehe auch Rohrer 1932: 75.

An den losen Enden des Kindergürtels reihen die Mütter gerne zur Verzierung oder als »Amulett« Metallhülsen oder Perlen auf. Rückentragen sind in den meisten Fällen lediglich auf der Fleischseite bearbeitet, die Extremitäten werden belassen und mit Sehnen oder Riemen versehen, die beim Tragen über der Schulter zusammengebunden werden. (In Konso und Burji sind statt dessen Tragen aus pflanzlichem Flechtwerk üblich.)

»Tierhäute sind aber noch von weiterem Nutzen. Denn wenn wir das Pflügen betrachten, hilft es uns noch bei etwas weiterem. Für das *miraro* wird die Haut vom Rindvieh oder von großen Wildtieren abgehäutet und verflochten. Auf diese Weise wird es zum *miraro*, das das Joch mit dem Grindel verbindet. (Bei dem auch in der Burji-Konso-Gruppe verwendeten nordäthiopischen Pflug sind Joch und Grindel beweglich mit einer Achterlederschleufe verbunden, H. A.) Dann wird noch der Pflugscharriemen von diesem Viehleder gemacht (Verbindung zwischen Pflugscharzwinde und Grindel, H. A.). Auch die dünneren Riemen für die seitlichen Jochstäbe werden aus Viehleder gemacht. Wenn da ein bössartiger Bulle herumläuft, den niemand einfangen kann, nimmt man eine Schlinge aus gewalktem Leder, das in Streifen geschnitten wurde, legt die Schlinge auf den Boden und fängt so mit dieser Schlinge den Bullen ein und spannt ihn in das Joch. Wenn wir zum Aufladen kommen: Die Riemen für Eselslasten werden aus Rindsleder gemacht. Mit ihnen kann man Gepäck auf Esel laden. Für Betten kann man auch Rindslederriemen verflechten, um darauf zu schlafen. Rindsleder kann man auch für Trommeln verwenden, um darauf zu trommeln.«

Auf den 4–5 Zentimeter breiten Lederriemen, die bevorzugt aus einem dicken Rindsleder gemacht werden, bleibt die Haarseite üblicherweise erhalten. Sie haben eine Länge von 2–4 Metern, die man durch spiralförmiges Herausschneiden von Lederstreifen aus dem auf der Erde ausgebreiteten Rindsleder erhält.

»Man kann von Leder Schuhe machen, um so die Haut der Leute zu schützen und zu verhindern, daß Dornen in sie eindringen. Außerdem kann man in Streifen geschnittenes, gewalktes Rindsleder um die Hosen als Gürtel binden.«

Sandalen werden heutzutage hauptsächlich in dem Diraša-Ort Kermoha hergestellt. Hierfür finden möglichst dicke, häufig ungeschabte Rinderhäute Verwendung. Doch werden immer die gröberen Fleischreste beim Aufspannen mit dem Messer weggeschnitten. Die luftgetrocknete Haut wird zusammengerollt und kommt für einige Zeit ins Wohnhaus. Trocknungsvorgang und Wartezeit bis zur Weiterverarbeitung werden so gesteuert, daß eine teilweise »Verleimung« der Haut eintritt. (Über die Zeiträume war hierzu Genaueres nicht zu erfahren.) Damit die Faserstruktur nicht zu sehr beeinträchtigt wird, schlägt der Handwerker an mehreren Tagen jeweils nahezu eine Stunde lang die zusammengerollte Haut mit einer schweren Keule. Die Faserstruktur wird zwar durch eine Verleimung einer

Reihe von Fasern vergrößert, bleibt aber infolge des wiederholten Schlagens relativ locker. Gleichzeitig verflüchtigt sich bei dieser Behandlung restliche, kapillar aufgenommene Flüssigkeit, wodurch wie erwähnt die Bildung von zersetzenden Mikroorganismen gebremst wird. Zuletzt wird die Lederrolle drei Stunden lang geschlagen, dann aufgerollt, beidseitig mit Croton-Blättern bedeckt und wieder zusammengerollt. Die Packung kommt über Nacht ins Haus und wird mit Steinen beschwert. Es bildet sich eine schmierige Schicht, die mit einem Stein entfernt wird. Der Handwerker breitet dann das Leder auf dem Gehöftboden aus und glättet es unter Besprühen mit warmem Wasser durch erneutes Schlagen mit der Keule. Anschließend schneidet er die Sohlen heraus und bestreicht sie mit einer aus Croton-macrostachys-Blättern gewonnenen Paste. Die derart eingepackten Sohlen kommen über Nacht in das Haus und werden am nächsten Tag mit einem Stein auf einem flachen Stein glattgeklopft und an den Rändern mit einem Messer beschnitten. Die Croton-Paste hat eine Gerbwirkung, deren Intensität ohne bio-chemische Analysen schwer zu beurteilen ist (vgl. Appendix VII). Das Ergebnis der Behandlung ist eine harte, aber keineswegs starre, erstaunlich haltbare Sohle (obwohl wahrscheinlich nur eine unvollkommene Gerbung stattfindet).²⁴

Die Messerscheiden werden aus Bullenleder und zwar aus der Wamme (Halslappen) gemacht. In diesem Fall walkt man die auf der Fleischseite gereinigte Haut zusammen mit Gedärmefett und zieht zugleich das frische, fettdurchtränkte, »fettgare Leder« über die Klinge, wo es zusammengenäht wird. Beim Trocknen geschrumpft, ist die Scheide der jeweiligen Dolchklinge optimal angepaßt.

Nur am Rande kann die nicht mehr übliche Herstellung von Schilden erwähnt werden. Schilde sind auf beiden Seiten bearbeitet worden. Eine »Zurichtung« durch Weichwalken entfiel, da Härte gerade erwünscht war. Weiteres – besonders wie einst die hierfür verwendeten dicken Häute von Rhinoceros, Hippopotamus und Büffeln in widerstandsfähiges hartes Leder umgewandelt wurden – war nicht mehr zu ermitteln. Wahrscheinlich entsprach das Verfahren dem der Sohlenherstellung.

Mit folgenden Worten schließt Pulase seinen Bericht ab:

»Alte Männer benutzten die Haut von Ziegentestikeln – die man zuerst aufdunsen läßt und dann walkt –, um Tabak hinein zu tun. Wie wir oben aus der Nutzung des Leders sahen, ist das Leder eine gute Hilfe für den Menschen und als solches weit bekannt.«

Arbeitsgeräte und Arbeitsverlauf

Das wichtigste und von den Einheimischen auch als typisches Werkzeug des Lederhandwerkers angesehene Gerät ist der Schaber, den Pulase weiter oben beschrieben hat. In allen Herkunftstraditionen hielt ihn der erste Lederhandwerker

24 Die Lederhandwerker von Kermoha wenden nicht alle die gleichen Techniken an; auch benutzen sie unterschiedliche Gerbstoffe. Neben Rizinus und Croton macrostachys kommt noch Ximenia americana und X. coffea sowie Rumex abyssinicus zur Anwendung. (Letztere Pflanzen hat freundlicherweise Herr Torstein Haugen/Gidole EECMY bestimmt.) Die Verwendung von Osyris abyssinica ist nicht eindeutig.

bei seiner Geburt in der Hand. Die übrigen Arbeitsgeräte sind nicht auf die Bearbeitung des Leders beschränkt. Mit dem allgemein gebräuchlichen Querbeil werden grobe Fleischreste, besonders aus den Extremitäten, entfernt, Messer dienen zu jedweden Schneidearbeiten, Eisenahlen mit Holzgriff zum Nähen, und die schwere Holzkeule von 50 bis 70 cm Länge und einer etwa kopfgroßen Verdickung ist besonders für die Sandalenherstellung von Bedeutung. Daneben werden noch allerlei auch in anderen Haushalten übliche Gefäße aus Ton oder Holz zum Erhitzen von Wasser, Rösten von Gerbfrüchten und zum Einweichen von Häuten benutzt.

Die Bearbeitung des Leders ist nur geringen saisonalen Schwankungen ausgesetzt. Doch bedeutet auch hier, wie bei anderen Handwerken, der Höhepunkt der beiden jährlichen Regenzeiten eine gewisse Einschränkung der Tätigkeiten. Will man z. B. verhindern, daß die Tierhaut verfault, so bleibt das Tier bis zu sonnigeren Tagen am Leben. Wenn die Auftragslage günstig ist, verläuft in der Trockenzeit die Arbeitswoche der auf Sandalen spezialisierten Handwerker von Kermoha etwa wie folgt. Montag: Glattklopfen von Sohlen und Gartenarbeiten. Dienstag und Mittwoch: Ausspannen und Säubern der Rinderhäute sowie Schlagen der Rollen. Nachmittags Geradeklopfen des ausgerollten Leders sowie Zurechtschneiden der Sohlen und Einreiben mit Blätterpaste. Donnerstag: Meistens Arbeiten an anderen Produkten (Schlaffelle, Säcke etc.). Freitag: Glattklopfen der Sohlen. Manche Sohlen müssen länger als eine Nacht eingepackt bleiben; diese werden am Samstagvormittag bzw. am Montag fertig bearbeitet. Samstagvormittag: Fertigstellen der Sandalen, d. h. Anbringen der Laschen und Riemen. Nachmittags Besuch des großen Gidole-Marktes. Sonntag herrscht, soweit möglich, Arbeitsruhe, was auf christlichen Einfluß zurückgeht. Unter den anderen Lederhandwerkern widmen sich solche, die regelmäßig Märkte beliefern, an den beiden Tagen, die dem Markt vorausgehen, sieben bis zehn Stunden ausschließlich dem Handwerk, während bei solchen, die vorwiegend von Auftragsarbeiten leben, naturgemäß kein Zeitrhythmus festgelegt ist. Nur am Nachmittag eines Markttages wird niemand arbeiten, denn welcher Handwerker läßt sich das dort ausgeschenkte frische Hirsebier entgehen!

3.3 Lederprodukte

Lederkleidung

Die Lederkleidung wird heute nur noch in Tsamakko öffentlich getragen und hergestellt. Männer tragen jedoch auch dort üblicherweise ein baumwollenes Hüfttuch. Die von Elisabeth Pauli 1951 beobachtete und 1959 treffend beschriebene *Frauenkleidung* entspricht dem noch 1981 getragenen Typ. Geringe individuelle Varianten sind damals wie heute keine Seltenheit (z. B. fehlen manchmal die Fransen, und es sind Ähnlichkeiten zur Banna-Tracht festzustellen; zu letzterer s. Pauli 1959, Abb. 25 u. 26).

»Die Frauenkleidung besteht aus einem Rock aus Fell (*palante*), der seitlich ziemlich kurz ist. Vorne ist er in der gleichen Höhe abgeschnitten und mit einem

andersfarbigen Fellstück – meist dunkelbraun – verlängert, so daß das Vorderteil etwa bis zum Knie reicht.« (Auf dem über der Hüfte liegenden Abschnitt sind die Haare belassen.) »An dieses Vorderteil ist oft eine dichte Reihe Lederschnüre geknotet, deren oberes Drittel in Blechröhrchen (*sunna*) steckt. Das Bemerkenswerteste an dieser Tracht ist die Rückseite, denn dort hat der Rock eine schwanzartige Verlängerung, so lang, daß ihr Ende über den Boden schleift. Das untere Ende dieses ›Schwanzes‹, *kame* genannt, ist durch angesetzte Fellstücke verbreitert, die sich zu Schnörkeln zusammenzurollen pflegen. An dem spitz zulaufenden *kame* ist dann noch ein 30 cm langer Stock (*karo*) aus Nilpferdhaut, neuerdings jedoch meist aus Holz, befestigt, der über den Boden schleift . . . Der Rock wird vorne in der Mitte mit Lederschnüren zusammengebunden. An seinem oberen Rand ist er wulstartig gewölbt, an seinem Saum sind gewöhnlich Eisenringelchen, Patronenhülsen und dergleichen klingelnder Zierrat befestigt. Der Oberkörper ist entweder unbekleidet oder sie tragen ein Schulterfell (*káschi*), das über den Rücken oder die Brust gehängt wird und häufig mit ein paar Querstreifen aus Kauri-Muscheln (*elelle*) verziert ist« (Pauli 1959: 395; Abb. 25, 6, 7; 26, 4, 5 und Tf. 21, 2 u. 6).

Meist sind die Röcke dreifarbig: Der naturbelassene fahlgelbe Hüftteil und der leuchtend gelb- bis ockerfarbene sowie rotbraune bis dunkelbraune Unterteil. Bei den Birelle (die m. E. ohnehin eine Tsamakko-Fraktion sind) tragen die Frauen ebenfalls noch Lederröcke, die dem Tsamakko-Typ entsprechen.

Der Lederrock (Ko *qomir*), den die Konsofrauen jetzt noch tragen, ist eigentlich nur ein verbreiteter Gürtel. Gefertigt aus dickem hellen Leder, ist er hinten etwa 25 cm breit und verjüngt sich nach vorne in sanftem Schwung auf etwa 4 cm. Dieses Kleidungsstück wurde nach dem Verbot der Lederkleidung *unter* den Baumwollhüfttüchern getragen. 1981 wurde es in Keera/Konso nur noch während der Schwangerschaft und der anschließenden Seklusionszeit – auch wieder unter der Baumwollkleidung – angelegt.

Wahrscheinlich handelt es sich bei diesem Objekt ohnehin um eine Variante des alten Schwangerschaftsgürtels (Ko *koora*). Die Sitte, während dieser Zeit einen besonderen Ledergürtel zu tragen, kennen auch die Tsamakko (Jensen 1959: 378, 395; Tf. 37,5). Allerdings handelt es sich bei den Tsamakko tatsächlich um einen Gürtel und nicht um einen rudimentären Rock. Bei der alten Ledertracht der Konsofrauen – die heute höchstens einmal zu Hause angelegt wird – bleibt der Oberkörper außer bei bestimmten Zeremonien unbedeckt (vgl. Nowack 1954: Abb. 3a, b, c; Bild 7, 8, 10). Der bevorzugt aus Schaffellen hergestellte Rock verheirateter Frauen ist beidseitig, d. h. auf Aas- und Narbenseite bearbeitet. Genauer handelt es sich bei diesem Rock um einen Doppelschurz. Der unten abgerundete Hinterschurz reicht hinten etwas über die Kniekehlen und wird nach vorne im sanften Bogen kürzer, um schließlich in einer nahezu senkrechten Kante zu enden. Üblicherweise wird der Hinterschurz so getragen, daß sich die Enden vorne nicht überschneiden, es bleibt vielmehr ein etwa 10–15 Zentimeter breiter Spalt. Unter diesem Rockteil wird vorne ein schamschurzartiges weiches Lederstück getragen, das häufig ebenfalls unten abgerundet ist und über dem Knie endet. Die Röcke sind individuell verschieden verziert, meistens mit Kauri-Schnecken, oder auch schmucklos. Dieser Schnitt ist für ein Land wie Konso mit seinen steilen

Gebirgspfadern und Terrassenmauern hervorragend geeignet, erlaubt er doch große Bewegungsfreiheit. Nach Nowack (1954: 42) erfolgt die Befestigung der beiden Schurze »durch einen rückwärts breiter und vorne schmaler werdenden Gürtel, der mit einem Falz versehen ist, in welchen die Lederstücke hineingesteckt werden« (ibid. Abb. 3c). Dieser ebenfalls lederne Gürtel ähnelt in seiner Grundform dem modernen Kleidungsstück, war aber viel schmaler. Kleine Mädchen tragen, wie übrigens auch im Dullay-Gebiet, an ihrem schmalen Kindergürtel vorne ein kleines Baumwolltuch als Schamschurz. Vom Einsetzen der Pubertät an kam der das Gesäß verdeckende Hinterschurz dazu. Der Schamschurz – zwar jetzt größer – blieb noch aus Baumwolle, erst die verheirateten Frauen trugen beide Rockteile aus Leder (vgl. auch Jensen 1936: 218). Hallpike (1972: 298, 301) erwähnt noch einen zusätzlichen schwarzen Ziegenfellumhang als Zeremonialkleidung der Frauen.

In Diraša versicherten mir die Informanten, die Lederkleidung der Frauen sei jener von Konso sehr ähnlich gewesen. Der Rock, gleichfalls zweiteilig, war insgesamt etwas kürzer und ließ seitlich die Schenkel bis etwa 15 Zentimeter über dem Knie frei. Den Ledergürtel trug man über dem Rockteil. Er war mit Kauri-Schnecken geschmückt, während man die Rocksäume gerne mit angezwickten Silberstücken verzierte. Auch Haberland und Jensen (Ms. o. J.) schreiben, daß die Lederkleidung der Diraša und Pa'ayti der von Konso gleicht. Bis auf die Fransen – die wieder an den Tsamakko-Rock erinnern – entsprach also der von Pulase und Koyyitte geschilderte Gollango-Gawwada-Doppelschurz dem Konso-Diraša-Typ.²⁵

Haberland fotografierte 1951 ein Gawwada-Mädchen mit Lederrock, dessen Schamschurz mit Kauri-Schnecken in vier senkrechten, vierreihigen Streifen geschmückt war (Fotoalbum des Frobenius-Institutes, unveröffentlicht). Auch Schulterfelle aus Ziegenleder wurden im Dullay-Gebiet getragen. Den ledernen Doppelschurz der Frauen findet man bei den Hamar, Banna und ferner bei einer Reihe nilotischer Völker. Die Turkana z. B. tragen jedoch – im Gegensatz zu der in der Burji-Konso-Gruppe üblichen Variante – den Vorderschurz *über* dem Hinterschurz (z. B. Frobenius 1921 H 2, 6 Abb. 6). Bei kleinen Mädchen befestigt man an dem erwähnten Kindergürtel ein kleines Baumwolltuch oder einen Streifen aus lose nach unten hängenden geflochtenen Schnüren, die heute aus vegetabilischen Materialien sind, früher zum Teil aus Leder waren. Die Schnüre waren häufig mit Perlen verziert. In Dobase sollen auch erwachsene Frauen ähnlich bekleidet gewesen sein, allerdings mit zusätzlichem Hinterschurz. Fransenschurze trugen auch die Burji und zwar anscheinend über den Lederröcken. Zusätzlich war offensichtlich in Burji (auch möglicherweise in Konso) ein großer lederner Wickelrock nach der Art der Sidamo-Darassa-Kleidung üblich.²⁶

25 Bei der Beschreibung verwechselten die Informanten evtl. Vorder- und Hinterschurze.

26 Auf Fotos der Bottego-Expedition (auf die ich mich hier beziehe) scheint mir die Frauenkleidung von dem Fotografen nach dessen Vorstellungen drapiert. Im Fall von Konso liegt bezüglich des Wickelrocks wahrscheinlich eine Verwechslung vor. Meine Informanten berichteten jedenfalls nichts davon; s. Vannutelli 1899: Abb. bei der S. 176 (Burji), 180 (Burji), 176 (Konso), 200 (Konso). Die Darasa-Sidamo-Kleidung der Frauen beschrieb Pauli (1960: 6ff.).

Kleine Jungen laufen bis auf die lederne *Hüftschnur* nackt umher. Die Männer waren bei der Arbeit normalerweise nackt. Im Tiefland trugen sie gelegentlich *Schulterfelle* und abends oder an kühlen Tagen im Hochland Rinderleder, an denen die Beine belassen wurden, mit denen das Leder bei Bedarf festgeschnürt werden konnte. Schon lange Zeit vor der amharischen Eroberung trugen die Männer zuweilen Baumwolltücher, namentlich in Konso und Dirāša. Einigen Töttern, die als große Helden galten, war es gestattet, im Kampf und bei Begräbnisfeierlichkeiten *Leopardenfelle* zu tragen, in denen sie später auch bestattet wurden. Die Behandlung der Felle entsprach der der Rinderhäute. *Löwenfelle* – ebenfalls von Lederhandwerkern veredelt – kamen wie erwähnt in die Häuser der Priesterhäuptlinge bzw. in die *moora*-Häuser.

In Gawwada stellten die Lederhandwerker einen *Kriegsschmuck* (*g'o'akko*) für die Gadagruppe der *helho* her, der im übrigen Dullay-Gebiet, genauer in Gollango, Dobase, Gorrose und Harso unbekannt war. Ein Kuhschwanz mit einem zusätzlich belassenen Lederstück wurde seitlich mit Kauris besetzt und so hergerichtet, daß er, an einer auf der Stirn getragenen Messingplatte befestigt, am Rücken bis an die Kniekehlen herunterhing. Beim Buladefest (der Einsetzung der *helho*) trugen die Initianten *Schmuckbänder* (*harhide*) mit paarweise besetzten Kauris kreuzweise über dem Oberkörper. Diese, wie auch den von Frauen und Mädchen an Armen und Beinen getragenen Perlenschmuck, stellten Lederhandwerker her (Perlbänder an den Fesseln = *g'inco*, unterhalb des Knies = *sëemo*).

Vornehmlich in Konso verbreitet sind von Frauen getragene, schmale, sehr weiche und hellgegerbte *Käppchen* (Ko *koloola*) aus dünnem, beidseitig bearbeitetem Leder (vgl. u. a. Nowack 1954: Bild 7 u. 9; Hallpike 1972, pl. V, VII, XI). Männer tragen gelegentlich *Mützen* aus der Kopfhaut von Affen oder aus Ziegenfellen. Das Fellhaar wird dabei als Schmuck belassen.²⁷

Sandalen (Di *hopa*, Du *hope*, D *k'uaane*) sind aus möglichst starkem, etwa 5 Millimeter dickem Rindsleder gearbeitet. Die Haare bleiben stehen, die Aasseite bildet die Sohlenunterseite. Ringsum ist das Sohlenleder in einer Breite von acht Millimetern von der Haarseite bis zum Rand hin sorgfältig abgeschrägt. Auf Wunsch verstärken die Handwerker die Sohlen durch eine zweite, von unten gegengenahte Sohle der gleichen Form. Den flachen Sohlen – dem rechten bzw. linken Fuß angepaßt – geben schmale Lederriemen, die hinten die Ferse und vorne die beiden mittleren Zehen umschließen, den Halt.²⁸

27 Von Burji bildet Vannutelli 1899: 207 eine solche Kappe ab.

28 Die Sohlen werden in verschiedenen Größen angefertigt, wobei jeweils eine Sohle freihand mit dem Messer ausgeschnitten wird. Für die Form der zweiten Sohle dient die erste als Schablone. Das ausgeschnittene Sohlenpaar wird nochmals mit einem Stein geklopft, um es zu glätten und auszuweiten. Bei einer Länge von 28 cm sind die Sohlen an der breitesten Stelle (also etwa bei Zehenantritt) 11 cm breit. Der Sohlenrand wird ringsum mit einem ständig nachgeschliffenen Messer abgeschrägt, mit dem Messer überschabt und mit einem Stein geschliffen. Den Fuß umgibt ein 6–8 mm breiter Lederriemen, der wie folgt befestigt ist: 6 cm vom hinteren Ende entfernt sind an beiden Seiten 2 bzw. 2,5 cm vom Rand entfernt 18 mm lange Schlitzlöcher in Achsrichtung angebracht, durch die eine 15 mm breite, 140 mm lange Lasche gezogen ist, die beidseits an den Enden gelocht (mit einem Antilopenhorn) ist. Im vorderen Sohlenteil, etwa an der Längsachse, sind 2,8 cm von der Spitze entfernt ebenfalls zwei 18 mm breite Schlitzlöcher, 2 cm voneinander entfernt, angebracht, durch die wiederum ein kleines flaches Lederstück

Neuerdings erscheinen auf dem Gidole-Markt auch Sandalen, die in Anlehnung an die aus Reifengummi gefertigten statt der Bindschnüre für die Zehen ein breites Querband oder gekreuzte Lederriemen aufweisen. Sandalen werden nur auf längeren Märschen und in bekanntermaßen dornigem Gelände, also vorwiegend im Gebiet unter 1300 m getragen. Der alte Sandalentyp kostete 1980/81 auf dem Gidole-Markt ca. 1,50, der neue 2–3 Birr.

Bei den Männern haben sich über den baumwollenen Kniehosen *Ledergürtel* (Du *maranne*) allgemein durchgesetzt. Sie sind beidseitig sorgfältig bearbeitet und weich gegerbt. Der Handwerker stellt nur den Lederstreifen her. Das weitere, wie Anbringen von Schnallen, eventuelle Verzierungen sowie das Lochen besorgt der Besitzer. Ein Rohgürtel kostete 1974 30–40 Cents. (Der gedrehte Kindergürtel ist von Pulase weiter oben bereits ausreichend beschrieben.)

Am Gürtel werden häufig kleine Ledertaschen von etwa 6×8 cm Größe getragen. In ihnen bewahrt man Geld oder Patronen auf. Sie sind importierten Patronentaschen nachgebildet, vorne meist mit einem Knopf verschlossen und auf der Rückseite mit zwei Schlitzten zum Durchziehen des Gürtels versehen.

Sonstige Objekte aus Leder

Einseitig bearbeitete *Rinderleder* ohne Extremitäten, Schwanz und Hals (*iripe*) dienen in erster Linie als Schlafunterlagen (*gad'akko*).²⁹ Gästen bietet man Rinderleder als Sitzunterlagen an. Sie sind ein Allzweckgegenstand, der als Unterlage und, falls notwendig, als Abdeckung für Getreide dient. Frischgeschnittenes Getreide wird darin eingepackt und gedroschenes Korn damit in die Speicher getragen. Rinderleder werden beim Mehlmalen untergelegt (von den Töpfern beim Lehmreiben) und finden gelegentlich sogar als Tür Verwendung. Früher wurden die großen Getreidesäcke (*okorte*) daraus genäht, und bevor sich die Baumwolltücher durchsetzten, deckte man sich nachts damit zu. 1974 kostete ein solches Leder 3–5 Birr (Preisunterschied wegen unterschiedlicher Größe und Dicke). Für seine Arbeit berechnete der Handwerker 1,50 Birr und 0,50 für die Gerbmittel. Die Zubereitung kostete 1981 3–4,50 Birr, das Gerbmittel blieb bei 0,50. (Nach Karsten 1972: 85 in Konso 1967/68: 4,50 Birr; für die Arbeit 1,50 Birr.)

Sieht man von jenen Lederhandwerkern ab, die auf bestimmte Gegenstände spezialisiert sind, ist das zweithäufigst hergestellte Produkt der beidseitig bearbeitete *Ledersack* aus Ziegenfell (G *kalkallo*, Oberdobase: *akalte*, Lohu: *surpo*). Er

(15×40 mm) geschoben ist. Der Halteriemen beginnt 6 cm von der Spitze, läuft durch das eine Loch der hinteren Lasche, wird dort mit einem einfachen Knoten befestigt, verläuft im Bogen zum gegenüberliegenden Laschenende, wird dort wieder verknötet (Fersensitz) und läuft jetzt zum Anfang des Riemens, in den dort eine Öse geschnitten ist. Durch diese Öse geschoben, verläuft er durch die beiden Sohlenschlitze – wo er mit Hilfe der kleinen Lasche gegen ein Durchlaufen gesichert ist – und von hier wieder zum Riemenanfang zurück (bildet also eine Schlaufe für die beiden mittleren Zehen). Das Ende wird mit einem Mastwurf-Knoten verschnürt. (Alle Maßangaben etwa ± 5%.) Die Fußriemen werden aus etwa 5 cm breiten Lederstreifen geschnitten. Der Handwerker befestigt dazu den Lederstreifen am großen Fußzeh, um ihn während des Schneidens gespannt zu halten.

²⁹ Hinter den Gegenständen stehen, falls nicht anders vermerkt, die Gollango-Gawwada-Bezeichnungen. Sie stimmen mit den Gorrose-Bezeichnungen überein.

dient vornehmlich zum Transport und zur Aufbewahrung von Getreidekörnern. Drei Größen werden unterschieden: erstens der 50–60 cm lange Sack, den Personen zum Transport über lange Wegstrecken tragen können, der 1,50 Birr kostet; zweitens ein etwas größerer Sack für den Transport mit Eseln oder Maultieren, der 2 Birr kostet; schließlich der etwa 1 Meter lange, große Meßsack für Getreide, der auch zur Speicherung dient; er kostet 4,50 Birr (alle Preise 1974). Für den mittleren Typ berechnete 1974 der Handwerker 1 Birr als Arbeitsentgelt und 0,10 Birr für Gerbmittel, während 1981 genau die doppelten Preise verlangt wurden. Die ehemals gebräuchlichen Säcke aus Kalbsleder werden nicht mehr hergestellt.

Für die ein- oder beidseitig bearbeiteten Rückentragfelle kommen Leder aller eßbaren Tiere in Ziegengröße in Frage. Mit ihnen tragen Frauen beliebige Lasten wie Feldfrüchte, Holz sowie Wasser und Biertöpfe (Preise 1974: je nach Größe und Lederqualität 2–3,50 Birr, Bearbeitungskosten 1974 0,30–0,50 Birr; 1981 1,50–2 Birr zusätzlich 0,10–0,20 für Gerbmittel).

Die *Riemen*, welche die Pflugteile verbinden, müssen große Kräfte aufnehmen können, deshalb ist jener, der Joch und Grindel beweglich verbindet, sowie der Spannriemen zwischen Pflugzwinge und Grindel häufig aus Büffelleder, zumindest aber aus starkem Rindsleder. Üblicherweise sind mehrere Riemen miteinander verflochten. (Dieser Typ kostete 1974 0,30 Birr). Etwas leichter sind die Riemen, die das Joch am Rinderhals in Position halten. Zu dieser Ausrüstung gehört auch die etwa 1,50 m lange lederne Peitschenschnur.

An der traditionellen schweren Doppelhacke (*Ko pawra*), die viele Konso noch ausschließlich (d. h. statt des Pfluges) benutzen, verbindet ein 3–4 cm dicker Lederring, meist aus Nilpferdhaut, Hackenstange und Griff. Als Ersatz hierfür kommen auch geflochtene Rindslederriemen in Frage. Zusätzlich sind zwischen Griff und Hackenstange Spannriemen aus Leder angebracht (Jensen 1936: 195 Abb. 64; Nowack: 1954 Abb. 7 a).

Die etwa 5 cm breiten und verschieden langen *Packriemen* (*teba*) sind das einzige Hilfsmittel, um Lasten auf Tragtieren zu befestigen. (Tragtaschen oder Lastsättel sind unbekannt.) Sie werden pro Ellenlänge verkauft. Die für die Beladung eines Esels notwendigen Riemen kosteten 1974 1 Birr.

Vor Menileks Eroberung waren im wesentlichen nur bei den Mossiya *Reitsättel* im Gebrauch. Sie stellten sie aber, soweit ich ermitteln konnte, nicht selber her, sondern bezogen sie von ihren nördlichen Nachbarn, den Koriya (*Zaysse*), oder aus dem Gamo-Hochland.

Lederscheiden werden, wie erwähnt, im feuchten Zustand der jeweiligen Klingenform angepaßt. Dadurch sind sowohl gerade wie geschweifte Formen möglich. Außer der Klinge steckt auch die Griffbasis etwa 2 cm tief in der Scheide. Die sog. »überwendliche Naht«, mit der die Scheide zusammengenäht wird, hat gleichzeitig Zierfunktion und liegt üblicherweise in der Mitte der Außenseite. Sonstige Verzierungen waren im Beobachtungszeitraum nicht in Mode (vgl. aber die Ritzverzierungen auf einer Armdolchscheide aus Tsamakko bei Jensen 1959: Abb. 30, 7). An der kleinen Armdolchscheide sind Riemen zur Befestigung am Arm angebracht. Die am Gürtel getragenen Scheiden haben einen Doppelschlitz zum Durchziehen desselben. Bei Schwertscheiden wird ein 2–3 cm breiter Schulterriemen durchge-

zogen. Die Burji-Handwerker in Marsabit fertigen aus beidseits glatt bearbeitetem und rotgefärbtem Leder Scheiden vom Somalityp an. Sie verzieren sie auch mit den entsprechenden Kerbmustern.

Trommeln (Du *simpo*, *timpo*, *oranka*; Ko, Di *timpa*; Bu *dimpa*, *moocca*) werden ebenfalls von Lederhandwerkern hergestellt und zwar Trommelfell wie Resonanzkörper. Sie gehören zu den Zeremonialgegenständen und werden niemals aus profanen Anlässen geschlagen. Im Dullay-Gebiet benutzt man Trommeln ausschließlich bei Trauerfeiern für Lineage-Älteste und deren engere Verwandtschaft. Soweit sich das aus den im Hausdach aufbewahrten, von Spinnweben und Ruß überzogenen Objekten schließen ließ, handelt es sich um beidseitig mit Leder bespannte Konstruktionen mit zylindrischem, hölzernem Klangkörper von 30–40 cm Durchmesser und einer Länge von etwa einem Meter. Einen entsprechenden Typ verwendeten auch die Kallicca bei ihren Trancesitzungen.³⁰ 1974 wurden auf dem Markt von Gidole am Karsamstag Trommeln zum Verkauf angeboten. Es soll sich um eine Ausnahme gehandelt haben. In der Zeit von 1976–1978 sollen zahlreiche Trommeln an traditionell unberechtigte Personen verkauft worden sein, um die Privilegien der Priesterhäuptlinge zu unterminieren.

Auch vollständige *Harfen* (Di *sonka*, Du *songo*) mit lederüberzogenen hölzernen Klangkörpern, Holzrahmen und Saiten fertigen die Lederhandwerker an. Gespielt wird der in Äthiopien allgemein verbreitete Typ von etwa 50 cm Gesamthöhe. Zumindest bei den Dullay-Sprechern hat dieses Saiten-Instrument keine lange Tradition. Ältere Gesangsarten sind ohne *songo*-Begleitung.

Das Anfertigen von *Schilden* fiel früher in den Bereich von spezialisierten Lederhandwerkern. Zwei Schildtypen waren gebräuchlich, und zwar ein leichter runder Tragschild von 50 bis nahezu 70 cm Durchmesser (Ko *kassina*, Bu *gaazee*, Du *kaasanko*, *konkolo*, Tsamakko *unto*) sowie ein spitzovaler Parierschild von 1–1,5 Meter Höhe (Ko *kontaleeta*, Du *kondole*). Die Konstruktion war selbsttragend, d. h. die Härte des Leders allein verlieh den Schilden ausreichende Formstabilität.

Der runde Tragschild läßt sich mit seinem halbkreisförmigen Griff über den Unterarm streifen. Dadurch bleibt die Hand zur Benutzung der Stoßlanze frei, während die andere Hand den Speer trägt. Die Schilde sind stets konvex gewölbt und haben gelegentlich einen zusätzlichen kleinen zentralen Schildbuckel. Der Rand ist durch einen Randwulst versteift. Hierzu wurde das Leder zuerst nach außen und dann wieder nach innen gebogen. (Im Querschnitt ist der Randwulst halbkreisförmig, mit einem Biegeradius von etwa einem Zentimeter.) Falls der Schildrand beschädigt oder verzogen ist, kann in den Randwulst ein Rundstab gebunden werden. Von der Griffbefestigung sind außen an vier Stellen durchgezogene Lederschlaufen erkennbar. Die Schilde sind beidseitig bearbeitet, entweder unverziert oder mit punktuellen Einpunzungen versehen, die um das Zentrum orientiert sind. Verzierungen wurden sowohl innen wie außen oder nur einseitig

30 Das Kallicca-Wesen, seit etwa 50 Jahren zunehmend auch im Süden verbreitet, wurde nach der Revolution verboten und verschwand in der Tat wieder vollständig. Zum Kallicca vgl. Haberland 1963: 151 f.

angebracht (s. a. Haberland 1963; Abb. 17, 1). Die Mossiya schmückten ihre Schilde zusätzlich gerne mit einem Pferdeschwanz.

Der spitzovale Parierschilde ist namentlich in Konso verbreitet. Er weist ebenfalls einen wie bei dem Rundschild befestigten Ledergriff auf, der hier aber vertikal steht, wie dies für Parierschilde kennzeichnend ist. Um dem Schild auch bei Verwendung leichten Leders genügend Festigkeit zu geben, ist er in der Längsachse gebugt. Außen schmückt ihn eine strahlenförmige rot-weiße Bemalung, innen gepunzte Muster.³¹

Beide Schildtypen sind aus Rhinoceros- oder Büffelleder, Parierschilde gelegentlich auch aus Gazellenleder. Während die Herstellung von Rundschilden gänzlich aufgegeben wurde, konnte man Anfang der 70er Jahre in Konso noch zahlreiche neue Parierschilde sehen. Zu Kampfzwecken dürften sie jedoch schwerlich gedient haben.

Was die Verbreitung dieser Schildtypen betrifft, liegt die Burji-Konso-Gruppe im Grenzgebiet zwischen nordostafrikanischem Rundschild (von der Ostküste über Somali, Borana, Gamo-Völker bis Kaffa) und dem mehr an den Niloten orientierten spitzovalen Parierschilde.

Es sind noch eine Reihe von Gegenständen zu erwähnen, deren Herstellung zwar in den Bereich der Lederhandwerker fällt, die häufig aber vom Benutzer selbst oder von irgendwelchen geschickten Personen im Nebenerwerb angefertigt werden. Die Leder hierfür stellen in der Regel aber wieder die Lederhandwerker. Auf dem Markt findet man solche Gegenstände kaum. Hierunter fallen besonders Objekte, bei denen Leder lediglich mitverwendet wird, wie z. B. Ledergehänge für Kalebassen, in der auch bei den Borana üblichen Art (vgl. Haberland 1963: Abb. 12, 4 u. 12, 9), Lederüberzüge für Standwasserpfeifen oder Gefäße aus Rinderhörnern, Gehänge und Deckel der Bambusköcher (ibid. 10,10) sowie die hübschen Tabakbestecke, die heutzutage auch von Burji-Händlern auf dem Markt von Marsabit Touristen angeboten werden. Sie entsprechen ebenfalls dem Boranatyp (ibid. 27,8) und bestehen aus einem aus roten und gelben Lederstreifen genähten Beutelchen sowie einem mit Lederdeckeln beidseitig verschlossenen Hornstück. In Pulases oben wiedergegebener Erzählung sind solche aus Ziegenstikeln erwähnt. Die Beutel sind mit durchgezogenen Lederriemen verschließbar. Einen Tabakbehälter aus Horn mit Lederkappe am unteren Ende und Holzstöpsel oben, wie ihn manche Dullay-Gruppen benutzen, bildet Jensen (1959, Abb. 30, 2) von den Tsamakko ab.

Die *Schlauchgebläse* der Schmiede werden von diesen selbst zugerichtet, mehrfach gefettet, zugeschnitten und vernäht, nachdem sie das gegerbte Leder von den Lederhandwerkern erworben hatten (vgl. Kap. III 1.2). Üblicherweise aus einem unzerteilten Ziegenbalg hergerichtet, kommen ebenso vernähte große Gebläse aus Rindsleder vor.

Nicht mehr in den traditionellen Bereich fallen *Stühle* und *Betten* mit Lederbezug. Einige einheimische Lederhandwerker (insbesondere jene in Kooperativen)

31 Vgl. auch Jensen 1936, Abb. 66, S. 203. Die vom Maler Bayerle dargestellte beidseitige Einschnürung in der Mitte des Schildes war bei dem 1973/74 gebräuchlichen Typ weniger stark ausgeprägt, auch fehlte die ausgezogene Spitze an beiden Enden.

stellen sie für die Bewohner der größeren Katamas wie Gidole, Bakawle und Faša her. In einheimische Haushalte fanden sie bisher keinen Eingang. Für Betten und Stühle standen im Gamo-Hochland gebräuchliche Typen Modell, bei denen über einen verzapften Holzrahmen Volleder (bei Betten auch Ledergeflecht) gespannt wird (vgl. Straube 1963: Abb. 17.3 u. 17.7/Dorze/; Karsten 1973: Abb. 7c/Ocollo/).

3.4 Vermarktung und wirtschaftliche Lage

Was die Vermarktung der Lederprodukte betrifft, ist vor allem auf die Vorgänge im Verlauf der letzten Jahrzehnte hinzuweisen, wie sie eingangs geschildert wurden. Diese Umwälzungen trafen die wirtschaftlichen Verhältnisse der Handwerker entscheidend und leiteten den Niedergang der Lederproduktion ein. Auf den kleineren lokalen Märkten findet man heutzutage an zahlreichen Tagen überhaupt keine Lederartikel mehr angeboten; auch sonst beschränkt sich das Angebot auf einige Ledersäcke, Rückentragen und Lederriemen. Etwas anders ist die Situation auf den großen Märkten von Gidole und Bakawle. Hier sind stets mehrere Lederhandwerker auf dem Markt anzutreffen. In Gidole verkaufen sie vornehmlich Sandalen. Auch der Absatz von Packriemen ist beträchtlich, da zahlreiche Händler diesen Markt frequentieren. Auf dem Bakawle-Markt werden Sandalen und die unter der Baumwollkleidung getragenen rudimentären Lederröcke in größerem Umfang gehandelt. Nowack (1954: 44) sah noch die komplette Frauenkleidung – die beiden Schurze, Gürtel und Käppchen – auf den Konsomärkten zum Verkauf angeboten und Jensen Anfang der 50er Jahre auch »Tanzschilde«. Über den Fernhandel kamen früher Sättel, die wie erwähnt in der Burji-Konso-Gruppe nicht hergestellt wurden, sowie Schilde und Nilpferdhaut.

Die Lederarbeiter bringen ihre Produkte selbst auf den Markt und verkaufen sie auch dort. In Gidole sind es vornehmlich die Männer und in Bakawle Männer wie Frauen. In Kermoha beklagt man sich darüber, daß früher Kunden aus den verschiedenen Diraša-Dörfern und selbst von weiter her zum Sandalenkauf zum Hersteller kamen. Heute kommt niemand mehr. Oft bringen die Handwerker ihre Sandalen vom Markt wieder mit nach Hause zurück. Sie gehen dann hinunter bis Kaalo und selbst bis Šilele am Rand der untersten Grabenstufe und versuchen dort ihre Ware abzusetzen. Der Profit sei heute so gering, daß sich immer mehr Handwerker mit dem Gedanken tragen, ihren Beruf aufzugeben. »Früher gaben die Bauern zusätzlich zum Geld noch immer etwas Getreide, heute zahlen sie nur noch ein paar Cents.« (T. aus Kermoha) Mit zu dieser Situation hat die Konkurrenz durch billige und haltbare Gummisandalen beigetragen, wie sie in der Katama angefertigt werden.

Trotz dieses allgemeinen Trends sind die Preise für die Lederwaren zwischen 1974 und 1981 stärker angestiegen als die meisten anderen Preise. Dies betrifft auch den Anteil, den der Lederhandwerker für seine Arbeit berechnet. Nimmt man das *iripe* als Äquivalent, verdiente der Lederhandwerker 1974 mit 1,50 Birr für eine oder zwei- bis dreitägige Arbeit wesentlich weniger als die übrigen Handwerker, während er 1981 mit etwa 4 Birr einen durchaus ansehnlichen Profit hatte. (Bei der

obigen Beschreibung der Produkte sind zum Teil die Preise angegeben; daraus sieht man, daß die Schlaffellbearbeitung teurer geworden ist als die anderer Produkte.)

Wegen ihrer Haltbarkeit brauchen die Lederprodukte vom Verbraucher seltener nachgekauft zu werden als Keramik oder Webwaren. Selbst Eisengeräte müssen häufig zur Reparatur oder gänzlich neu gekauft werden. Von den heute gängigen Produkten unterliegt das Tragleder am stärksten dem Verschleiß. Mindestens einmal täglich tragen die Frauen darin die oft zentnerschweren Wasserkrüge. Beschädigungen bleiben dabei nicht aus, und es ist selbstverständlich, daß die Frauen auf einen einwandfreien Zustand der Leder achten, denn ein eventuelles Zerreißen kostet zusätzlich den Wasser- oder gar vollen Biertopf. Dementsprechend werden sie häufig durch neue ersetzt. Die alten dienen weiterhin zum Transport weniger fragiler Lasten. Am dauerhaftesten sind Schlafleder. Sorgfältig behandelt, können sie ein Leben lang halten. Doch wer es sich leisten kann, ersetzt sie alle paar Jahre durch neue und benutzt die alten Leder für andere Zwecke.

Außerhalb der unmittelbaren Einzugsgebiete der großen Konso- und Dirašamärkte lernte ich nur einen Lederhandwerker kennen, der vorwiegend für den Marktbedarf arbeitete. Er belieferte die Märkte, die in Gawwada, Gollango und Dobase stattfanden. Die übrigen Handwerker leben in erster Linie von Auftragsarbeiten. Das heißt aber nicht von vornherein, daß es ihnen wirtschaftlich schlecht ginge. Auftragsarbeit ist nämlich bei den Lederarbeiten deshalb häufiger als sonst, weil – ausgenommen bei Sandalen – ein Großteil der Kunden die Tierhäute stellt. Außerdem gibt es noch sehr geschätzte Spezialisten, für deren Produkte auch längere Wege in Kauf genommen werden.

Was in den traditionellen Gebieten den Lederhandwerkern immer noch zugute kommt, ist ihr Schlachtrecht. Von jedem geschlachteten Tier steht ihnen nämlich auch ein Teil des Fleisches zu. Selbst wenn ein Lederhandwerker seine Tätigkeit so gut wie aufgegeben hat, kommen Leute weiterhin zum Schlachten zu ihm. Hier ist einer der Gründe zu suchen, der viele davon abhält, ihren Beruf völlig aufzugeben.

4. Weberei

Vorbemerkung

In diesem Kapitel soll die Beschreibung der angewendeten Techniken (einschließlich des Rohmaterials) allen weiteren Ausführungen vorangehen, da ihre Kenntniss für die Behandlung historischer Fragen unerlässlich ist. Letztere lassen bei der Weberei – in höherem Ausmaß als bei den übrigen Handwerken – Aufschlüsse über allgemeinere Entwicklungstendenzen der Arbeitsteilung und der innerethnischen Gruppenbildung erwarten. Die durch die Weberei ausgelösten gesellschaftlichen Prozesse, die anfangs durchaus nach traditionellen Mustern verliefen, sind einerseits nämlich noch in Teilen rekonstruierbar und andererseits, da die Veränderungen bis in unsere Zeit anhalten, beobachtbar. Bei den einzelnen Ethnien der Burji-

Konso-Gruppe wurde die Weberei, sowohl was den Produktionsumfang betrifft als auch in zeitlicher, d. h. historischer Hinsicht, mit unterschiedlicher Effizienz heimisch. Dieser Tatbestand erlaubt uns eine diachrone und eine synchrone Sicht und ihre analytische Verbindung.

4.1 Rohmaterial und dessen Aufbereitung

Baumwolle wird in der gesamten Burji-Konso-Gruppe in den äußeren Kulturzonen unter 1600 m angebaut. Besonders günstige Bedingungen herrschen an den Rändern der Senke, die sich vom Camo-See bis zum Sagan-Knie erstreckt. Sie ist heiß und durch periodisch wasserführende Flüsse aus den Bergen gut bewässert. Im Dullay-Gebiet sind es zwei Arten, die altbekannte kleinwüchsige Staude (*Gossypium herbaceum*) und eine rezente größere (*Gossypium hirsutum*).¹ Die Burji, Diraša und Konso pflanzen Baumwolle in der Regel zusammen mit bestimmten Sorghum-Arten (die Burji auch mit Eleusine) an. Die Stauden bleiben sechs bis sieben Jahre auf den Feldern stehen, ohne daß sie gedüngt werden müssen. Die ältere Varietät ist in der Lage, den Ausfall einer Regenzeit zu überdauern. Während die Burji wegen der Bedrohung durch die seit einigen Jahrzehnten ständig expandierenden Guji den Baumwollanbau fast gänzlich aufgeben mußten, wird die Baumwolle in Konso und Diraša auf den *foora*-Feldern nach wie vor in größerem Ausmaß angebaut.² (Im Sommer 1981 spielte beispielsweise der Handel mit Baumwolle auf den Konsomärkten Bakawle und Purquta eine bedeutende Rolle. Baumwolle war an einigen Markttagen das einheimische Produkt schlechthin.) In Harso, Dobase, Gorrose und Gollango gibt es dagegen keinen nennenswerten Baumwollanbau. In Gorrose ist dies durch die Höhenlage bedingt, doch decken auch die Gollango, selbst wo die ökologischen Bedingungen eine höhere Produktion zuließen, lediglich einen Teil ihres Eigenbedarfs. Die erste Anbausaison (*G katanko*) beginnt mit der Aussaat nach der einsetzenden Frühjahrsregenzeit Mitte bis Ende Februar. Geerntet werden die beiden angebauten Sorten ein erstes Mal in der nahezu niederschlagslosen Jahreszeit (*Ko pona, Di pon, Du oypa*) Mitte Dezember bis Mitte Februar und das zweite Mal im Mondmonat September (*Du pardugdä*).³

Die Baumwollaufbereitung ist im gesamten südäthiopischen Raum nahezu die gleiche. Die Rohbaumwolle (*Ko fuuttota, Di fuutta, Bu fuutto, G daaqe, Gor saaqe*) wird wie jedes andere natürliche Fasermaterial in einem mehrstufigen

1 *G dallä* = *Gossypium herbaceum* und *G dallä ferengete* = *Gossypium hirsutum*. Konso: *Gossypium herbaceum* var. *acerifolium*, *G. hirsutum* var. *punctatum* (Konso = Kuls 1958: 108). Eine gute Beschreibung der in Äthiopien angebauten Baumwollarten und deren Verbreitung gibt Nicholson (1960: 3 ff., 18 ff.). Seine historischen Daten zur frühen Baumwollnutzung sind jedoch – sofern sie sich nicht auf Beobachtungen früher Reisender stützen – nicht mehr haltbar.

2 Am Camo-See wird seit einigen Jahren Baumwolle monokulturell in Großfarmen angebaut. Eine sekundäre Steppenbildung deutet sich bereits an.

3 Zum Anbaukalender vgl. Amborn et al. 1980: 21 f.

Verfahren aufbereitet.⁴ Der erste Arbeitsschritt ist das Entkernen der rohen Baumwolle. Dazu wird der faserige Inhalt mehrerer aufgeplatzter Baumwollkapseln auf einem flachen ebenen Stein verteilt und mit einem etwa 30 cm langen Eisenstab von etwa 8 mm Durchmesser gewalzt.⁵ Durch diesen Vorgang lösen sich die Samenhaare von den Kernen. Vor allem in Konso arbeitet man dabei gemeinschaftlich, wozu sich die Frauen, seltener auch Männer, auf der Mora treffen. Sie sitzen mit gespreizten Beinen auf dem Boden, haben vor sich die geerntete Baumwolle ausgebreitet und walzen diese solange mit dem Stab, bis sich sämtliche Kerne gelöst haben. Bevor die entkernte Baumwolle (welche die gleiche Bezeichnung wie die Rohbaumwolle trägt) zum Verspinnen gelangt, wird sie mit den Händen gezupft und gezogen, bis sie weich und flockig ist.

Das Spinnen wird von Frauen und, vor allem in Konso, von Männern mit der Handspindel (Bu *bik'aak'a*) ausgeübt. Diese besteht aus einem 20–30 cm langen, unten spitz zulaufenden Hartholzstab von 3–5 mm Ø (H *kaarko saak'aace*), an dessen oberem Ende entweder ein Häkchen angeschnitzt oder eines aus Draht eingesetzt ist. Der unmittelbar unter dem Häkchen aufgesetzte tönerner Spinnwirtel (H *pe'o saak'aace*), etwa 4 cm im Durchmesser und 5 mm dick, dient als Schwungscheibe. Der oder die Spinnende formt sich ein handliches Baumwollknäuel, zupft daraus einige Fasern, verdrillt sie mit den Fingern, rollt sie gegebenenfalls auf dem Oberschenkel und hängt schließlich den so vorgeformten kurzen Faden in das Häkchen der Spindel ein. Dann wird die Spindel mit der rechten Hand, oft wieder am Oberschenkel, in drehende Bewegung versetzt, worauf sich aus dem in der linken Hand gehaltenen Baumwollknäuel Fasern herauslösen und infolge der Spindeldrehung ineinander verdrehen. Die Spinnenden sitzen während ihrer Arbeit gerne erhöht oder stehen, damit ein möglichst langer Faden entsteht. Beim Einholen der Spindel wird der Faden um den Spindelstab gewickelt und der beschriebene Vorgang wiederholt. Durch die rhythmische Wiederholung der Einzelschritte (Zupfen, Drehen, Aufwickeln) entsteht ein gleichmäßiger Faden von beliebiger Länge, der während des Spinnens mit den Fingern auf Dicke und Festigkeit überprüft wird. Um einen feineren, fester verdrillten und somit elastischeren Faden zu erhalten, wiederholt man mit einem Faden gelegentlich den ganzen Prozeß. Von der vollen Spindel wird der fertige Faden (Ko *kumayta*, G *gumako*) auf ein Bambusröhrchen gewickelt, das später, in das Weberschiffchen eingesetzt, als Spule fungiert. Sollen die Fäden als Kettfäden dienen, werden so viele, wie man für eine Stoffbahn benötigt, zwischen einige Meter voneinander entfernte Holzpflocke gespannt und dabei ständig auf ihre Festigkeit hin geprüft, gelegentlich nachgedreht und verknotet. Auf diese Weise lassen sich regelmäßige Kettfäden von konstanter Länge herstellen, was notwendig ist, damit das spätere Gewebe gleichmäßige Spannung erhält.⁶ Als Hilfsmittel dient dabei, namentlich in

4 Bühler und Oppenheim 1948: 1973, Seiler und Baldinger 1973: 54 ff.

5 Lediglich die Bewohner von Yaaype sollen in voramharischer Zeit Holzstäbe benutzt haben.

6 Diesen Vorgang beobachtete auch Nowack (1954: 50). Doch glaubte er darin ein stationäres Spinnen zu erkennen. »Außerdem sieht man auch noch Frauen beschäftigt, den Faden in der Weise zu spinnen, daß sie ihn zwischen mehrere Meter voneinander entfernte Pflöcke spannen und somit den Faden drehend, dauernd zwischen diesen Pflöcken hin- und hergehen. Dieses Verfahren ist also an einen

der Nähe der Katamas, hin und wieder eine Drehkreuzhaspel, von der sich die Stränge leichter auf die Spannplöcke abwickeln lassen. Neuerdings versucht die protestantische Mission in Bakawle ein dort hergestelltes Trittspinrad bei den Konso einzuführen, hatte damit aber bisher nur mäßigen Erfolg. Lediglich in den staatlich propagierten Weberkooperativen wird es in zunehmendem Maße benutzt. Indessen begegnen einem in Konso spinnende Frauen und Männer im wahrsten Sinne des Wortes »auf Schritt und Tritt«. Dies beobachtete schon Nowack (1954: 37f.) Ende der dreißiger Jahre: »Vor jedem Männerhaus ... ist zumindest ein kleiner freier Platz, oft mit Steinplatten belegt, mit Steinsitzen ausgestattet, wo die Männer sich zum ... Spinnen einfinden, die aber auch Frauen und Kindern durchaus nicht verwehrt zu sein scheinen.« Das Spinnen erfolgt mit erstaunlicher Geschicklichkeit auch im Gehen.

Die großen togaartig getragenen Tücher waren bis auf schmale Borten naturfarben. Töterhosen wiesen zahlreiche alternierende, etwa 1 cm breite Farbstreifen auf. Farbige waren auch Kopftücher, nicht aber Lententücher und gewöhnliche Kniehosen.⁷ Eingefärbt wurden die handversponnenen Baumwollfäden vor dem Weben. Die Farben hierfür gewann man durch das Ausmergeln pflanzlicher Stoffe. Im besonderen geeignet sind Wurzeln, Blätter und Baumrinden. Die Gollango färbten früher die Baumwolle in zwei Farben, nämlich orange bis rot und schwarz. Hierzu wurde die Rinde des *oypatta*-Baumes (*Cordia abyssinica*) zunächst mit Wasser zusammen aufgeköcht, die bereitgelegten Baumwollfäden in den kochenden Sud gelegt und gelegentlich gewendet, um eine gleichmäßige Färbung zu erzielen. Ein kräftiges Rot bekam man durch Zugabe der zerkleinerten Wurzel der *ga'akko* genannten Schlingpflanze. Schwarz gewann man aus dem Ruß, der sich an Kochtöpfen absetzte. (Tücher mit schwarzer Borte bevorzugten die Leute von Gergamma.) Bereits lange vor der amharischen Eroberung wurden über Koriya mit breiten roten Streifen verzierte Baumwolltücher für die Priesterhäuptlinge eingeführt.⁸

Kurz vor meinem Aufenthalt 1981 führte die Bakawle-Mission mit gutem Erfolg Kurse im Wollfärben durch. Bunte Stoffe, d. h. nicht nur solche mit schmalen Farbstreifen, waren im Vergleich zu 1973/74 häufiger zu sehen. Sehr beliebt sind in jüngerer Zeit beispielsweise mit viel Blau versehene Töterhosen. Auch große Baumwolltücher, ausschließlich aus farbigen, selbstgefärbten Garnen gewoben, treten nunmehr auf. Das traditionelle Färben im Färbebad ist dagegen fast gänzlich verschwunden. Ein Großteil der Weber hat es nie gelernt, statt dessen setzen sich farbige Industriegarne (*Ko rufta*, *G oyhe*) durch.⁹ Selbst die lokal produzierte einfarbige Baumwolle unterliegt einer gewissen Konkurrenz durch billigere fern-

Standort gebunden.« Tatsächlich werden die Fäden bei Bedarf noch etwas nachgedreht. Als Spinnen kann man diesen Vorgang aber schwerlich ansehen. Es kommt auch vor, daß zwei Fäden zusammengekommen und gezwirnt werden, um z. B. starke Fäden für die Litzen zu erhalten.

7 Vgl. hierzu weiter unten die Abschnitte über das Weben von Mustern und die Beschreibung der einzelnen Produkte.

8 Zu den von den Borana verwendeten Farbstoffen vgl. Haberland 1963: 102.

9 Da diese Garne wesentlich dünner als die lokal hergestellten sind, dauert das Weben der farbigen Borten nunmehr länger.

östliche Industrieware, wie bereits Jensen 1935 feststellte (Jensen 1936: 210). Zwischen weißen Industriegarnen und einheimischer Baumwolle hat sich jedoch ein stabiles Gleichgewicht eingestellt, das sich in den letzten fünfzig Jahren offensichtlich kaum verändert hat. Die Fabrikware wird gerne für die reißempfindlichen Kettfäden genommen, da sie elastischer ist. Für die Herstellung dicker Stoffe (*Ko halpa*, *G gälisko*) dagegen bevorzugen die Weber nach wie vor handversponnenes Material.¹⁰

4.2 Webstuhl und Weben

Den in der Burji-Konso-Gruppe verwendeten Webstuhl kann man mit vollem Recht als gemeinäthiopisches Kulturelement ansehen. Das ausschließlich von Männern bediente Gerät unterscheidet sich in seinen Konstruktionsmerkmalen nicht von dem im übrigen Äthiopien gebräuchlichen Typ. Webstühle, die nach dem gleichen Prinzip arbeiten, sind jedoch weit über Äthiopien hinaus verbreitet (vgl. 4.5: Geschichte der Weberei). Der äthiopische Webstuhl und die Arbeit daran sind zwar öfter beschrieben worden – am ausführlichsten bei Bieber –, doch hoben die meisten Forscher nur bestimmte Aspekte hervor, oder die Informationen sind innerhalb von Monographien verstreut.¹¹ Auch ist mir beispielsweise keine exakte Beschreibung des gesamten Webvorganges oder der Konstruktion des Webkammes bekannt. Die in dieser Arbeit angestrebte umfassende Dokumentation einer Region verlangt es folglich auch, auf das Weben näher einzugehen, nicht zuletzt, da nur durch die Beschreibung Übereinstimmungen bzw. Besonderheiten hervortreten. Zudem sollen hier auch die in Konso verwendeten Bezeichnungen und deren Derivate im südlichen Dullay wiedergegeben werden. Diese bestätigen einerseits die übereinstimmenden Aussagen der Informanten, daß die Übernahme der Weberei aus Konso erfolgte und erst wenige Jahrzehnte zurückliegt, und bieten andererseits Ansätze zu etymologischen Untersuchungen.

Das verwendete Webgerät ist ein doppelschäftiger Webstuhl mit Trittbedienung, deshalb häufig einfach »Trittwebstuhl« genannt (Abb. 6). Er arbeitet mit paarweise angeordneten *Schäften* (Abb. 6, 6), die über Zugschnüre mit den Füßen abwechselnd auf- und niedergezogen werden. Durch das wechselseitige Hochziehen der alternierend in den beiden Schäften eingehängten Kettfäden bildet sich das *Fach*, durch das das *Weberschiffchen* mit dem *Schußfaden* geworfen wird. Dadurch entsteht die sogenannte Leinwandbindung (s. u.). Zum *Webgeschirr* gehört auch noch der *Kamm* (Abb. 6, 10). Er hält die *Kettfäden* auseinander und dient gleichzeitig zum Anschlagen der *Schußfäden*, wodurch sich ein zusammenhängendes Gewebe ausbildet. Schäfte und Kamm sind beweglich an einem festen Gestell

10 Einfarbiges und farbiges Industriegarn haben den gleichen Preis. Es sind allerdings regional erhebliche Preisunterschiede festzustellen. Auf dem Gidole-Markt bekam man 1974 für 50 Cent vier Garnknäuel à ca. 75 g (2½ OZ), in der Region dagegen nur drei.

11 Z. B. Bieber I/1920: 419ff.; Rohrer 1932: 53ff.; Straube 1963: 177f., 322/Abb. 30; Picton und Mack 1979: 50ff., 99ff. (mit allgemeiner Systematisierung des Webstuhls und des Gewebes). Zur allgemeinen Klassifikation vgl. auch Lösch 1975; Matthes 1979; Koch und Sarlow 1966.

(Bu *gidifanga hak'aa*) aufgehängt. Der Weber gräbt an dem Ort, wo er zu arbeiten gedenkt, eine knietiefe Grube (Ko *poota*, G *pootto*) und errichtet darüber ein Gestell aus Hölzern, wie er sie in der Umgebung findet. Vier oben gegabelte Pfosten werden in einem Rechteck (Breite ca. 1,7 m) in den Boden gerammt und durch Längs- und Querbalken (Abb. 6, 1) (Ko *rakkimpayta*, G *rakumpakko*) miteinander verbunden.¹² Die Längsbalken weisen in ihrem Mittelabschnitt eine Reihe von Einkerbungen (2) auf, in die eine Aufhängetraverse (3) (gleiche Bezeichnung wie Quer- und Längsbalken) gelegt wird. An der in Längsrichtung versetzbaren Traverse ist mit Schnüren (4) (K *surraa sakapaa*, G *šape sagabo*) das Webgeschirr (Schäfte und Kamm) befestigt. Kamm und Schäfte besitzen jeweils eigene Aufhängeschnüre. An den beiden Schaftschnüren hängen die *Waagen* (5), das sind etwa 10–15 cm lange Holzstäbchen, von deren Enden etwa einen halben Meter lange Schnüre zu den oberen Stäben der beiden Schäfte führen. Die obere Schaftschnur (zwischen Traverse und Waage) ist im Schwerpunkt der Waage befestigt, so daß dieser gleichzeitig den Drehpunkt für die Bewegungsabläufe der beiden Schäfte bildet. Die Schäfte (6) bestehen ihrerseits aus einem unteren und einem oberen *Schaftstab* (7), zwischen welche die *Litzen* (8), d. h. ineinander gehängte Garnschnüre, gespannt sind. Durch die Schlaufen, welche die oberen und unteren Schnüre bilden, wird jeweils ein Kettfaden geführt. Dementsprechend ist die Gesamtzahl der verwendeten Litzen identisch mit der maximalen Zahl der Kettfäden, wobei auf jeden Schaft die Hälfte entfällt.¹³ In der Mitte des unteren Schaftstabes ist die Zugschnur (9) befestigt.¹⁴ Unmittelbar vor den Schäften hängt der Weberkamm (10) (Ko *sakapaa*, G *sagabo*, D *harfo*, Bu *harafa*, Di *haraf*). Das ist ein Holzrahmen mit eingesetzten dünnen Stegen (»Rietstäben«) (Ko *ilka*, G *ilke*, Bu *irk'a* »Zähne«), durch welche die Kettfäden laufen.¹⁵ Als auffallendes Gerät wurde er namengebend für das Webgeschirr, d. h. für Kamm und Schäfte und

12 Gegebenenfalls legt der Weber hierüber eine Abdeckung (Matte, Stoffbahn oder Enseteblätter). In Kolme stehen die Webstühle häufig in eigens aus Steinen errichteten kleinen Webwerkstätten mit Flachabdeckung.

13 Die Schaftstäbe, mit einem Durchmesser von 1–1,5 cm, sind an ihren Enden zugespitzt. Eine Schnur wird auf das eine zugespitzte Ende des jeweiligen Schaftstabes gewickelt (etwa 6–7 Windungen) und verknotet. Das freie Ende wird ähnlich wie eine Bogensehne über den gesamten Schaftstab geführt und am anderen Ende auf die gleiche Weise befestigt. Die aus gezwirntem Baumwollgarn gefertigten Litzen sind fortlaufend jeweils an dieser Schnur verknotet und können sich nicht verschieben.

14 Für die Schaftkonstruktion sind hier, um den erläuternden Text verständlicher zu halten, die einheimischen Begriffe gesondert aufgeführt:

Waage (5)	Ko <i>burgoka</i> , G <i>burgokä</i>
Schäfte (6)	Ko <i>šupuraa</i> , G <i>nupure</i> , Bu <i>mehaana</i>
Schaftstäbe (7)	Ko <i>rakkimpayta</i> , G <i>rakumbako</i> oder D <i>toollakko/collakko</i> (»Stock«)
Litzen (8)	Bu <i>meheena</i>
Zugschnur (9)	Ko <i>surraa sakapaa</i> , G <i>šape sagabo</i> , Bu <i>lukkanga gaaji</i>

15 Im einzelnen ist der Kamm folgendermaßen aufgebaut: Den oberen Abschluß des Rahmens bildet das Griffholz. Es ist zur Mitte hin, dort wo es der Weber bedient, leicht geschweift. An dieser Stelle ist es ungefähr 8 cm hoch und 2 cm dick. Bei gleicher Dicke sind die beiden Enden 5 cm hoch. 15 cm von den Enden entfernt befinden sich erhöhte Ösen für die Aufhängung. Den unteren Abschluß bildet ein Rundholz von etwa 3 cm Ø; zwei zugespitzte seitliche Rundhölzer (1,5 cm Ø) (Ko *funga*, G *fungo*, vgl. Oromo = »Nase«) stecken in durchgehenden Bohrungen des oberen Kant- und des unteren Rundholzes und bilden so mit diesen zusammen einen flachen, nahezu rechteckigen Rahmen mit einer lichten Höhe

häufig selbst für den komplett aufgebauten Webstuhl. Auch für die den Kamm oben und unten begrenzenden Hölzer gilt die gleiche Bezeichnung. Die Länge des Kammes und der Schäfte richtet sich nach der Breite der zu webenden Stoffbahnen. Deshalb besitzen die meisten Weber mehrere Webgeschirre, z. B. ein schmales, das Gewebe bis zu 60 cm Breite zuläßt, und ein größeres, mit dem man bis zu 85 cm Breite weben kann.

Das *Weberschiffchen* (11) (Ko *makuuka*, G *magogako*, Bu *mukukaa*, *muhuu-haa*), aus Holz bootsförmig geschnitzt und innen ausgehöhlt, ist ca. 30 cm lang und vier Zentimeter breit. Ein in der Längsachse angeordnetes, wenige Millimeter dünnes Stäbchen aus Bambus (oder aus anderem Material) wird in Konso und Dullay »Zunge« (Ko *arrapa*, G *arraapko*) genannt und dient als herausnehmbare Achse für die Webspule (12) (Ko *ašamita*, G *ašamitā*), ein 12–15 cm langes, häufig wieder aus Bambus gefertigtes Röhrchen. Etwa in der Mitte des Schiffchens sind die beiden Wandseiten knapp unterhalb des oberen Randes durchbohrt. Von der Spule läuft der Schußfaden (13) (Ko *šaloota*, G *šalotā*, Bu *šaloo*) durch eines dieser beiden *Schützenaugen* (14) (Ko *qaawa makuukay*) und wickelt sich beim Durchschießen von ihr ab, da der Faden an einem Ende fest mit dem fertigen Gewebe verbunden ist.

Zu der Webvorrichtung gehören weiterhin *Zeugbaum*, *Schleifbäume* und *Spannpfahl*. Der Zeugbaum (15) (Ko *wondaršata*, G *wondāršā*, Bu *wonderaši*), ein etwa armdicker runder Holzstab, ist an einem Ende durchbohrt. Mit dieser Bohrung wird er auf einem rechts von der Grube angebrachten Haltepflock (16) (Ko *lämiša*, G *lämišago*) gesteckt, während das andere Ende hinter einen zweiten Pflock (17), links von der Grube, geklemmt wird. (Die Spannung hierfür bringen erst die Kettfäden.) Einige Meter hinter der Grube, in der Längsachse des Webstuhls, ist ein starker Schleifbaum (18) (Ko *kalidida*, G *kalidido*) angebracht und rechts hinter der Grube, von dieser in Armlänge entfernt, der Spannpfahl (20) (ebenfalls Ko *kalidida*, G *kalidido*). Zwischen dem ersten starken Schleifbaum und dem Grenzpfahl befinden sich mehrere kleinere Schleifbäume (19) (Ko *arambaida*, G *arampakko*).¹⁶

von 8 cm. In das obere und untere Querholz ist jeweils eine Nut von etwa 1,3 mm Breite und Tiefe eingearbeitet, in die der komplette Rietstabsatz eingelassen wird. Kreuzweise an den Enden des Kammes angebrachte Schnüre geben dem ganzen Gerät einen festen Halt. Die sogenannten Rietstäbe bestehen aus gespaltenem und geglättetem Bambus von bis zu 2 mm Breite und Dicke. (Ihre Höhe richtet sich nach der lichten Höhe des Kammrahmens zusätzlich der doppelten Nuttiefe.) Sie werden im Abstand von jeweils maximal 2 mm angebracht. (Ihre Anzahl richtet sich nach der Gewebebreite. Abstände und Dicke der Rietstäbe variieren bei den verschiedenen Modellen geringfügig.) Oben und unten ist die Rietstabreihe von je zwei schmalen dünnen Bambusleisten eingefast, deren Länge der lichten Weite des Kammes entspricht. Die Leisten sind fest mit Garn umwickelt, und zwar so, daß die Schnüre jeweils durch die Rietlücken geführt werden, auf diese Weise die Rietstäbe in Position haltend. (Dadurch ist in den drei Hauptfreiheitsgraden die Bewegung aufgehoben [y-Achse: Nuttiefe oben und unten; x-Achse: Garnbreite; z-Achse: Bambusleisten]. Der rechteckige Querschnitt der Rietstäbe verhindert eine Verdrehung.) Es ist damit ein Arbeitsgerät geschaffen, das zusammen mit den beiden Schäften kontinuierliche und präzise Arbeit ermöglicht.

16 Erster (starker) Schleifbaum, die dazwischen liegenden kleineren Schleifbäume und der Spannpfahl variieren in Höhe und Stärke. Im Durchschnitt sind sie bis zu 10 cm dick und knapp 50 cm hoch, die Zwischenschleifbäume sind etwas dünner und kleiner.

Der Webvorgang

Zunächst müssen die Kettfäden (21) (Ko *xaynaata*, G *hainadä*, Bu *ek'oo*) angebracht werden¹⁷, bei neuem Webgeschirr eine sehr aufwendige Arbeit, weniger mühsam jedoch bei späterem Gebrauch. Die Kettfäden werden nämlich niemals völlig aufgebraucht und aus dem Geschirr gezogen. Vielmehr läßt der Weber, wenn er ein Tuch fertiggestellt hat, einen Rest der alten Kettfäden im Geschirr, verknotet jeweils fünfzehn von ihnen hinter den Schäften und, nachdem das Gewebe abgetrennt ist, auch vor dem Kamm. Kamm und Schäfte bleiben so durch etwa 10 cm lange Schnüre verbunden. Will der Weber ein neues Tuch weben, knüpft er an das Ende jedes dieser kurzen, von der letzten Webe belassenen Kettfäden mit einem neuen »Laufknoten« die neue Kette. Dazu legt er die neuen Kettfäden, die er vorher durch Querstäbe in zwei Gruppen (alternierende Reihenfolge) getrennt hat, vor dem Geschirr aus. Daraufhin löst er die Knoten vor dem Kamm, legt die Fadenenden auf den Zeugbaum und klemmt sie dann mit Hilfe eines Klemmstabes (23) (Ko *innäya*, G *innäyitā*) fest, der parallel liegend an den Zeugbaum gebunden wird. Das Webgeschirr wird an der Traverse in Position gebracht und die bis zu zwölf Meter lange Kette mit dem Spannpflock (20) angespannt. Diese Methode ist nicht an eine feste Werkstatt gebunden. Auch Wanderweber sind mit derartig bereiteten Webstühlen in der Lage, an jedem beliebigen Ort schnell das Weben aufzunehmen. Soll das neue Gewebe breiter sein als das vorhergegangene, d. h. sind zu wenige alte Kettfäden vorhanden, so müssen weitere in die Schäfte eingehängt werden. In diesem Fall werden zunächst kurze Fäden durch den Kamm gefädelt, auf dem Zeugbaum festgeklemmt und an die Kettfäden geknotet. Um die zusätzlichen Kettfäden werden daraufhin Garnschlingen (Litzen) gelegt, diese verknotet und später seitlich auf die Schaftstäbe gereiht. Der Weber benutzt hierzu als besonderes Werkzeug ein Rundholz zum Aufreihen der Schlingen, sowie ein Kantholz, das als Lehre für die richtige Litzenlänge dient. Man kann auch die Kettfäden am Rundholz in fertige Litzen einfädeln. Beide Methoden eignen sich auch dazu, die gesamte Kette aufzuziehen, was bei neuen Webgeräten immer notwendig ist.¹⁸ In diesem Fall dauert die Zubereitung der Kette für ein etwa 60 cm breites Gewebe einen vollen Tag. Einer der Querstäbe, der die Kettfäden während des Aufziehens der Kette in zwei Gruppen teilte, wird als *Trennstab* (22) (Ko *rada*, G *raditako*) etwa 30 cm hinter den Schäften angeordnet, gelegentlich wird er in Gabelstöcken gehalten.

Ist alles vorbereitet, setzt sich der Weber mit den Füßen in der Grube vor den Zeugbaum, um seine Zehen schlingt er die Zugschnüre der Schäfte und zieht diese abwechselnd herab. (Dabei bewegt sich jeweils der nicht getretene Schaft nach oben, da beide Schäfte über die Waage miteinander verbunden sind.) Durch das Fach, das sich zwischen den mittels der Schäfte angehobenen bzw. abgesenkten

17 Um widerstandsfähige Kettfäden zu erhalten, werden häufig zwei oder mehr Fäden zusammengefaßt (vgl. unten bei »Ripsgewebe«). Die Kettfadendichte bleibt über die Warenbreite gleich.

18 Bieber (I/1920: 423) berichtet aus Kaffa von einer anderen Methode, nämlich dem »Aufbäumen« und anschließenden »Aufziehen«. Dabei werden zuerst die Kettfäden auf den Zeugbaum gewickelt, die freien Enden durch Kamm und Litzen gefädelt und unter Abwickeln vom Zeugbaum auf den Spannpflock gezogen.

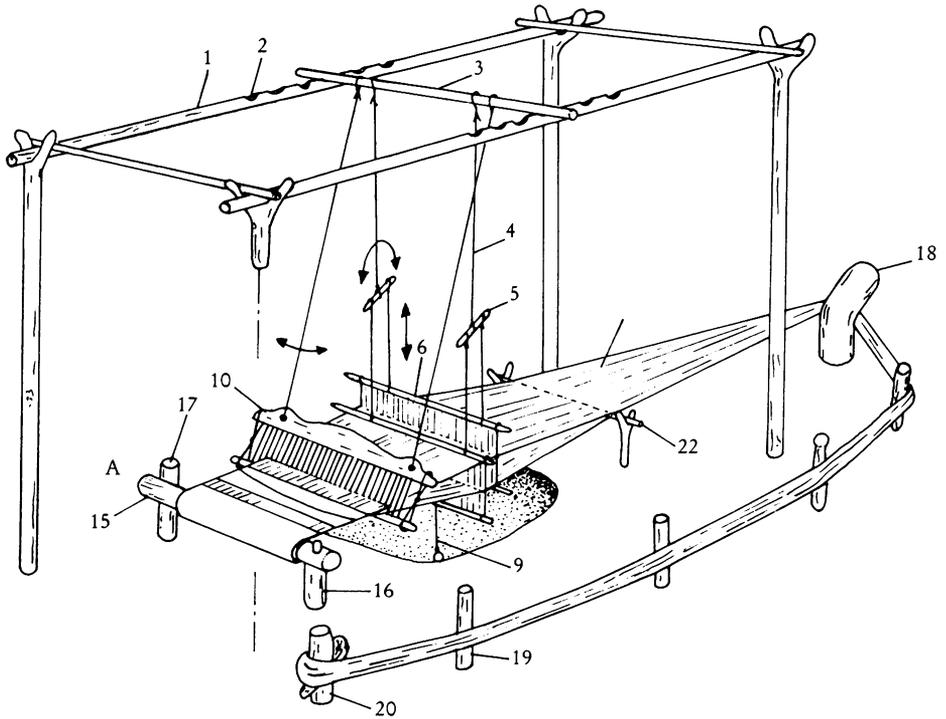
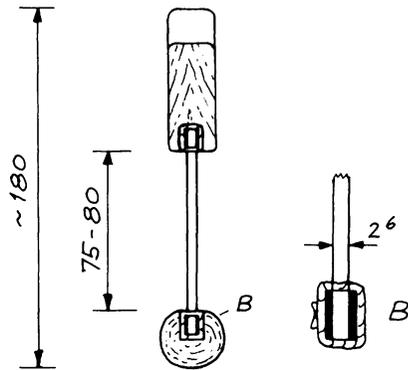
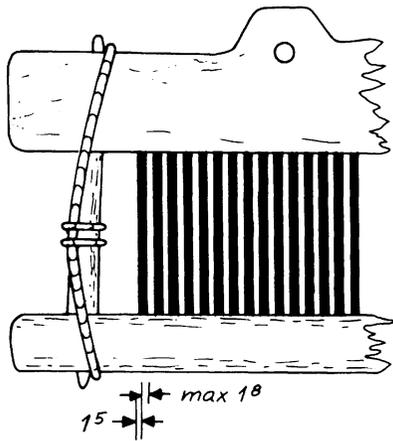
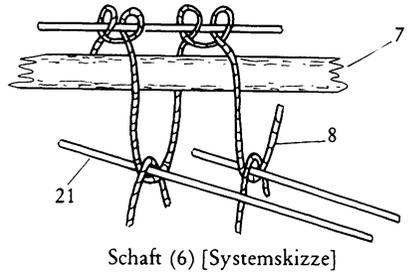
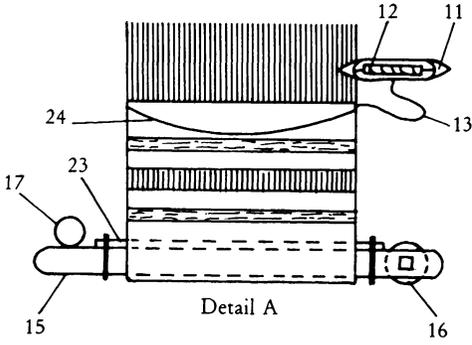


Abb. 6: Webstuhl

Ein Gestell aus Pfosten und den sie verbindenden Längs- und Querbalken (1) trägt die in Kerben (2) verstellbare Aufhängertraverse (3). An ihr hängt an Schnüren (4) das Webgeschirr. Letzteres besteht aus dem Weberkamm (10) und den Schäften (6). Die beiden Schäfte sind über bewegliche Waagen (5) miteinander verbunden. Ein Schaft besteht aus zwei Schaftstäben (7), zwischen die Litzten (8) aus Garn zur Führung der Kettfäden (21) gespannt sind. Die Schäfte werden alternierend über Zugschnüre (9) bedient. Von dem Weberschiffchen (11) mit der Spule (12) läuft durch das Schützenauge (14) der Schußfaden (13). Das Gewebe wird laufend auf dem Zeugbaum (15) [mit Klemmstab (23)] gerollt. Der Zeugbaum ist durch die Pfosten (16 und 17) arretiert. Die Kettfäden (21) sind durch den Trennstab (22) geteilt und laufen über Schleifbäume (18 und 19) zum Spannpfahl (20). Der Stoffspanner (24) sorgt für ein gleichmäßiges Gewebe.



0 5 10 cm
Kamm (10)

Kettfäden bildet, wirft er das Weberschiffchen mit dem Schußfaden von der einen in die andere Hand. (Vorher hat er den Anfang des Schußfadens an der Kette verknötet.) Nach jedem eingetragenen Schußfaden schlägt er mit der freien Hand den Weberkamm einmal leicht und nach etwa fünf oder sechs Fäden mehrmals kräftig gegen das Gewebe und schiebt, wenn ein Stück seiner Stoffbahn gewebt ist, das Geschirr weiter nach vorne (d. h. von sich weg), oder er versetzt die Aufhänge-traverse. Von Zeit zu Zeit muß er eine neue Webspule in das Weberschiffchen einsetzen und die Webe auf den Zeugbaum wickeln. Dazu lockert er das um den Spannpfahl gewundene Ende der Kette, entfernt den Stoffspanner (24), hebt den Zeugbaum aus der Verankerung und wickelt unter gleichzeitigem Nachlassen der Kette das Gewebe darauf. Anschließend arretiert er den Zeugbaum wieder, und zwar auf der rechten Seite zuerst. Dann spannt er die Kette mit dem Spannpfahl, hebt den Zeugbaum hinter die zweite Verankerung und setzt den Stoffspanner (*Ko pinkoota*, *G pinkoota*, *Bu t'agaaga*) an den Webanfang. Der Stoffspanner ist ein etwa 1 cm breiter, dünner und biegsamer Bambusstreifen, dessen feine Spitzen am Stoffrand eingehakt werden. Die erzeugte Spannung verhindert Faltenbildung und bewirkt die gleichmäßige Breite der Stoffbahn. Nach einer gewebten Stofflänge von etwa 5 cm wird der Stoffspanner wieder an den Webanfang versetzt. Mit einem Meßstab von Ellenlänge (*Ko dura*, *G durgo*) markiert und mißt der Weber die Länge seiner Stoffbahn. Gewöhnlich webt er zwei Bahnen hintereinander (Abb. 6, Detail A). Gegen Ende des Webvorgangs, wenn die Kettfäden nahezu verarbeitet sind, teilt er sie hinter den Schäften in etwa acht Bündel auf, bindet Schnüre daran und verspannt diese. Ist die Webe fertig, werden mit den verbleibenden Enden der Kette, wie geschildert, Kamm und Schäfte gegenseitig verknötet. Das von den Kettfäden abgetrennte Gewebe wird zuletzt vom Zeugbaum abgewickelt. Ein geübter Weber webt mit einem vollen Weberschiffchen in fünf Minuten knappe 10 cm einer einfarbigen Stoffbahn. Diese Zeitspanne verlängert sich allerdings, wenn handversponnene Kettfäden verwendet werden; sie reißen oft und müssen dann ausgewechselt oder verknötet werden, was eine oder mehrere Minuten in Anspruch nimmt.

Das auf dem Doppelschaft-Trittwebstuhl erzeugte Gewebe weist als Grundbindung eine *Leinwandbindung* auf, die durch einfache Verkreuzung von Kett- und Schußfäden erzielt wird. In alternierender Reihenfolge geht der einfach eingetragene Schußfaden über den Kettfaden hinweg unter dem nächsten hindurch und kommt bei dem folgenden wieder obenauf zu liegen usw.¹⁹

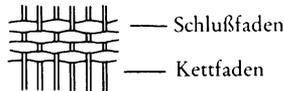
Bei den meisten Geweben der Burji-Konso-Gruppe handelt es sich jedoch um den sogenannten *Rips*, ein Gewebe, dessen Bindungstechnik unmittelbar aus der Leinwandbindung abgeleitet ist. Ripsgewebe sind Gewebe, die entweder durch verschieden starke Garne oder durch Zusammenfassung mehrerer Fäden entstehen. Um widerstandsfähige Kettfäden zu erhalten, werden gerne (besonders bei Industriegarnen) jeweils zwei oder mehrere Kettfäden zusammengefaßt, was im

19 Die Leinwandbindung ist »zweibindig«. Ihr »Rapport« umfaßt zwei Kett- und zwei Schußfäden (siehe Bühler und Oppenheim 1948: 180). Unter Rapport versteht man die regelmäßige Wiederkehr derselben Bindungsart.

fertigen Gewebe nur bei genauer Betrachtung erkennbar ist. Als Musterring und zur Verstärkung am Rand werden dagegen bis zu acht Kettfäden zusammengefaßt. Beim Weben entstehen dann »Längsrippen«. Üblicherweise liegen drei bis vier solcher Rippen (Ko *darsa*) im Abstand von jeweils etwa 3 mm nebeneinander. Werden, wie heute fast ausschließlich, industriell hergestellte, dünne, glatte Kettfäden zusammen mit handversponnenen, dicken, meist etwas flauschigen Schußfäden verwendet, so entsteht ein für die Konso-Gruppe typischer »Schußrips«, bei dem im wesentlichen nur die in Schußrichtung liegenden handversponnenen Fäden sichtbar sind.²⁰

Farbige Musterungen weisen traditionell besonders die Stoffe für Töterhosen auf. Hierfür kommen verschiedenfarbige schmale Streifen, Stäbchenmuster oder gemischtfarbige Streifen (z. B. schwarz und gelb) in Frage. Maßgeblich für die Musterung ist die Verwendung farbiger Schußfäden. Bunte Kettfäden sind mir nicht aufgefallen. Für jede Farbe benutzt der Weber ein eigenes Weberschiffchen. Beim Stäbchenmuster wird z. B. mit zwei Schiffchen gearbeitet. Durch einen spezifischen Tritt- und Schußrhythmus kommt im Bindungsrapport auf jeden Kettfaden immer die gleiche Farbe, d. h. es liegen im fertigen Muster »Stäbchen« verschiedener Farben (z. B. schwarz und rot) alternierend nebeneinander.²¹ Bei gemischtfarbigen Streifen alternieren die Farben in Längs- wie in Querrichtung. Auch hier sind wieder nur zwei Farben üblich (z. B. rot auf den Kettfäden 1, 3, 5 etc., gelb auf 2, 4, 6 etc., in der nächsten Reihe rot auf 2, 4, 6 etc. und gelb auf 1, 3, 5 etc.).²²

20 Bei Schußrips ist die Schußdichte höher als die Kettdichte.



21 Der Weber benutzt beispielsweise ein mit schwarzem und ein mit rotem Garn gefülltes Weberschiffchen. Bei diesem Vorgang wird das von rechts nach links geworfene »rote« Weberschiffchen, nachdem es einmal um den äußersten Kettfaden geschlungen wurde, sofort (und zwar bei gleicher Stellung der Schäfte) wieder in seine Ausgangsposition zurückgeworfen. Erst für den Durchschuß des zweiten, schwarzen Schußfadens wird die Stellung der Schäfte verändert, wobei auch sie beim Vor- und Zurückwerfen des Weberschiffchens in gleicher Position bleiben. Die zuletzt eingetragenen schwarzen Schußfäden schlägt der Weber mit seinem Weberkamm mehrmals fest an, so daß sie, sich über die freien Kettfäden schiebend, auf gleicher Höhe wie die zuerst eingetragenen roten Schußfäden zu liegen kommen. In Webrichtung gesehen, kommt ein roter Schußfaden jeweils neben einem roten und entsprechend ein schwarzer neben einem schwarzen zu liegen, d. h. im Bindungsrapport kommt auf jeden Kettfaden nur jeweils eine Farbe.

22 Wiederum sind zwei Weberschiffchen notwendig. Zunächst wird der Weber das mit rotem Garn gefüllte Weberschiffchen von rechts nach links werfen, es mit der anderen freien Hand auffangen, um dann nach Bildung eines neuen Faches sein zweites »gelbes« Weberschiffchen von links nach rechts in Gegenrichtung zu führen. Bei wiederum geändertem Fach wird darauf das erste ebenso wie das zweite von links nach rechts in die jeweilige Ausgangsposition zurückgeworfen. Diese Musterungsart wird auch »Streifenmuster« genannt.

4.3 Weberprodukte

Textilien gehören zu den kostspieligsten beweglichen Gütern. Schon allein deshalb sind sie allgemein geschätzt. Neben ihrer Funktion als schützende und wärmende Kleidungsstücke befriedigen sie wie andernorts auch ein Schmuckbedürfnis, das allerdings bei der etwas nachlässig behandelten Alltagskleidung eine untergeordnete Rolle zu spielen scheint. Zerrissene Arbeitskleidung gilt z. B. nicht als entwürdigend. Die Baumwollstoffe sind im Gegensatz zur alten Lederkleidung nur selten verziert, doch lassen sich etwa an den Gürteln Schmuckstücke wie Ringe, Patronenhülsen und dergleichen mehr anbringen, bei den Frauen über die ganze Länge der Röcke herabfallend. Für Marktbesuche setzten sich bei den Frauen T-Shirts, Pullover, Blusen und Kleider aus Chemie-Fasern allgemein durch, während im eigenen Wohngebiet bei festlichen Anlässen auch in der Öffentlichkeit einheimische Stoffe nach wie vor überwiegen. Die traditionelle Töterhose der Männer läßt sich überhaupt nicht durch Fertigwaren ersetzen. Gute Kleidung und Holztruhen voller Umhängtücher und Decken gelten als Gradmesser für Reichtum und Wohlstand. Solche Truhen stellt man an der Hauswand auf, am liebsten in einem besonderen Gästehaus, ein Luxus allerdings, den sich nur wenige leisten können. Früher benutzte man statt der Holztruhen große Tonkrüge, die im Haus an der Wand lehnten. Als Ausdruck gegenseitiger Wertschätzung schenken sich Eheleute – seltener auch befreundete Paare – Kleidungsstücke. Eine verheiratete Frau behält aber noch ein gewisses Verfügungsrecht über Kleidung, die sie ihrem Mann geschenkt hat. Er soll sie nur in ihrem Gehöft oder in ihrer Umgebung tragen. Es wird von einem Mann erzählt mit zwei Frauen, die sich nicht besonders gut leiden können. Will der Mann nun vom Gehöft seiner einen Frau zu dem seiner anderen Frau, so kann er nur im Dunkeln gehen, weil ihm seine Frauen, wenn er ihre Häuser verläßt, jeweils »ihre« Kleider abnehmen. Eigene kann er auch nicht anziehen, da die Frauen deren Herkunft mißtrauen.

Das Warenangebot der Weber ist durchaus ansehnlich, wenn auch weniger vielfältig als das anderer Handwerker. An der Spitze stehen Stoffbahnen zwischen 60 und 70 cm Breite, die auf unterschiedliche Weise vernäht als Kleidungsstücke oder Schlafdecken Verwendung finden. In Konso, Diraša und Burji waren sie bereits lange vor der Jahrhundertwende gebräuchlich. Ursprünglich gänzlich ungefärbt, kamen später Stoffbahnen mit in Naturfarben gefärbten Randstreifen auf, die heute nahezu ausschließlich aus farbigen Industriegarnen (*Ko rufta*) gewebt werden. Lediglich einige Produkte wie Bestattungs- und Kopftücher sowie bestimmte Hosenstoffe weisen farbige Streifenmuster auf. Sonst war die einzige Verzierung der weißen Stoffe der parallel zur Webkante verlaufende Rips, der wiederum, soweit ich beobachten konnte, bei Hosenstoffen nicht vorkommt. Die heutigen Gewebe sind farbenfroher, wenn auch naturbelassene Baumwolle weiterhin bestimmend ist. Beliebt sind Varianten von Quer- und Längsripsmusterungen. Besonders die Konso-Weber zeichnen sich in Farbgebung und Musterung durch Phantasie und Experimentierfreude aus.

Die im folgenden an erster Stelle angeführten Baumwolltücher (*Ko yağita*, *Bu koto* und *kurinyee*) dienen sowohl als togaartige Umhängtücher wie als Schlafdek-

ken. Ihr Gewicht liegt zwischen 280 und 380 g je Quadratmeter. Ursprünglich am häufigsten und heute noch durchaus üblich ist ein aus zwei breiten dicken Stoffbahnen an den Webkanten zusammengenähtes Tuch, das fertig etwa 1,30–1,50×2,50 m mißt. Schuß- und Kettfäden sind bei diesem in Konso *halba*, in Gollango *gališko* genannten Tuch aus handversponnener Baumwolle. Die billigsten waren schon ab 8 Birr (1974) auf den Märkten zu erhalten. Um diese Tücher für den Verkauf ansehnlicher zu machen und zugleich dem Gewebe eine größere Dichte und Festigkeit zu verleihen, werden sie mit weißem Gesteinsmehl bestreut und dieses mit Holzkeulen in das Gewebe eingeschlagen. Das Gesteinsmehl gewinnt man durch Zerreiben weicher, bröckeliger, kaolinhaltiger Gesteine. Eine Zeitlang behalten derartig präparierte Tücher eine leuchtend weiße Farbe, die aber später beim Waschen verloren geht; nach mehrmaligem Waschen sind die Stoffe eher grau-braun als weiß, da das zum Waschen benutzte Wasser meistens mit Schwebestoffen angereichert ist. Deshalb finden die Konso-Frauen ihre früheren Lederröcke auch wesentlich hübscher. Das Einschlagen von Gesteinsmehl wird gelegentlich auch bei anderen Textilien angewendet. Die schwerere Ausführung des genannten Tuches war das *kōrita* der Konso (Di *kooret*), ein aus der doppelten oder vierfachen *halba*-Länge zusammengenähtes Umhängetuch. Es entspricht etwa der schweren Ausführung des heute im gesamten Süden unter der Bezeichnung *bullukko* (bzw. den hiervon abgeleiteten Formen wie *Ko pullukkoota*, *Du bollukko*) verbreiteten Typs, der aus vier Webbahnen von jeweils 74 bis 80 cm Breite und 5 m Länge zusammengenäht ist. (Manchmal sind die Stoffbahnen sogar 10 m lang).²³ Üblich ist es, über die ganze Webbreite Kettfäden aus Industriegarnen doppelt zu nehmen und für den Schuß feine handversponnene Garne zu verwenden (statt der doppelten Kettfäden kommen auch dickere Garne vor). Beide Enden sind mit eingewebten, 2–4 cm breiten, roten oder schwarzen Streifen verziert. Die *bullukko* aus Konso sind wegen ihres dichten Gewebes weit über Konso hinaus geschätzt. (Die Kettfadendichte liegt bei 30–100 Fäden je 10 cm). Ein *bullukko* ist nicht nur Umhängetuch und Schlafdecke für kühle Tage, in ihm werden auch die Toten zur letzten Ruhe gebettet. (Die Leichentücher sind wesentlich weniger dicht gewebt als die übrigen Textilien.) 1973/74 kosteten *bullukko* zwischen 22 und 35 Birr, 1981 nicht unter 40 Birr, während für besonders qualitätvolle Stoffe bis zu 80 Birr bezahlt wurden. Ein *bullukko* von 1,46 m Breite und 4,50 m Länge und einem Gewicht von 3,5 kg kostete 1973 in Gidole 25 Birr.

Vornehmlich als Zudecken Verwendung finden aus schmalen (d. h. etwa 50 cm breiten) Stoffstreifen zusammengenähte Baumwolltücher, bei denen Schuß und Kette aus einheimischem Material sind. Es werden zwei Größen unterschieden.

23 Man geht dabei wie folgt vor: die Stoffbahnen werden der Länge nach aufeinandergelegt und dann einmal, d. h. auf 2,5 m beim kleinen bzw. 5 m beim großen Typ, zusammengefaltet. Es liegen nun vier Stoffbahnen übereinander, die an der Längskante zusammengenäht werden. Die Querfalte (an der Schmalseite) wird anschließend aufgeschnitten. Meist ist an dieser Stelle für einige Zentimeter kein Schußfaden anbracht. Man muß also lediglich die Kettfäden durchtrennen und das Ganze auseinanderfalten (vgl. auch Biber 1/1920: 283 ff., Abb. 109–111). Bei der leichteren Ausführung, die z. B. in Burji häufig gewebt wird, sind vier Bahnen von 65×240 cm zusammengenäht. Ein solcher *bullukko* hat ein Gewicht von 2 kg.

Die kleine *laamaa* (Ko) (*G lamgo*) aus drei 50 cm breiten und 2,5 m langen Bahnen, die nebeneinander (nicht aufeinander) liegend, jeweils an den Webkanten vernäht sind, sowie deren größeres Pendant, die *kuta* (Ko), die doppelt so ' [REDACTED]
Ausgebreitet ist diese Decke 1,50 m breit und 5 m lang, so daß eine ganze [REDACTED]
bequem darunter Platz finden kann.

Von den Abmessungen des nordäthiopischen *nätäla* bzw. *gabi* beeinfl 1,20–1,40 m breite und 2 m lange Umhängetücher (Ko *natalla lelašo*, *lilaša*, Bu *derbaata bullukko*) aus zwei längs aneinander genähten Stoffbah ausschließlicher Verwendung von Industriegarnen für die Kette variiert d der Schußfäden von Stück zu Stück beträchtlich. Es sind recht dünne Sto auch solche von *bullukko*-Qualität auf dem Markt, mit Kettfädendich 60–100 Fäden je 10 cm Breite (Preis 1973/74 des leichteren, dem *nätäla* chende Typs = 5 Birr, des schwereren, dem *gabi* entsprechenden = etwa 1

Das Männerhüfttuch (Ko *gudğubalo*, Bu *felo*, *G barante*), oft nur 40 und 0,80 m bis 1 m lang, wird im Hochland kaum noch getragen, im Tiefla man es noch häufiger, besonders in Tsamakko (Preis 1973/74 bis zu 1 Birr). trugen 1956 die unbeschnittenen Knaben 60 cm breite Exemplare. Neben Tüchern aus ungebleichter Baumwolle kannten die dullay-sprachigen [REDACTED] solche mit Ripsmusterung, farbigen Randstreifen und bis zu 30 cm langen, zu Zöpfchen verflochtenen Kettfäden (*gunfate*). Jensen (1936: 369, 371, Abb. 114) bildet ein reich verziertes Hüfttuch (*takita*) der Konso ab, das beim wichtigsten Fest der Gada-Gruppen (*killoota*) um die Lenden geschlagen wurde. Es waren schwarze Ornamente eingewebt (Nowack 1954: 50), und an den Breitseiten hatte man die Kettfäden zu Zöpfchen verflochten. In Burji tragen Männer *derbata*-Umhangtücher mit breiten roten und schwarzen Randstreifen als Festtagskleidung. Ein begrenzter Personenkreis trägt bei bestimmten Anlässen *mula*-Umhänge, mit breiten schwarzen Randstreifen oder schwarz-weiß-rot gestreifte *gilangile*-Tücher.²⁵ Baumwollene Kopftücher mit breiten, durch bunte Schußfäden erzielte Farbstreifen waren ehemals nur besonderen Würdenträgern wie z. B. den *hayyo* vorbehalten. In Diraša trugen sie auch die Hawda und zwar in den Farben schwarz, weiß und rot. Heutzutage ist ihr Gebrauch allgemeiner, aber ausschließlich auf Männer beschränkt.

Die gegenwärtig übliche Frauenkleidung in der Burji-Konso-Gruppe besteht aus einem einfachen Wickelrock mit oder ohne beliebiger Oberkleidung. Die hierfür verwendeten unverzierten Stoffstreifen haben die gleiche Bezeichnung wie die Männerhüfttücher, sind aber mit 60 cm Breite und mindestens 1 m Länge etwas größer (Preis 1973/74: 1–2 Birr). In Konso ist daneben noch ein zweiteiliger Rock im Schnitt der einstigen Lederkleidung gebräuchlich (vgl. hier Lederkleidung).

24 Die gleichen Stoffe sind auch in der alten Länge von 2,40–2,50 m erhältlich.

25 »Die *mula*-Umhänge stehen als Staatsgewand nur einem *woma*, einem *daima* und einem *gani*-Priester zu. Die *gilangile*-Tücher wurden in Form eines Lendentuches allein von den Initianten am Beschneidungsfeste getragen oder zu Hosen verarbeitet, die nur von Menschentöttern, Großwildjägern und bestimmten Würdenträgern (*woma*, *daina*, *djelaba*, *gana*, *pizē-maga*, *maša* und *bitanič*) angelegt werden durften« (Straube Ms., 1974, Kap. 16 [über Handwerk]). 1974 wurden *gilangile*-Tücher von Würdenträgern auch als Umhang angelegt (Foto: H. Straube).

Auch die in den fünfziger Jahren in Burji getragene Lederkleidung war etwas differenzierter.²⁶

Aus besonders zu diesem Zweck gewebten Stoffbahnen werden knielange, relativ weite Hosen angefertigt, bei denen zwischen die beiden Beinteile ein großer rechteckiger bis quadratischer Zwickel aus der gleichen Stoffbahn eingesetzt ist. Die Alltagshose (*Ko komfa*, *Bu gongfa*) ist einfarbig weiß, aus etwa 45 cm breitem Stoff. Das Tragen bunter Hosen ist nur Töttern bzw. besonderen Würdenträgern vorbehalten. Die Töterhose (*Ko parrittee*) ist gegenwärtig rot, gelb, schwarz und weiß gestreift, doch setzt sich blau (die alte Farbe?) zunehmend durch.²⁷ Neben der *parrittee* unterscheidet man entsprechend ihrer Musterung in Konso noch zwischen *ondolada* und *badoda*. Die Hawda von Diraša webten gestreifte Hosen, die nur sie tragen durften, und zwar wieder in den Farben schwarz, weiß, rot, die wir vom Kopftuch kennen. Bisweilen ließen sie die Kettfäden 25 bis 30 cm herausstehen und verflochten sie zu schmalen Zöpfen. Die bei zahlreichen Ethnien Südäthiopiens verbreitete baumwollene Kniehose und ihre Nutzung zur Kennzeichnung des sozialen Ranges ihres Trägers gehört zweifellos den älteren Kulturmerkmalen dieses Raumes an (vgl. u. a. Kaffa: Bieber I/1920: 276ff.; Dorze: Straube 1963: 178).

Wenn man heute in Konso die Männer noch fast ausnahmslos mit Baumwollhosen bekleidet sieht, darf das nicht darüber hinwegtäuschen, daß deren Produktion rückläufig ist und außerhalb Konso sich schon längst Hosenstoffe aus Industriegarnen durchgesetzt haben. (Preise in Konso 1973/74: einfache, ungemusterte Hose etwa 1,50 Birr; *parrittee* 6–7 Birr.)

Eine wahrscheinlich jüngere Erscheinung sind Hemden (*Bu k'olo*). Die Stoffe, aus denen sie geschneidert sind, weisen die gleichen Abmessungen wie jene für Hosen auf. Zwei Stoffbahnen werden aufeinandergelegt und an den Webkanten bis auf die Armlöcher zugenäht. Häufig setzt man kleine, etwa 5 cm lange Ärmel an

26 Straube (Ms., 1974, Kap. 16): »Die Mädchen legen ein Umhangtuch (*dalisa*) an, das in der Hüfte mit einem Perलगürtel (*kabinka mayi*) so gerafft wird, daß man den Oberteil des Tuches über den Rücken hochziehen kann. Während der Arbeit läßt man den Rückenteil herunterfallen. Der Gürtel besteht aus 8 parallelen Reihen roter, weißer und blauer Perlen mit dazwischengesetzten Elfenbeinstäbchen. Das Gewand der verheirateten Frauen besteht aus einem großen Umhangtuch, das aber im Schnitt von dem der jungen Mädchen abweicht. Der Oberteil läuft in zwei Stoffbahnen aus, die kreuzweise über die Brust geworfen werden.« Ähnliche Bekleidung kommt auch im Gardulla-Dobase-Gebirge vor. Die Tücher sind an der Taille gegürtet und auf einer Schulter, meist der rechten, verknötet. Brusttücher, in den Abmessungen der Hüfttücher, werden ebenfalls über einer Schulter geknüpft.

27 Ein in Gollango von einem Konso-Weber hergestellter *parrittee*-Stoff mit alternierenden Streifen ist 1,80 m lang und 56 cm breit. Die Schnittstellen für Beinteile und Zwickel sind durch einmal durchgeschossene rote Farbstreifen markiert. Die Beinteile sind je 63 cm groß. Bei ihnen folgen aufeinander ein roter Randstreifen (3 mm), ein weißer Streifen (44 mm), dann schwarz (3 mm), rot (2 mm), wieder schwarz (1,5 mm), schwarz-weiß gemischt (17 mm), schwarz (1,5 mm), rot (2 mm), schwarz (1,5 mm), schwarz-weiß gemischt (17 mm), schwarz (1,5 mm), rot (2 mm), schwarz (3 mm), weiß (30 mm), schwarz (5 mm), weiß (1 mm), schwarz-rotes Stäbchenmuster (6 mm), weiß (1 mm), schwarz (5 mm), weiß (30 mm). In gleichen Abständen folgen drei Streifen mit schwarz-weiß eingefärbten Stäbchenmustern, breiten Mischstreifen usw. Der Zwickel ist 54 cm lang. Bei seiner Musterung folgen auf jeweils 35 mm weißer Baumwolle mit 3 mm breiten roten Streifen eingefärbte, schwarz-weiße Stäbchenmuster.

und schneidet die vordere Stoffbahn von oben längs der Mittellinie ein (Kopfschlitz); umgenähte Säume verhindern ein Ausfransen. Solche Hemden, oft mit Farbstreifen in Brusthöhe verziert, werden hauptsächlich von den Männern getragen. 1981 waren sie nur noch selten zu sehen.

4.4 Produktion und Distribution

Bei keinem der traditionellen Handwerke treten derartige Extreme in der Produktion und Distribution in Erscheinung wie bei der Weberei. Einerseits gibt es Weber, die nur für den Eigenbedarf arbeiten, andererseits solche, deren Produktion weit über die Stammesgrenzen hinaus verhandelt wird. Textilien der Konso sind für die dortigen Bewohner sowohl Gebrauchsgegenstände des täglichen Lebens als auch Fernhandelsware. Von den Webern abgesehen gibt es keine Handwerker, die nur für den Eigenbedarf arbeiten, auch gelangen andere Handelsprodukte als Webwaren nur in Ausnahmefällen über die Grenzen der Burji-Konso-Gruppe hinaus. Diese Verhältnisse bestanden prinzipiell schon vor der amharischen Okkupation, waren aber später wie andere Kulturelemente Veränderungen unterworfen. Auf die historische Entwicklung der Weberei wird im folgenden Abschnitt eingegangen. Vorgreifend ist hier zu vermerken, daß eine der wichtigsten Umwälzungen in diesem Jahrhundert die Ausweitung der traditionell institutionalisierten Handwerkerschicht war. Bauern wendeten sich in größerem Maße der Weberei zu. Einige von ihnen leben heute wie die Hawdo überwiegend von ihrem Handwerk. Auf die Distribution bezogen unterscheiden sie sich nicht von den Hawdo, sofern sie wie die Hawdo-Weber über den Eigenbedarf hinaus arbeiten. Ein erheblicher Teil der Textilien in Konso und in Teilen von Diraša wird aber lediglich für den Eigenbedarf angefertigt, läuft also nicht über einen Markt.

Die Weberei als Nebenbeschäftigung zu betreiben ist – nachdem die gesellschaftlichen Voraussetzungen geschaffen waren – vom technischen Standpunkt her gesehen problemlos. Da es sich bei der angewendeten Methode um einen teilweise mechanisierten Vorgang handelt, ist die Weberei bis auf die Installation des Webstuhls und das Aufbäumen der Kettfäden auch einfach erlernbar. Ein erfahrener Weber kann z. B. einem ungeübten Neuling den gesamten Webstuhl herrichten und dann dem Anfänger das eigentliche Weben überlassen. Doch eignet sich das Weben auch aus weit gewichtigeren Gründen als Nebenbeschäftigung. Im Gegensatz zu anderen Handwerken ist es nämlich nicht an vorgegebene, genau einzuhalten- de Arbeitsrhythmen oder technologisch bedingte Zeitabläufe gebunden. Ein Weber kann vielmehr jederzeit mit der Arbeit beginnen und, was noch entscheidender ist, während eines jeden beliebigen Arbeitsschrittes die Arbeit ohne Schaden für das Produkt unterbrechen. Das ist bei keinem anderen Hawdo-Handwerk möglich; weder beim Schmieden noch beim Töpfern oder bei der Lederbearbeitung. Der Spielraum in der Produktion ist entsprechend groß. Der eine sitzt täglich von früh bis spät am Webstuhl, ein anderer webt nur einmal im Jahr einen *bollukke*. (Statistische Erhebungen bieten allein schon aus diesem Grund für die Untersuchung der Weberei dieses Gebietes keine Hilfe.) Da das Weben körperlich weniger

anstrengend ist als die Landwirtschaft oder das Schmieden, beschäftigen sich alte Bauern und Handwerker gerne damit. Es wurde darauf hingewiesen, daß die Produkte für den Eigenbedarf nicht in die weitere Distribution eingehen. Allerdings ist der Begriff »Eigenbedarf« seinerseits nicht scharf abgrenzbar. Ein alter Mann webt vielleicht für seine Kinder und Enkelkinder und eventuell nicht nur für die der väterlichen Linie, denn als »Mutterbruder« trägt er auch für die weibliche Seite Verantwortung. Die von ihm Beschenkten werden sich dafür erkenntlich zeigen und ihn mit Nahrungsmitteln versorgen. Gelegentlich wird er auch einem Nachbarn, der ihm behilflich war, ein Tuch zukommen lassen. Auf diese Weise kann sein Verteilernetz recht umfangreich werden, namentlich, wenn ihn hin und wieder ein Nachbar um ein Gewebe bittet. Mit solchen Gefälligkeiten ist die Grenze zur Auftragsarbeit erreicht. Auftragsarbeit ist im Gegensatz zum Eigenbedarf (bzw. erweiterten Eigenbedarf) oder zur Gefälligkeitsarbeit dadurch gekennzeichnet, daß dem handwerklichen Produkt ein gesellschaftlich anerkanntes Äquivalent gegenübersteht. Auftragsarbeit nehmen alle Weber an, denen an einem zusätzlichen Verdienst gelegen ist. Es lassen sich jedoch drei Hauptkategorien unterscheiden: *Nebenerwerbsweber*, die Kunden beliefern, welche ihnen in der Regel gut bekannt sind, und als Extrem hiervon *hauptberufliche* Weber, deren Produkte als besonders qualitativvoll gelten. Schließlich können Aufträge zu *Wanderweberei* führen, sobald die Kunden weit entfernt wohnen. Es kommt vor, daß von Webern der beiden ersten Kategorien überhaupt keine Gewebe auf den Markt gelangen. Üblicherweise wird jedoch wie bei den anderen Handwerken je nach Bedarf für den Markt oder direkt für den Kunden produziert. Wenn der Auftraggeber selbst Baumwolle anbaut, stellt er bei Auftragsarbeit das Rohmaterial zur Verfügung.

Der überwiegende Teil der Weber ist bestrebt, am Heimatort sein Auskommen zu finden. Wirtschaftliche Notlage oder Streitigkeiten zwingen sie allerdings häufig zum Wegzug. Landlosen Hawdo gelingt dies leichter als Bauern. Bei den Hawdo ist die Hoffnung auf einen andernorts zu erwartenden höheren Gewinn häufig genug Anreiz zum Ortswechsel.²⁸ Falls es die wirtschaftliche Lage erlaubt, bleiben die meisten Weber eine Reihe von Jahren am gleichen Ort. Bei einem der Weber konnten wir den Übergang zur Wanderweberei miterleben. Seit etwa 15 Jahren in Gollango ansässig, bekam er häufig Aufträge auf dem von ihm besuchten Dobase-Markt. Meistens webte er zu Hause. Ab und zu, wenn es in Dobase mehr Arbeit gab und der Weg wegen der Regenzeit beschwerlich wurde, nahm er seine Utensilien, grub sich beim Kunden ein Loch und errichtete den Webstuhl darüber. Wurde die Arbeit in Gollango und Dobase knapp, zog er weiter, um anderswo Kunden zu suchen.

Die Mehrzahl der Wanderweber innerhalb der Burji-Konso-Gruppe stammt aus Konso. Ihr Aktionsgebiet geht jedoch über deren Grenzen hinaus. Jensen (Konso

28 Die Schwester eines Duro-Webers war in Gollango verheiratet. Sie erkannte den dortigen Bedarf und schickte ihrem Bruder entsprechende Informationen. Nachdem sie einige Zeit die Lage beobachtet hatte, kam ihr Bruder und ließ sich dort nieder.

Ms.) zufolge waren Wanderweber während seines ersten Aufenthalts 1934/35 eine Seltenheit. Später dagegen, d. h. zwischen 1951 und 1955, mußten zahlreiche Weber wegen der Konkurrenz ausländischer Textilien versuchen, andernorts ein Auskommen zu finden. »Sie seien in großer Zahl, besonders aus dem Dorfe Godja, außer Landes gegangen und hätten sich in Borana, Burdji und anderswo angesiedelt.« (ibid.)

Zwischen den Konso-Wanderwebern und den in ganz Südäthiopien bis Addis Ababa bekannten Dorze-Webern besteht ein erheblicher Unterschied. Der überwiegende Teil der Dorze-Weber nutzte die hohen Verdienstmöglichkeiten in den Amhara-Katamas und stellte sich auf feinere Gewebe um (wozu weitgehend Industriegarne Verwendung finden). In Addis Ababa arbeitet eine Reihe von Dorze-Weberkooperativen im Stile von Manufakturen (vgl. z. B. Tschakert 1975: 99, 101; Kap. II-3, III, IV). Konso-Weber sieht man hingegen nur selten für die Katamabevölkerung arbeiten. Sie bevorzugen es, unter den Autochthonen zu leben.

Der Kreis potentieller Kunden ist – Exporte zunächst nicht berücksichtigt – nahezu unmittelbar proportional zur Einwohnerzahl. Er ist damit nicht direkt identisch, weil kleinen Kindern meistens aus brauchbaren Resten ansonsten verschlissener Gewebe Kleidung zugeschnitten wird. Wieviel der einzelne erwirbt bzw. besitzt, richtet sich nach dessen Status und Wohnort. Die meisten Dullay-Männer tragen heutzutage Fabrikware (kurze Hosen, Hemd und T-Shirt). Bei Hosen ist die Konkurrenz der Industriewaren am erdrückendsten. Entsprechende Kleidungsgewohnheiten haben die einheimischen Frauen in den Katamas und bei Marktbesuchen. An den anderen Tagen bevorzugen die Frauen in den autochthonen Gebieten Baumwollröcke. Die Oberbekleidung Blusen, Pullover oder Hemden, traditionell ohnehin unüblich, besteht häufig aus importierter Ware. Alle Männer und die meisten Frauen besitzen aber zusätzlich baumwollene Umhangtücher bzw. Schlafdecken. Verstorbene werden immer in einem neuen Baumwollumhangtuch, meist einem *bollukko* bestattet. Todesfälle bieten den Webern, wie sie betonten, gute Verkaufschancen, denn auch mancher der Trauernden wird sich für die Trauerfeier ein neues Umhangtuch leisten. Der beste Kunde des Webers ist ein gutsituierter traditionsbewußter Bauer. Er wird für die ganze Palette des Angebots Interesse zeigen. Sein Bestreben geht sogar dahin, einige Artikel wie Hosen, Hemden und Schlafdecken in mehrfacher Ausführung zu besitzen. Karsten (1972: 114) gibt an, der »repräsentative Konso-Haushalt« besitze neun handgesponnene Webprodukte, deren Gesamtwert 49,30 (!) Birr betrage. Wie bei den anderen Handwerksprodukten wird der Bedarf außerdem durch den Verschleiß der Produkte bestimmt. Alltagshosen und Hemden halten selten länger als ein Jahr, während die nur zu festlichen Anlässen getragene Töterhose mehrere Jahre ansehnlich bleibt. Am haltbarsten sind die schweren *bollukko*. Nach sechs bis acht Jahren schneidet man zerschlissene Teile ab und verwertet die Reste anderweitig. Der Verschleiß an Kleidung ist, bedingt durch den Wechsel von Trocken- und Feuchtphasen, Staub, Gestrüpp etc., erstaunlich hoch. Ohne eine Möglichkeit des Wechsels hätten z. B. meine Jeans kaum ein Vierteljahr überdauert. Was die Haltbarkeit angeht, scheinen demnach die einheimischen Stoffe den Industrietextilien gleichwertig bis überlegen zu sein. Will ein Ehepaar mit drei halbwüchsigen

Kindern immer ansehnliche Kleidung benutzen, dann müßte es hierfür jährlich 50–60 Birr ausgeben (vgl. auch Karsten 1972: 115).²⁹

Die Produktion unterliegt gewissen saisonalen Schwankungen, die sich wie bei anderen Handwerken nach den Regen- und Trockenzeiten richten. In der Regenzeit sind alle Etanta mit der Landwirtschaft beschäftigt. Hier haben dann die Vollzeitweber gute Chancen, schwere, d. h. warme Umhangtücher zu verkaufen. Ein Teilzeitweber versucht gegen Ende der Trockenzeit möglichst viel zu weben, um zumindest anfangs von der günstigen Marktlage zu profitieren. Auf das ganze Gebiet bezogen wird aber während der Trockenzeit mehr produziert, da Weber ohne jegliche Landwirtschaft in der Minderheit sind. (Ein Weber z. B. erzählte, er habe lediglich einen kleinen Garten, besaß neben anderem aber immerhin etwa hundert ausgewachsene Kaffeesträucher.)

Das Arbeitsleben eines typischen Webers mit etwas Gartenland, wie man ihn im Dullay-Gebiet, in Duro und Diraša, seltener in Konso, antrifft, gestaltet sich etwa wie folgt: Mit kaum vier Jahren schon wird ein Junge, dessen Vater Weber ist, neben dem Webstuhl sitzen, seinem Vater zuschauen und beim Garnaufspulen helfen. Im Kindesalter geschieht dies mehr spielerisch, ohne jeden Zwang. Wird ein Junge etwa acht Jahre, sollte er spinnen können. Eine gewisse Arbeitsleistung wird nunmehr von ihm erwartet. (Um diese Zeit beginnen auch Kinder von Nachbarn oder Verwandten, deren Väter nicht weben, die aber das Handwerk erlernen möchten oder sollen, mit kleinen Hilfsdiensten.) Je nach Können läßt ihn der Weber ein begonnenes Stück weiterweben und korrigiert ihn nötigenfalls. Das erste Stück, das selbständig gewebt werden darf, ist oft der schmale *sabatta*-Gürtel zum Hochbinden des Frauenrockes. Erst wenn er mehrere davon gewebt hat, wagt er sich an größere Stücke. Heutzutage sind es meist die einfachen, für die *natalla* verwendeten Tuchbahnen. Viele Weber, vornehmlich Gelegenheitsweber, erreichen nur dieses Stadium der Fertigkeit. Das Weben der breiten, schweren *bol-lukko*-Bahnen oder der gemusterten Hosenstoffe erfordert noch weitere Übung.

Brüder weben anfangs auf dem Webstuhl ihres Vaters. Zur Hochzeit wird der Vater das schmale, seltener das breite Webgeschirr schenken. Der Webkamm, als wertvollster Teil, ist ausgesprochen haltbar. Bei guter Pflege und gelegentlicher Reparatur kann er zehn bis zwanzig Jahre lang brauchbar sein. Kamm und Schiffchen, gelegentlich auch die Lehre für die Litzen, werden meist gekauft. In Konso sind einige Holzhandwerker darauf spezialisiert. Ein Kamm kostet je nach Breite 4,50–6 Birr. Einige Weber fertigen den Kamm auch selber an. Die Schäfte werden ohnehin von den erfahrenen Webern zubereitet. Gewöhnlich besitzt ein Weber einen schmalen und einen breiten Kamm mit den entsprechenden Schäften und vier oder fünf Schiffchen.

Gute Marktlage vorausgesetzt, verbringt ein Weber während der Regenzeit gewöhnlich an vier Wochentagen den Vor- und Nachmittag am Webstuhl. Einen Tag ruht meist die Arbeit (in Katama-Nähe ist dies der Sonntag), an einem anderen Tag wird vormittags gewebt und nachmittags der nächstgelegene Markt besucht, an

29 Hier und bei den folgenden Angaben dieses Abschnittes ist das Preisniveau von 1974 zugrundegelegt, um einen besseren Vergleich mit Karstens (1972) Angaben zu ermöglichen.

einem weiteren Tag der Woche geht man zu einem der entfernteren Märkte der Nachbar-Ethnien; von Duro aus etwa nach Gawwada, Gollango oder Kolme.³⁰ Wöchentlich lassen sich bei diesem Rhythmus vier *natalla* (Ko *natalla lelašo*) herstellen. Die reine Webzeit beträgt je *natalla* 4½ bis 6 Stunden. Den Rest der Zeit nimmt die Vorbereitung der Kette in Anspruch. Für einen gemusterten Hosenstoff von 180 cm Länge, wie er im vorigen Abschnitt beschrieben wurde, benötigte ein Weber etwa 6 Stunden für das Aufbäumen der Kette und fast 12 Stunden zum Weben, also insgesamt mindestens 3 Tage. An einem *bollukko* webte er etwa 1½ Wochen. Ähnliche Arbeitszeiten ermittelte auch Olmstead (1973: Kap. IV) 1973 im Gamo-Hochland. In Konso liegt die Produktion wegen längerer Arbeitszeiten etwas höher. Feste Arbeitszeiten halten die wenigsten Weber ein. Sie arbeiten bewußt an einem Tag mehr und an einem anderen Tag weniger. Während der Regenzeiten sind drei *natalla* je Woche ein günstiger Durchschnitt. Ihre Waren bringen die Weber des Dullay-Gebietes selbst auf den Markt und verkaufen sie dort auch selbst an die Verbraucher. Wir haben nie Frauen fertige Webwaren verkaufen sehen. Händler, die einheimische Textilien aufkaufen, lassen sich im Gegensatz zu Konso und Burji auf diesen Märkten nicht blicken. Sofern das Rohmaterial nicht vom Kunden gestellt wird, kaufen die Weber meist fertige Baumwollknäuel. In Konso dominiert die Baumwolle nach ihrer Ernte die Märkte. Zum größten Teil wird sie von Konso-Leuten aufgekauft, entkernt und versponnen. In dieser Form gelangt sie dann in den weiteren Handel. Auf den Burji-Markt Sego kamen regelmäßig Konso-Männer aus Idigle mit Baumwollgarnen. Auch Burji beschafften sich in Konso Baumwolle, wenn sie zuvor Vieh erhandelt hatten. Zeitweise bedeutend ist der Gidole-Markt. Hier werden neben einheimischen Garnen auch Industriegarne verkauft. Zu den dullay-sprachigen Ethnien gelangt das Baumwollgarn vorwiegend über Duro. In den Baumwollanbaugebieten besorgen die Frauen der Weber die Rohbaumwolle und verarbeiten sie weiter. Ein fertiges Baumwollknäuel kostet insgesamt 10 Cents. Nach der Ernte konnte man drei Schiffchen damit füllen, in der Regenzeit nur zwei. Die für die Kette und Zierborte verwendeten Fabrikgarne werden nach Möglichkeit in Gidole besorgt, wo sie wesentlich billiger sind als auf den lokalen Märkten. Für die zum *natalla* benötigten Kettfäden zahlt man in Gidole 1 Birr. Farbige und weiße Fabrikgarne kosten dasselbe.

Zum Gewinn, den ein Weber aus seiner Arbeit zieht, lassen sich folgende Durchschnittswerte ermitteln: Bei 2½ bis 3 Stunden reiner Webzeit für eine *natalla*-Bahn lassen sich von einem Weber mit Gartenwirtschaft pro Woche vier *natalla* (aus je 2 Bahnen) herstellen, die er für 20 Birr verkaufen kann. Eine Bahn kostet 2,50 Birr, davon sind als Materialkosten ungefähr 1,20 Birr für handgesponnene Garne und 0,60 Birr für Industriegarne (Kette und Borte) abzuziehen. An einer Bahn hat er einen Gewinn von 0,70 Birr. Sein wöchentliches Einkommen

30 Einzugsgebiet für Webwaren auf den Märkten des südlichen Dullay-Gebietes in der Reihenfolge der Bedeutung:

Ober-Dobase: Lohte, Gaba, Gergamma, Harso, Gollango, Dobase, Duro.

Gawwada: Duro, Kolme, Gawwada, Gergamma, Gollango.

Gollango: Gollango, Gergamma, Kolme, Gawwada, Lohte, seltener Duro und Konso.

beträgt demnach 5,60 Birr [$20 - 1,80 \times (4 + 4) = 5,60$]. Einen höheren Arbeitserlös als 2 Birr am Tag kann ein geschickter Weber bei Männerhosen erzielen. Sie werden selten verlangt, weshalb vielen die nötige Übung fehlt. Folglich ist für diese Weber der Arbeitsaufwand, wie das Herrichten der Kette und die Verwendung verschiedener Farbspulen, zu groß. Berücksichtigt man, daß von dem genannten »Durchschnittsweber« in der Regenzeit weniger gewebt wird, so kommt man auf ein Jahreseinkommen von 180–220 Birr. Spezialisten für Hosenstoffe oder für schwere Baumwollstücke (*bollukko* etc.), wie man sie namentlich in Konso antrifft, erzielen höhere Arbeitserlöse. Optimal sind die wirtschaftlichen Verhältnisse einer Weberfamilie, in welcher der alte Vater und ein verheirateter Sohn auf bestimmte Textilien spezialisiert sind und die neben dem Gartenland noch Baumwollfelder in der *foora* besitzt, die von Frauen und Kindern bewirtschaftet werden. In Konso ist dies selbst bei Hawda keine Seltenheit. Die Angaben bei Karsten (1972: 114) zum Jahreseinkommen fallen durchaus in diesen Rahmen: »the minimum found was 110 \$, the maximum 220 \$.« (Mit Dollar sind äthiopische Dollar, d. h. Birr gemeint.)

Obwohl das Weberhandwerk in der Mitte der fünfziger Jahre, als Jensen Konso wieder besuchte, rückläufig war, berichtet er vom Wohlstand der Hawda-Weber, die sich mehr Fleisch und Bier als die Bauern leisten könnten.³¹ Zahlreiche Weber verfügen ähnlich wie Schmiede über einen Viehbestand, den mancher Bauer sich nur erträumen kann.

Die Bezahlung in Naturalien und zwar in Form von Getreide oder Vieh ist auch heutzutage noch willkommen. Vor der Einführung der Geldwirtschaft brachten am Dullayho ansässige Tsamakko den Dihina die Baumwolle. Da die Tsamakko keine eigenen Töpfer hatten, erwarben sie keramische Erzeugnisse, indem sie die entsprechende Menge Baumwolle in die Tongefäße füllten. Von den Töpfern ging die Baumwolle gegen Textilien an die Weber. Im übrigen galten dort die Äquivalente: ein schmaler Stoffstreifen – eine Ziege, vier schmale Stoffstreifen – ein Ochse. (Die Angaben erscheinen mir sehr hoch; wahrscheinlich sollen sie die Seltenheit von Textilien in der damaligen Zeit verdeutlichen. Eventuell beziehen sich die Angaben auf die importierten Leichentücher.) Die Konso erzählten über die frühere Weberei folgendes: »Die ersten Weber haben kein Geld für ihre Textilien bekommen. Man bat vielmehr einen Weber freundlich um deren Herstellung. Stimmt er zu, würde reichlich Hirsebier und Essen für ihn bereitet. Er kam dann ins Haus, wo man ihm Baumwolle oder Wollknäuel gab. Am Abend bekam er Hirsebier und einige Kalebassen Getreide für seine Familie. Am zweiten und am dritten Tag ging er zum Kunden, bis das Tuch fertig war. Aber heute in diesen schlechten Tagen gibt man ihnen Geld.« (K. aus Dekatto 1981.)

Unter den Webern ist eine gewisse Spezialisierung festzustellen. Nebenerwerbsweber stellen in der Regel nur die dem *natalla*-Typ entsprechenden relativ leichten Stoffe mit geringer Kettfadendichte her. Haupterwerbsweber sind üblicherweise

31 »Die Weber lebten indessen immer noch weit besser als die ädenta. Im Konsum von Fleisch und von Hirsebier – beides unter diesen Lebensumständen ein gewisser Luxus – übertrafen beispielsweise die chauda zweifellos ganz erheblich die ädenta« (Jensen, Konso Ms.). Nach Jensen sind die Hawda überwiegend Weber.

qualifizierter. Sie passen sich auch der jeweiligen Marktsituation schneller an und ändern dementsprechend häufig ihr Angebot. Eine ausschließliche Spezialisierung auf einen bestimmten Textiltyp wie in Gamo ist nicht üblich. Dennoch gibt es unter den Webern anerkannte Experten für bestimmte Produkte. Hierzu gehören insbesondere die Weber von Töterhosen, die in einigen Konso-Orten anzutreffen sind, und die Spezialisten für schwere dicke und damit warme Tücher in Konso, Diraša und Gergamma. Aus diesem Muster fallen Personen heraus, die in die Katama ziehen und Amhara-Kleidung herstellen. In der Burji-Konso-Gruppe sind sie relativ selten. Selbst Burji-Weber, die ihr Stammland verließen und in Katamas leben, weben vorzugsweise traditionelle Stoffe für ihre Landsleute. (Letzteres konnte durch eigene Beobachtung nicht überprüft werden.) Weberzusammenschlüsse sind mir nicht bekannt geworden. Wie alle Hawda sind sie ausgesprochene Individualisten. Eine Zusammenarbeit findet nur innerhalb der Hausgemeinschaft statt. Einheimische Weber werden nur unter Zwang Mitglieder der neuerdings von der Regierung eingerichteten Weberkooperativen. Gemeinsam sind in Konso nur die Webgruben, die an öffentlichen Plätzen oder Wegen liegen. Wem das einsame Arbeiten zu Hause nicht gefällt, kann hier seinen Webstuhl errichten.

Das Spezifische an der Distribution der Webwaren ist ihre Bedeutung für den Fernhandel, der, wie später noch auszuführen ist, eine lange Tradition hat (vgl. Kapitel III 4.6). Handelspartner waren Borana und Somali. Bei den Borana waren alle Arten von Umhangtüchern und die Kniehosen der Männer beliebt. Dies blieb im wesentlichen auch bis in unsere Tage der Fall, doch ging der Südhandel mit groben dicken Stoffen leicht zurück, während sich in Šašamane und Addis Ababa ein neuer Markt aufgetan hat (1974 sah ich in Bakawle einen 7-Tonnen-Lastwagen mit *bollukko* für Addis Ababa beladen.) Marsabit ist ebenfalls ein neues Absatzgebiet. Man kann Marsabit der Burji-Konso-Gruppe zurechnen, da dort Burji leben, doch sind die Abnehmer der Umhangtücher im wesentlichen Personen, die in der Stadt zu Wohlstand gelangt sind. 1981 traf ich nur einen alten Weber in Marsabit, der seinen Webstuhl noch besaß. Da dort keine Baumwolle angebaut wird, gab er sein Handwerk auf und vertreibt nun gelegentlich Stoffe aus Burji. Als die äthiopisch-kenyanische Grenze noch offen war, kam Burji-Ware mit dem Lastwagen.

Vor der amharischen Okkupation lagen die Hauptfernhandelsmärkte in Burji und Duro. Der Markt bei Bohe-Burji zählte seinerzeit zu den bedeutendsten der südlichen Seenregion. Da die Routen der frühen Reisenden ihn berührten, ist er im Gegensatz zu Duro von ihnen auch dokumentiert (Vannutelli und Citerni 1899: 199f.; Donaldson Smith 1897: 177, 206, 230). Bis hierhin kamen die Somali-Karawanen, die Kupfer, Messing, Eisenstäbe, Silber sowie ausländische Textilien von der Küste brachten und dafür hauptsächlich Kaffee und daneben Getreide sowie Textilien kauften. Von Burji aus ging ein Teil der Handelsgüter nach Amarro. Haupthandelsprodukt der Borana war Salz, während die Guji vornehmlich Vieh gegen Webereierzeugnisse tauschten. Der Handel zwischen Burji und Konso war schon immer rege. Von dort kam reichlich Baumwolle, nachdem die Burji ihre Baumwollfelder wegen der Bedrohung durch die Guji aufgegeben hatten. Auch ein großer Teil der in Burji weiterverhandelten Textilien stammte ursprünglich aus Konso. Während Straubes zweiter Feldforschung 1973/74 versi-

cherten seine Informanten, die im 19. Jahrhundert begehrten Burji-Webwaren seien nicht aus Burji selbst gewesen, sondern von Burji in Konso gekauft worden, »denn die Burji waren große Händler«. In Marsabit wurde mir aber versichert, daß Konso- wie Burji-Gewebe gehandelt wurden, und in Konso selbst galt Burji für den fraglichen Zeitraum nicht als erstrangiger Absatzmarkt für die eigenen Gewebe. Zur Unterbewertung der alten Weberei durch die Burji-Informanten ist deshalb kritisch anzumerken, daß heutzutage die Handelstätigkeit bei den Burji höher bewertet wird als eine handwerkliche, daß der derzeitige Mangel an Baumwolle möglicherweise in frühere Zeit transponiert wurde und daß sich Straubes Informanten auf der ersten Feldforschung nicht in dieser Richtung äußerten, sondern die Qualität ihrer Erzeugnisse hervorhoben. Die verstärkte Handelstätigkeit der Burji nach der Jahrhundertwende ist sicherlich neben anderem darauf zurückzuführen, daß der Markt in Burji als Handelszentrum unbedeutend wurde, was seinerseits u. a. darauf zurückzuführen ist, daß Kaffee aus den Anbaugebieten von Sidamo und Darassa als Exportartikel zunehmend an Bedeutung gewann. Abgeschnitten vom Fernhandel waren die Burji-Händler gezwungen, ihre Wohnorte zu verlassen, um in den neuen Zentren Anschluß an die veränderten Verhältnisse zu suchen. Dies ist ihnen ausgezeichnet gelungen. Ihr Handelsnetz spannt sich heute von Bohe-Burji über Yabello, Mega, Moyale bis nach Marsabit, wo sie den Regionalhandel beherrschen. Früher hatten die Somali hier ein Handelsmonopol. Nach den zum Teil pogromartigen Ausschreitungen gegen die Somali-Bevölkerung Nord-Kenyas während der siebziger Jahre ging es an die Burji über. Den Nukleus der Händler bildeten übrigens die *haruura*, die Weber, die einst als einzige zum Handel berechtigt waren (vgl. unten S. 199).

Der bedeutendste zentrale Markttort westlich des Grabens war Deho (*d'eho*) in Duro, dem nunmehr lediglich regionale Geltung zukommt. Die Größe des zum Teil eingeebneten Platzes – der in der Burji-Konso-Gruppe bis heute nicht seinesgleichen kennt – zeugt von seiner einstigen Bedeutung. Wie nach Burji zogen Borana- und Somali-Karawanen auch bis hierher, während vom Norden die »Jimma-Muslime« kamen. Letztere führten als wichtigste Handelswaren Eisenbarren mit sich, das buckellose, kleinwüchsige Hochlandrind aus Wolayta und außerdem gemusterte Stoffe aus Gamo. Borana brachten das Zeburind, das als unentbehrlicher Fleischlieferant galt. Jensen (Konso Ms.) zufolge waren die Weber die Schlächter und zugleich Hauptkonsumenten des Fleisches. In Duro und Idigle verhandelten sie ihre Webwaren an die Borana. Letzterer Ort war das Ziel zahlreicher Borana, die nicht mit den großen Karawanen reisten. Somali und Borana veräußerten außerdem Metalle, Salz und Butter, wofür sie neben Stoffen, Waffen und Schmuck vornehmlich Getreide erwarben. Der Kaffeehandel war in Duro offensichtlich unbedeutend, dagegen schien Salz eine größere Rolle als in Burji zu spielen. Die Somali führten auch Gewürze mit sich. Beachtlich soll daneben der Handel mit Fellen und Tierhäuten sowie Kaurischnecken gewesen sein. Duro verlor seine Bedeutung allem Anschein nach erst mit dem italienischen Straßenbau, der das Handelszentrum nach Idigle (auf italienischen Karten Djarso) und später nach Bakawle zog. Die Italiener planten zwar ebenfalls eine Straße von Gidole nach Duro, doch konnte sie nur noch streckenweise als Fahrstraße ausgebaut werden.

Sie ist heute selbst mit Mulis kaum passierbar. Etwa in der Mitte der zwanziger Jahre muß der Duro-Markt seine letzte Blüte erlebt haben. Der Umfang des Vieh- und Textilhandels – letzterer jetzt auch mit feinerer Ware aus Gamo – soll beachtlich gewesen sein. Als bemerkenswerte Neuerung kamen Esel, Mulis und Pferde dazu. Von Duro aus wurde das gesamte Dullay-Gebiet versorgt, wodurch auch die bedeutende Rolle der Duro-Weber erklärlich wird. Weiter nördlich lief die Fernhandelsstraße über Ober-Mašole (ohne Markt) zum alten Diraša-Markt von Kaalo in Kitoole und von dort nach Gamo.

Die Handelsbeziehungen mit den Borana beschränkten sich nicht ausschließlich auf die Fernhandelszentren. Burji- und Konso-Handwerker trieben im Borana-Gebiet auch selbst mit ihren und anderen Produkten einen gewinnträchtigen Handel. Die Route nach Ašebo war viel begangen, gelegentlich kamen sie bis Mega und sogar darüber hinaus. Mit Webwaren erzielten sie einen Profit von 30 bis 40%. Bis in die fünfziger Jahre bezogen die Borana fast ihren gesamten Bedarf an Baumwollgeweben über Konso und Burji (vgl. auch Haberland 1963: 47, 149). Diese Gewebe erfreuten sich europäischen Reisenden zufolge Ende des letzten Jahrhunderts großer Wertschätzung (Donaldson Smith 1987: 177; Erlanger 1904: 111). In der Gegenwart trägt man bei rituellen Anlässen noch bevorzugt Konso-Gewebe (Abir 1970: 135). Einige Hawda-Händler und in neuerer Zeit zunehmend Burji-Händler ließen sich im Borana-Gebiet vorübergehend oder ständig nieder. Der Handel mit den Konso war im Gegensatz zum Handel mit den Burji rituell abgesichert. Die Konso traten z. B. während der wichtigsten Gada-Zeremonie in Erscheinung, wenn in einem komplizierten Ritual der Austausch des *xallaša* vollzogen wurde (Haberland 1963: 149, 210, vgl. auch Baxter 1979: 73). Außerdem sind einige Borana-Klone über ihre Gründerahnen mit entsprechenden Konso-Klanen verbunden (Haberland 1963: 149). Haberland (loc. cit.) ist sogar der Ansicht, daß die rituellen Aspekte des Kontakts zwischen den beiden Ethnien bedeutsamer waren als die wirtschaftlichen. Hiermit wird bereits auf eine Problematik verwiesen, die in Kap. IV 2 u. 3 näher zu untersuchen ist.

4.5 Historischer Überblick über die Entwicklung der Weberei

Bei den bisher behandelten Handwerken war die Frage nach ihrer historischen Tiefe für unser Thema von zweitrangiger Bedeutung. Hervorzuheben ist jedoch, daß es sich um alte, seit Jahrhunderten tradierte Fertigkeiten handelt, deren Kenntnis mit Sicherheit einer gesellschaftlichen Spezialisierung des Handwerks vorausging. Daß etwa die Lederbearbeitung auf ein hohes entwicklungsgeschichtliches Alter zurückblickt, wissen bereits die Mythen dieser nordostafrikanischen Ethnien zu erzählen, wenn sie deren Entstehung in die jägerische Vorzeit verlegen. Auch die Kenntnis der Keramikherstellung hat in Ostafrika eine lange Tradition und mag durchaus vor der Ethnogenese der hier untersuchten Bevölkerungsgruppen liegen. Metallbearbeitung war allem Anschein nach seit dem Anfang dieses Jahrtausends bekannt.

Insgesamt betrachtet bildet heute die Burji-Konso-Gruppe hinsichtlich der

genannten Handwerke eine Einheit, was die technischen Kenntnisse, die angewandten Methoden und die erzeugten Produkte angeht.

Ganz anders liegen die Verhältnisse bei der Weberei. Technik und Produkte sind zwar gegenwärtig nahezu einheitlich, doch bedient man sich dieser Technik bei den einzelnen Ethnien mit stark variierender Intensität, wofür historische Ursachen geltend zu machen sind. Für die Einführung der Weberei zeichnen sich drei zeitlich wie räumlich unterschiedliche Hauptphasen ab. Sie seien zunächst hypothetisch der weiteren Analyse vorangestellt. Der Beginn der ersten Phase liegt offenbar bereits einige Jahrhunderte zurück und betrifft Konso und Diraša. Eine zweite Phase, die ins 19., vielleicht schon 18. Jahrhundert gehört, läßt sich in Burji, Dihina und weniger deutlich bei einigen anderen Ethnien erkennen. In der dritten Phase, der Zeit nach der amharischen Eroberung, findet die Weberei in der gesamten Burji-Konso-Gruppe Eingang. Die Produktion von Textilien und der Handel damit steigen allorts steil an.

Frühe Belege der Baumwollverarbeitung im nord- und nordostafrikanischen Raum
Zur Analyse und Beurteilung dieser Phasen, insbesondere der frühesten, muß geographisch wie zeitlich weiter ausgeholt werden. Die Kultivierung der Baumwolle ist, gemessen an der anderer Nutzpflanzen in Afrika, eine junge Erscheinung. Zwar kannte man diese Pflanze in Nubien bereits um 2500 v. Chr. (C-14 Daten oder A-Gruppen Siedlung Afyeh), doch diente sie nicht der Textilienherstellung, sondern wurde offenkundig als Futterpflanze genutzt (Baumwollsamensamen in Viehdung: Hofmann 1975: 24). Im pharaonischen Ägypten hat Baumwolle nur gegen Ende der Spätzeit eine gewisse Rolle gespielt. (Im Industral wurde die Baumwolle übrigens bereits in der Mitte des 13. Jahrhunderts v. Chr. für Textilien genutzt [ibid.: 25].) Im südlichen Niltal sind Textilien aus Baumwolle ebenfalls erst spät, d. h. gegen Ende der meroitischen Epoche (3./4. Jh. n. Chr.) belegt. Doch beschrieb Plinius (XIII, 28) bereits im 1. Jahrhundert n. Chr. die »großfruchtigen« Baumwollpflanzen Nubiens. Etwa zeitgleich mit den meroitischen Funden traten auch im damals römischen Ägypten baumwollene Textilien in nennenswerter Zahl auf. Arkell (1951: 32) und andere vermuten, daß die Webtechnik wie die Kultivierung der Baumwolle von Indien nach Meroë kam. Inge Hofmann, die sich eingehend mit der Möglichkeit indischen Kultureinflusses auf Meroë beschäftigt hat, stimmt dem insoweit zu, als der Gedanke der Baumwollnutzung für Textilien neu war und wohl letztlich aus Indien stammte, aber wahrscheinlich nicht direkt, sondern vermittelt über Assyrien und Ägypten. Baumwollpflanzen wie auch Geräte zum Weben anderer Fasern gab es auch in Nubien schon früher.³² Nach dem Periplus des Erythräischen Meeres (§ 6) haben die Aksumiten um die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. über ihren Hafen Adulis Baumwollstoffe aus Indien bezogen (Schoff

32 Belege für die Kulturen des Niltals: Hofmann 1967: 384, 423; 1975: 24f. Auf die historische Schilderung bei K. F. Schaedler (Ms. Diss. München, »Die Weberei in Afrika«; erscheint im Pantera-Verlag) muß hier nicht eingegangen werden. Das Verdienst dieser Arbeit liegt in der Darstellung der mannigfaltigen Ausprägungen der Weberei auf dem afrikanischen Kontinent. Die historischen Daten hingegen werden keiner quellenkritischen Betrachtung unterzogen.

1912: 23f.). Etwa um 350 n. Chr. erbeutete und vernichtete der aksumitische Herrscher Ezana in Nubien die Baumwolle der Noba, eines Volkes, das wohl einst zum meroitischen Staatsverband gehörte (Littmann 1950: 115 ff., Baumwolle: 116, Z. 20).³³ Aus der Bezeichnung *wätet* für Baumwolle in der Inschrift, die den Sieg Ezanas feiert, und der amharischen Bezeichnung *təṭ* kann man schließen, daß den Aksumiten des vierten nachchristlichen Jahrhunderts die Baumwolle als Textilpflanze bekannt war (Ezana Inschrift: Littmann 1950: 114 ff.).

Wenn dies auch für unsere Fragen eine wichtige Erkenntnis ist, so darf daraus keinesfalls von vornherein auf eine Beziehung zur rezenten Weberei im zentral-äthiopischen Hochland südlich von Aksum oder gar im heutigen Südäthiopien gefolgert werden. Neben anderem spricht der Typ des für die meroitische Zeit nachgewiesenen Webstuhls dagegen. Funde von durchbohrten Webgewichten von der Insel Meili und anderen meroitischen Orten weisen darauf hin, daß die Meroiten den damals im griechischen Kulturgebiet üblichen senkrechten Webstuhl benutzten, bei dem Gewichte am unteren Ende der Kettfäden diese gespannt hielten. An ihm webte man von oben nach unten (Adams 1977: 371; Forbes 1956: 199, Abb. 29, Webstuhl auf einem attischen Gefäß ca. 440 v. Chr.).

Verbreitungsgebiet des mechanischen Doppelschaftwebstuhls und historische Beziehungen

Mit dem südäthiopischen Webstuhl, wie er in Kapitel 4.2 beschrieben ist, liegt eine ausgesprochen distinktive Konstruktion vor. Von der Untersuchung seines Vorkommens lassen sich daher konkrete Anhaltspunkte für seine Herkunft erwarten. Nach dem ersten Eindruck erscheint dieses Instrument lediglich als eines der vielzitierten »gemeinäthiopischen Kulturgüter«, was eine Herkunft aus dem Norden implizierte. Tatsächlich ist der Typus in ganz Äthiopien anzutreffen, aber sein Verbreitungsgebiet geht weit über dessen Grenzen hinaus. Auf einige wichtige Merkmale sei nochmals kurz hingewiesen: Die Fachbildung erfolgt mechanisch über fußbediente, paarweise und alternierend arbeitende Schäfte. Die Zugschnüre der Schäfte reichen in eine Grube. Das Geschirr (Kamm und Schäfte) ist oberhalb des Webers beweglich aufgehängt. Die beiden Schäfte sind über Waagen miteinander verbunden. Der Schußfaden wird mit einem Weberschiffchen eingebracht und mit dem Kamm an die Webe geschlagen. Die fertige Webe wird auf dem Zeugbaum aufgewickelt, während der Handwerker die Kettfäden am anderen Ende mit einem in Griffweite befindlichen drehbaren Pflock gespannt hält. Die Kettfäden sind dadurch sowohl in Webrichtung wie auch in der Webebene umgeleitet. Hinter dem zweiten Schaft laufen deshalb die Kettfäden nicht mehr parallel; statt dessen verjüngt sich die Kette insgesamt gegen den zentralen Umlenkpfehl hin.

Alle aufgeführten Merkmale finden sich bei Webstühlen, die im letzten Jahrhundert aus Mogadischu bekannt und zum Teil auch durch Abbildungen belegt sind. Einer wurde von Guillain 1847 beobachtet (1856, II: 531 f. und Tafelband, o. Pag.), einen anderen, der im Globus von 1885 (S. 325) abgebildet ist, sah Révoil auf seiner Reise im Jahre 1882. Bei beiden Typen sind die Kettfäden vor

33 Zum Ende von Meroë und dem Ezana-Feldzug vgl. Amborn 1976a: 169 ff.

dem Umlenkpfahl (bei Révoil möglicherweise auch dahinter) an ein Seil gebunden, das zum Spannungsflock neben dem Weber zurückläuft. Diese Methode ist auch in der Burji-Konso-Gruppe üblich, besonders dann, wenn die Kette bereits teilweise verarbeitet ist. Lediglich in einem Merkmal weicht der Somali-Webstuhl geringfügig ab: Das Geschirr ist oberhalb der Waagen an einem zusätzlichen waagrechten Holzstab befestigt, der seinerseits beweglich an zwei Schnüren hängt, die zum Dachgebälk oder dergleichen führen. Von den Esa-Somali besitzt das Hamburger Völkerkunde-Museum seit 1911 ein komplettes Webgeschirr mit den gleichen Konstruktionsmerkmalen.³⁴ Nevermann (1938: 339) führt einen »Grubentrittwebapparat« der Somali aus dem Berliner Völkerkunde-Museum an (Inv. Nr. Bln III E 5053). Von der Decken (1871, II: 278) sah einen derartigen Typ in Jumbo an der Juba-Mündung.

Völlig mit dem Somali-Typ übereinstimmende Geräte kennen wir aus Pakistan und Indien, eine Gemeinsamkeit, auf die bereits frühere Forscher (wie z. B. Ephraim 1905: 27 und Roth 1917: 149) hingewiesen haben. Der von Crooke (1907: 136 ff., Abb. 18) aus dem Punjab beschriebene und fotografierte Webstuhl ist selbst in Details (wie Aufhängenvorrichtung, Kamm und Schaftkonstruktion etc.) mit denen von Mogadischu identisch. Zusätzlich bestätigt die Zeichnung indischer Weber am Webstuhl bei Oppel (1902: 208, Fig. 79) – der sich auf Martin beruft – augenfällig die Konstruktionsmerkmale.³⁵ Dieser Webstuhltyp konnte sich trotz der indischen Textilfabriken in entlegenen Gebieten bis in die jüngste Zeit hinein halten. Snoy (1975: 82, Abb. 67/68) beobachtete 1955 Weber in Bargot (Karakorum) an solchen Webstühlen, und ich selbst 1956 nicht weit davon entfernt bei Gilgit. In beiden Fällen arbeiteten sie mit vier Schäften, die über Rollen verbunden waren. Im selben Jahr sah ich in Kalam (Kohistan) die zweischäftige Version mit Waage-Verbindung. Noch 1973 konnte Lamb in Swat einen Weber bei der Arbeit fotografieren (Vierschaftkonstruktion mit Waagen [Lamb 1975: 35, Abb. 35]).

Zwischen Indien und Ostafrika ist eine kontinuierliche Verbreitung nicht nachweisbar. Mir ist lediglich ein etwas magerer Beleg aus Maskat (Oman) bekannt.³⁶ Ein lückenloses Verbreitungsgebiet ist andererseits in unserem Falle auch nicht so entscheidend, denn es steht außer Frage, daß neben der persischen und arabischen Kultur auch die indische auf die ostafrikanische Ostküste eingewirkt hat. Zumin-

34 Inventar Nr. II 26i 514, Sammlung Umlauf. Der Rahmen des Kammes wird aus zwei Flachhölzern und seitlich verzapften Rundhölzern gebildet. Die Spannung wird (wie bei der Burji-Konso-Gruppe) durch eine als Achterschleife geführte Schnur erzielt. Der Rietsatz – jeweils in Nuten der Flachhölzer eingelassen – erlaubt Gewebe bis etwa 80 cm Breite (Gesamtlänge des Kammes = 1,33 m; Höhe = 19–20 cm). Auf einem Zentimeter Länge sind sechs Rietsäbe angebracht, die oben und unten mit schmalen aufgebundenen Holzleisten in Position gehalten werden. Beide Schäfte sind durch Waagen verbunden. Beigepackt ist diesem Webgeschirr noch ein kleinerer Rietsatz (ohne Rahmen und nicht in den genannten passend) für sehr feine Gewebe, Arbeitsbreite = 64 cm, Höhe = 36 mm; ca. 18 Rieten je Zentimeter.

35 Dieser Webstuhl arbeitet mit vier Schäften. Das Konstruktionsprinzip wurde jedoch nicht verändert, sondern lediglich dupliert. Eine gute Beschreibung der alten Punjab-Weberei gibt auch Baden-Powell 1872, zitiert von Ephraim 1905: 55f.

36 Miles 1901: 496: »The loom is somewhat heavy and clumsy in construction and is horizontal (not vertical ...) and the weaver sits and works at it in a shallow pit, with half the body below the surface.«

dest waren, als die Portugiesen um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert Kontakt zur Küste aufnahmen, bereits indische Händler dort ansässig (Strandes 1899: 29f., 94, 174). Allein schon daher ist mit der Vermittlung bestimmter Kulturgüter zu rechnen. Wenn außerdem selbst die einzelnen Bestandteile des indischen und des somalischen Webstuhles bis ins Detail übereinstimmen, so berechtigt uns dies dazu, zwischen beiden einen genetischen Zusammenhang zu sehen.

Für die Beantwortung der Frage, seit wann dieser Typ in Gebrauch ist, sind wir jedoch beim heutigen Wissensstand letztlich auf Spekulationen angewiesen. Gesichert ist nur eine Jahrhunderte alte Tradition der Baumwollverwertung an der ostafrikanischen Küste. Man kann wohl mit Stuhlmann eine östliche Herkunft der Baumwollkultivierung annehmen. Stuhlmann (1909: 507; 1910: 116) rechnete auf Grund der Übereinstimmung des Kiswahili-Wortes *pamba* für Baumwolle mit der entsprechenden persischen Bezeichnung *pampa* damit, daß die Baumwollnutzung zur Zeit des größten persischen Einflusses vor dem 14./15. Jahrhundert an der Küste eingeführt worden sei.³⁷ Zumindest dieser Zeitansatz findet durch neuere Ausgrabungen in Kilwa seine Bestätigung. Chittik (1974, I: 236 ff.) fand dort eine große Anzahl von Spinnwirtel, die vornehmlich aus der Zeit der sog. Shirazi-Dynastie (wahrscheinlich seit dem Ende des 12. Jahrhunderts) stammen. Im geringen Ausmaß kommen Spinnwirtel auch in der davorliegenden Phase, der »prädynastischen Zeit«, vor.

Ibn Baṭṭūṭa (1962, II: 374), der etwa im Jahre 1330 Mogadischu besuchte, berichtet, daß dort hergestellte Textilien sogar bis nach Ägypten exportiert würden. Auch in den folgenden Jahrhunderten blieb Mogadischu ein wichtiger Mittelpunkt der Textilherstellung, der neben den Zentren von Patta und den Kerimba-Inseln (bei Patta) die portugiesischen Chronisten beeindruckte. Zu jener Zeit (16. Jahrhundert) florierte die Weberei an der gesamten Ostküste bis hinunter nach Sofala (Strandes 1899: 90f.). Die einschneidende Wende setzte ab der Mitte des 19. Jahrhunderts ein, als besonders die Küstenorte von der billigen Massenproduktion indischer Tuche und europäisch-amerikanischer Fabrikware betroffen wurden. Bis zum Anfang unseres Jahrhunderts hatten diese Importe die einheimische Weberei an der Küste nahezu zum Erliegen gebracht.³⁸

37 Persische Lehnworte im Kiswahili sind keine Seltenheit. Zweifellos haben persische Einflüsse neben arabischen bei der Herausbildung der ostafrikanischen Küstenzivilisation eine Rolle gespielt. Eine Reihe von Forschern rechnet mit der Einwanderung persischer Kaufleute und Siedler, ja sogar einer persischen Herrscherschicht, die in der Shirazi-Epoche kulturbestimmend wirkte. Tatsächlich gibt es zahlreiche Familien, ja ganze Bevölkerungsgruppen, die sich heute als Shirazi bezeichnen und auf ihre Herkunft aus Persien pochen. Kirkman (u. a. 1966) und neuerdings Allen (1982, passim) rechnen dagegen nicht mit einer nennenswerten Einwanderung. Möglicherweise sollten die Traditionen nur nachträglich den Herrschaftsanspruch bestimmter Gruppen legitimieren.

38 Stuhlmann 1909: 508; 1910: 40; Révoil 1885: 326; von der Decken 1871, II: 328: »Die Weberei, welche in einigen Küstenstätten betrieben wird, liegt jetzt darnieder, nur Mukdischa liefert noch 360 000 Stück Baumwollzeug jährlich.« Im Hinterland konnte sich die Weberei länger halten (Blohm 1931: 152) und erlebte z. B. im Rukwa-Gebiet eine letzte Blüte während des 2. Weltkrieges. Für Tansania vgl. Kjekshus 1977: 105 ff.

Der Webstuhl, der an der kiswahili-sprachigen Küste benutzt wurde, steht zwar auf Grund seiner Funktionsmerkmale in einem eindeutigen Zusammenhang mit dem indisch-somalischen, weicht aber in bestimmten Einzelheiten von diesem ab. Leider lassen die Beschreibungen zu wünschen übrig, was zum Teil daran liegen mag, daß ihn die guten Beobachter unter den Reisenden kaum noch zu Gesicht bekamen. Aus den Beschreibungen und Abbildungen geht aber hervor, daß es sich um einen Trittwebstuhl mit zwei Schäften handelte, die mit den Füßen bedient wurden. Der Weber sitzt beim Weben aber nicht in einer Grube, sondern seitlich von der Bahn und bewegt ebenerdig über Pedale die Schäfte mit den Füßen bzw. den Kniekehlen (letzteres Blohm 1931: 153). Der Kamm scheint zumindest bei einigen Konstruktionen zu fehlen, denn Stuhlmann (1909: 506) vermerkt hierzu: »... im Sudan wird er (der Schußfaden, *H. A.*) mit einem kammartigen Instrument angedrückt, bei uns (in Ostafrika, *H. A.*) mit einem Holzmesser« (ein solches bildet auch Blohm 1931: 153 ab). Auf der recht instruktiven Abbildung bei Schurtz (1900: 410, »Suaheli am Webstuhl, Ostafrika«; keine weitere Ortsangabe) ist ebenfalls kein Kamm zu erkennen, jedoch auch kein Schwert. Stuhlmann zufolge wurde auch kein Schiffchen benutzt, man zog die Fäden lediglich mit der Hand durch die Fächer (*loc. cit.*). Es ist anzunehmen, daß die Webtechnik und die Webstühle im Laufe der Zeit vereinfacht wurden, nachdem die einst blühende Weberei stark zurückgegangen war. Anders als bei der früheren Tuchweberei fertigte man zu Stuhlmanns Zeit lediglich schmale Streifen, die als Borten importierte Stoffe zierten (Stuhlmann 1909: 506, 508). Möglicherweise kam das Schiffchen außer Gebrauch, da es bei dem schmalen Stoff kaum Vorteile gegenüber einer handgeführten Spindel bringt. (In Westafrika, worauf noch einzugehen ist, ist das Schiffchen allerdings bei der Schmalbandweberei üblich.) Vielleicht verschwand aus ähnlichen Gründen auch der Kamm, denn Stuhlmanns Bemerkung (1909: 506): »Um die Fäden in Ordnung zu halten, ist am Ende der Kette ein tana genanntes Gitter aufgesetzt« könnte auch ein Hinweis auf eine frühere Kammbenutzung sein. Dieser Webstuhltyp war nicht allein auf die Küste beschränkt. Blohm (1931: 152 ff., Abb. 63 u. 64) beschreibt ihn von den Nyamwesi. Auch hier wird der Schußfaden mit einem Schwert (*ibid.*, Abb. 65) an die Webe geschlagen.³⁹ Tatsächlich sind bei der von Blohm (*ibid.*, 153 f.) beschriebenen Bortenweberei Kamm und Schiffchen überflüssig, ja wären sogar unsinnig. Denn beim Anweben einer Borte an den fertig

39 Zur Abbildung eines Webstuhles bei A. Werner (1906, neben S. 96), der dem bei Schurtz abgebildeten und von Stuhlmann und Blohm beschriebenen Typ entspricht, fehlt leider eine genaue Ortsangabe. Er soll aus British Central Africa (Malawi) stammen. Dies wäre dann der südwestlichste Beleg eines Zweischaft-Trittwebstuhls. Das Gebiet südwestlich des Malawi-Sees unterlag spätestens seit dem 18. Jahrhundert stärkeren kulturellen Einflüssen von der Ostküste (vgl. die Etablierung der Balowoka-Dynastie in Kamanga, Young 1932: 33 ff.). Es ist allerdings nicht völlig auszuschließen, daß der Autorin eine Bildverwechslung unterlief. Werner (*ibid.*, 196) verzichtete auf eine Beschreibung mit der Begründung, diese sei schon häufig an anderer Stelle erfolgt, und verweist ohne genauere Angabe auf H. H. Johnston. Gemeint sein kann nur Johnston 1898: 457, Abb. 458 (Ngoni) und Abb. 459 (Nyasa-Plateau). Nun zeigt und beschreibt dieser aber den in der fraglichen Gegend üblichen horizontalen Webstuhl mit festem Litzenstab. Trotzdem ist die Abbildung bei Werner ein wichtiges Dokument, da sie Stuhlmann und andere bestätigt.

importierten Stoff bilden die Fransen des letzteren die Schußfäden, die jeweils einzeln in das Fach geschoben werden. Der Webvorgang ist demnach von jenen völlig verschieden, bei denen ein fortlaufendes Tuch gefertigt wird. Folglich mußten auch die Konstruktionsteile dem anderen Verfahren angepaßt werden. Da Stuhlmann (1909: 508) gar vom »Anweben« der Borte spricht, dürfte es sich in diesem Fall um die gleiche Methode gehandelt haben.

Die lokal begrenzte Abweichung dieses Typs von der nordostafrikanischen Konstruktion, bei gleichzeitigen funktionalen Übereinstimmungen, spricht m. E. für ein relativ hohes Alter des Doppelschaft-Trittwebstuhls im östlichen Afrika. Denn selbst wenn sich die Spezialisierung des Swahili-Küstentyps auf schmale Gewebe erst im 19. Jahrhundert auf Grund ökonomischer Zwänge vollzogen haben sollte, so ist doch zumindest für die ebenerdige Anlage mit Pedalbedienung eine längere Entwicklungsphase vorauszusetzen.⁴⁰ Es erscheint mir deshalb durchaus vollstellbar, daß der Doppelschaft-Trittwebstuhl bereits mit dem schlagartigen Anstieg der Textilherstellung im 13./14. Jahrhundert – wie er uns in Kilwa entgegentritt – zusammenhängt. Hierfür spricht auch, daß zur Deckung des steigenden Bedarfs in den aufblühenden Küstenstädten der mechanische Doppelschaft-Trittwebstuhl besser geeignet war als Geräte mit festen Litzenstäben, wie sie bis in dieses Jahrhundert im Hinterland üblich waren, kann man doch mit ersteren wesentlich schneller arbeiten.⁴¹

Aus dem Gebiet nordwestlich der Burji-Konso-Gruppe kennen wir gleichfalls Belege für den hier interessierenden Webstuhltyp. Crowfoot (1921: 30ff., Abb. 39) liefert eine ausgezeichnete Beschreibung des »Sudanesischen Webstuhls«, von dem sie mehrere Exemplare an verschiedenen Orten der heutigen Republik Sudan beobachtet hat. Ihre Beschreibung in Wort und Bild verdeutlicht die Gemeinsamkeit dieses Sudan-Typs mit dem Webstuhl von Südäthiopien und Somalia. In beiden Fällen handelt es sich um einen Doppelschaft-Trittwebstuhl mit Grube.⁴² Die Kammkonstruktion mit dem oben geschweiften Griffholz und dem eingesetzten Rietsatz sowie die Schaftkonstruktion einschließlich der Anbringung der Litzen sind in beiden Fällen identisch. Die Kette läuft an ihrem hinteren Ende über einen Umlenkpfehl und kann seitlich vom Weber mit einem weiteren Pfehl gespannt werden. Wie der Somali-Typ hängt bei dem von Crowfoot abgebildeten Webstuhl das Geschirr an einem beweglichen Querstab, der über Schnüre am Dachgebälk oder dergleichen befestigt ist. Es kommen sowohl doppelschäftige wie vierschäftige Geschirre vor. (Vier Schäfte an einem Webstuhl hatten wir von Indien kennengelernt; s. o.) In allen beobachteten Fällen waren bei den vierschäftigen jeweils zwei Schäfte zusammengebunden, aber Einzelbedienung war auch möglich (ibid., 32).

40 Die Möglichkeit, daß der Swahili-Küstentyp nicht in Afrika entwickelt, sondern in dieser Form übernommen wurde, ist zwar nicht auszuschließen, aber ebensowenig belegbar.

41 Horizontalwebstuhl ohne Trittbedienung z. B. Blohm 1931: 154 (Nyanwesi) neben dem Doppelschaft-Trittwebstuhl.

42 An ihm arbeiten ausschließlich Männer. Die Frauen verwenden ein Webgerät mit feststehendem Litzenstab (Crowfoot 1921: 20, 25ff., Abb. 39).

Die Autorin sah diesen Typ in Omdurman, in der nördlich gelegenen Berberprovinz und südlich von Khartum in Rufaa und Jebel Moya (Sennar) (Crowfoot 1921: 29). Später fand sie noch ein südlicheres Beispiel in Rashad am Ostrand der Nuba-Berge (Crowfoot 1925: 133). Rashad ist ein ausgesprochener Verwaltungsort, was nahelegt, daß der Weber wahrscheinlich ein Sudan-Araber war. Jedenfalls ist die Weberei in den Nuba-Bergen selbst eine ganz junge Erscheinung (Nadel 1947: 14, 70f.). Den wohl westlichsten Beleg fand Crowfoot (1921: 29) bei den in der Nähe von Sherkeila in Kordofan lebenden Berti. Sehr wahrscheinlich kam der fragliche Typ auch in Darfur vor. Jedenfalls kann man dies angesichts des Berti-Belegs von Crowfoot aus Wilson und Felkin (1883: 125) folgern, die schreiben: »Unter dem Webstuhl befindet sich ein Loch, in welches der Weber seine Beine steckt.«⁴³

In Westafrika hat der Doppelschaft-Trittwebstuhl die weiteste Verbreitung gefunden. Auf ihm stellen ausschließlich Männer schmale Gewebestreifen her (im Durchschnitt 15 cm breit, aber auch wesentlich schmaler). Dementsprechend hat sich hierfür in der einschlägigen Literatur der Begriff Schmalbandweberei eingebürgert. Wie im Ost-Sudan benutzen auch im Westen die Frauen Webstühle ohne Trittvorrichtung. Sie weben breite Tücher aus Wolle und anderen Materialien. Die Männer hingegen verwenden ausschließlich Baumwolle. In unserem Zusammenhang ist nur die Schmalbandweberei von Interesse. Da die westafrikanischen Webstühle mit denen des Ostens weitgehend übereinstimmen, genügt es, bei der Beschreibung auf die Unterschiede zum östlichen Typ hinzuweisen. Zunächst seien jedoch noch einige regionale Gemeinsamkeiten hervorgehoben. An der Ostküste und im Westen werden nur schmale Gewebe auf diesem Typ angefertigt, wobei es sich allerdings bei der östlichen Variante im Gegensatz zur westlichen um eine rezente Degeneration zu handeln scheint. Beim Ostküsten-Typ wie beim westafrikanischen werden die Schäfte im Unterschied zum Nordost-Typ (Nubien, Äthiopien u. Somali) üblicherweise über Pedale und meistens ebenerdig – also nicht in Gruben – bedient. Als obere Aufhängung für das Webgeschirr kommen im wesentlichen zwei Konstruktionen vor: Einmal hängt es an einem Gerüst, das ähnlich wie in der Burji-Konso-Gruppe gestaltet ist, doch gewöhnlich zusätzlich noch zwei seitliche Stangen für die Auflage des Zeugbaums besitzt (Dittmer 1963: 4f., Fulbe, Obervolta). Im zweiten Fall hängt es an der Spitze eines dreibeinigen Gestells (Roth 1917, Abb. 110). Der Weber sitzt dabei gewöhnlich seitlich von der Kette. Die Schäfte sind meistens nicht über Waagen verbunden, statt dessen läuft eine gemeinsame Aufhängeschnur über eine Umlenkrolle, die ihrerseits oben am Gestell hängt (gleiche Konstruktion auf der Abbildung des Suaheli-Webstuhls bei Schurtz, aber nicht bei Blohm). Die Rolle ist zweifellos eine technisch reifere Konstruktion als die Waage, denn sie erlaubt eine genauere Führung der Schaftauf-

43 Leider ist die dazugehörige Skizze derart ungenau, daß sie eher verwirrt als klärt. Auch eine briefliche Anfrage Ling Roths (1917: 131) half nicht weiter. Während Roth auf Grund der Zeichnung an einen Webstuhl mit festem Litzenstab denkt, fasse ich die Konstruktion wegen der Grube und den Befunden von Crowfoot (die Roth noch nicht kennen konnte) eher als Trittwebstuhl auf, zumal alle Zeichnungen in dem genannten Werk (z. B. der »Schmelzofen«, Wilson u. Felkin 1883: 139), zumindest in Details, wenig mit der Wirklichkeit gemein haben.

hängung und einen größeren Arbeitshub. Da die Schäfte nur schmal zu sein brauchen, genügt in der Regel eine Umlenkrolle. Die Kette wird nicht umgelenkt, sondern verläuft in ihrer ganzen Länge in der Webstuhlachse weiter. An ihrem hinteren Ende ist häufig ein »Schlitten« angebracht, der etwa aus einem Stab, an dem die Kettfäden befestigt sind, und einem angebundenen Stein bestehen mag. Der Stein hält die Kette gespannt und erlaubt zugleich das Aufwickeln der fertigen Webe auf dem Zeugbaum. Letzterer ist nicht wie bei dem Nordost-Typ durch Pflöcke in Position gehalten, sondern mit einer Schnur an den vorderen senkrechten Gestellpfosten gebunden. Durch einen in den Zeugbaum gesteckten Knebel läßt sich dieser sowohl drehen wie arretieren (vgl. Dittmer 1959, Abb. S. 4).

Trotz dieser Abweichungen, die ihrerseits auch innerhalb von Westafrika geringfügig variieren, dürfte die funktionale und im wesentlichen auch formale Übereinstimmung aller genannten Doppelschaft-Trittwebstühle deutlich geworden sein. Daß es sich nicht um rein zufällige Ähnlichkeiten, sondern um gegenseitige Abhängigkeit handelt, veranschaulicht des weiteren ein im Blankfield-Museum aufbewahrter westafrikanischer Webstuhl, bei dem die Rietstabilhalterung und das Einbauprinzip für die Rietstäbe völlig denen der Burji-Konso-Gruppe gleichen und sogar die Führung und Verknotung der Litzen identisch sind (Roth 1917, Abb. 116 u. 118, Herkunftsort ist Kwitta).

Ein unmittelbarer Zusammenhang der östlichen mit der westlichen Weberei wirft dennoch gewisse Probleme auf, und zwar zum einen wegen der ausschließlichen Schmalbandweberei des Westens und zum anderen wegen der diskontinuierlichen Verbreitungskonfiguration. Die Spezialisierung auf Schmalbandgewebe in Westafrika ist unleugbar, was aber m. E. einen Zusammenhang mit dem östlichen Typ keineswegs ausschließt. Doch die große geographische Lücke, die Boser-Saivaxevanis (1972: 127f.), wohl durch Mauny (1961: 137, 191, 195f.) beeinflusst, zwischen Äthiopien und Westafrika klaffen sieht (»En un mot, il (der Trittwebstuhl, *H. A.*) est radicalement absent de toutes les régions qui s'interposent entre l'Abyssinie et l'Afrique de l'Ouest«), beruht auf ihren lückenhaften Kenntnissen. Mecklenburg (1912: 119, Abb. 95) fotografierte den fraglichen Webstuhltyp in Bagirmi und beobachtete den dortigen Baumwollhandel in Melfi. In Kanem wurden auf dem Trittwebstuhl handbreite Baumwollgewebe hergestellt (Fuchs 1959: Film E 361/Göttingen; Konrad 1973 passim), und im nordöstlichen Sudan (geographischer Sudan) benutzen zahlreiche seßhaft gewordene Sudan-Araber diesen Typ (Fuchs 1979: 214). Bei den Hadjerai im Zentralschadischen Massiv werden wie im Westen »Griffwebgerät« und Trittwebstuhl verwendet (ibid., 218), und die Shari-Logone-Völker geben an, daß sie den Trittwebstuhl aus Bagirmi übernommen haben (ibid., 225). Die angebliche Verbreitungslücke veranlaßte Mauny (1961: 195f.), der wesentlich vorsichtiger als später Boser-Saivaxevanis (1972: 136–142) war, zur Annahme, daß zwei getrennte Diffusionswege vorlägen.⁴⁴

44 Für die geringe Ausbreitungsdynamik des Trittwebstuhls im Osten bezieht sich die Autorin (ibid., 127f.) auf Straube (1963: 180f., 321), der die Auffassung vertrat, die Völker im Süden Äthiopiens hätten den Trittwebstuhl von den Amhara übernommen, und der darauf hinwies, daß nicht alle Völker des Südens webten. Daraus folgert sie (Übers.): »Wenn sich die Weberei und der äthiopische Webstuhl selbst in Abessinien dermaßen schlecht verbreitet haben und wenn sie ... von benachbarten ... Völkern

Dies mag für die Ursprünge durchaus zutreffen, schließt aber spätere gegenseitige Beeinflussung keineswegs aus.⁴⁵ Vor allem, wenn man in Betracht zieht, daß weder in Nordafrika einschließlich Ägyptens und des Mittelmeerraums, noch im weiter südlichen Afrika Webstühle vorkommen, die auch nur annähernd die Gemeinsamkeiten mit dem fraglichen Typ aufweisen, wie sie die mechanischen Webstühle von Senegal bis Somalia besitzen.

Was die historische Tiefe der mechanischen Weberei in Westafrika anbelangt, so besitzen wir für deren Beurteilung mehr Anhaltspunkte als im Osten. Wie erwähnt, kommen in Westafrika zwei Webstuhltypen vor, nämlich der für breite Gewebe, auf dem Frauen Wolle und andere Materialien verarbeiten, und der Schmalbandwebstuhl, auf dem Männer Baumwolle verweben. Berichte arabischer Gelehrter und früher europäischer Reisender lassen mit hinreichender Sicherheit Rückschlüsse auf den verwendeten Webstuhltyp zu, insofern sie Schmalbandweberei bei Baumwollverarbeitung aufführen und uns darüber informieren, daß Männer das Handwerk ausübten.

Als früheste Quelle wird al-Bakrīs Bericht aus dem 11. Jahrhundert angeführt, doch ist bei ihm eindeutig nur die Verwendung von Baumwolle zum Weben von Tuch belegt (1965: 325f.). Ihm zufolge galten bei den Bewohnern von Silla (einer Ortschaft am oberen Niger) die شبيكات *shikiyāt* (*chigguīya* in der französischen Übersetzung ist Singular) genannten »kleinen Baumwollschurze« (petits pagnes de coton) als Zahlungsäquivalent (ibid.). Auf Grund der Bakri-Übersetzung von De Slane schließen Boser-Saivaxevanis (1972: 137) und Lamb (1975: 73) auf Lendenschurze, die im Schmalbandverfahren gewebt worden seien, doch ist bei dieser Interpretation ganz offensichtlich der Wunsch der Vater des Gedankens. Ist erst einmal *chigguīya* mit »pagne« übersetzt – was bereits eine Deutung ist –, liegt die

nicht akzeptiert wurden, dann versteht man schwer, wie sie ohne Träger ... und ohne Spuren zu hinterlassen, diese immense Distanz, die sie vom oberen Senegal trennt, überschreiten konnten, um plötzlich in dieser Region im 11. Jahrhundert in Form des leichten und schmalen Webstuhls ... wieder zu erscheinen« (ibid., 128). Die Suche nach den Spuren hat sich die Autorin erspart. Außerdem scheint ihr entgangen zu sein, daß Straube mit der ersten amharischen Kolonisation die des Mittelalters meint und nicht die unter Menilek II. stattgefundene.

45 Letztlich erweitert meine Auffassung nur die von Boser-Saivaxevanis (1972: 137f., 140ff., gestützt auf Mauny 1961: 344), die nämlich den Fulbe einen wesentlichen Beitrag zur Ausbreitung der genannten Webtechnik in Westafrika zuschreibt. Es könnten nämlich durchaus Fulbe gewesen sein, die bestimmte Kenntnisse in Ost-West-Richtung und vice versa vermittelten (wobei es an dieser Stelle unerheblich ist, ob es »echte Fulbe« waren oder Gruppen, die man als solche ansah). Anzumerken ist auch, daß die Vermittlung kaum durch die Fulbe selbst erfolgt sein dürfte, sondern durch die den Fulbe assoziierten Handwerkergruppen. Es ist deshalb schwer zu verstehen, warum Boser-Saivaxevanis die Ost-West-Verbindung der mechanischen Weberei ausschließt, da doch islamische schriftkundige Fulbe bereits im 15. Jahrhundert Bornu erreichten. In der Kano-Chronik heißt es, daß unter Yakubu (1452–1463) gebildete Fulbe nach Kano kamen und von dort weiter nach Bornu zogen (Palmer 1908: 76f.). Wenig später erreichten Fulbe auf ihrer Ostwanderung Bagirmi und sollen Ende des 15. Jahrhunderts am Fitri-See mit den von Osten eingewanderten Sudan-Arabern zusammengetroffen sein (Dühning 1926/27: 125; Braukämper 1971: 87ff.). Es ist auch durchaus denkbar, daß Individuen oder kleinere Gruppen wie etwa Mekka-Pilger auf Veränderungen und Entwicklungen der Webtechnik Einfluß nahmen. Im Laufe der letzten Jahrhunderte siedelten sich immer wieder Pilger aus Westafrika, darunter auch Fulbe, im östlichen Sudan an. Sie sind im Wadai und Darfur unter der Sammelbezeichnung Takruri bekannt (vgl. Braukämper 1971: 90).

Folgerung, daß es sich dabei um »schmale Streifen« gehandelt habe, zwar nahe, ist aber nichtsdestoweniger aus der Luft gegriffen. Aus al-Bakrī selbst ist jedenfalls nicht auf Schmalbandweberei zu schließen. Vielmehr beschreibt er (ibid.) die in Terenca hergestellten *shikiyāt* (*chigguíya*) als quadratisch, nämlich vier Spannen lang wie breit (1 Spanne = ca. 20 cm). Die Bezeichnungen *chigguíya* und *shigge* (wie nach Barth [1859: 365] Baumwollstoffe in Timbuktu heißen) sind ganz offensichtlich aus dem Arabischen entlehnt: *shiḳka* (pl. *shiḳkaḥ*) benennt ein »Stück« Stoff, ohne daß dessen Form, Größe oder Material näher festgelegt wäre (vgl. Serjeant 1972: 259).

Bezogen auf die *Schmalbandweberei* in Westafrika dürfen wir somit die Textstelle bei al-Bakrī nicht länger als frühesten und eindeutigen Beleg werten. Was freilich nicht ausschließt, daß es damals diese Technik bereits gab. Unterstützung findet die These früher Schmalbandweberei durch mehrere Textilfunde in den Tellem-Höhlen im heutigen Dogon-Gebiet, die nach der C 14 Methode in das 11./12. Jahrhundert datiert werden, wenn auch in diesem Fall die Schmalbandtechnik nicht zweifelsfrei zu belegen ist.⁴⁶ Die zeitlich nächste Angabe stammt von Ibn Baṭṭūṭa (1953: 322), der auf seiner Reise nach Westafrika 1354 auf dem Weg von Iwālātan (= Walata) nach der Hauptstadt von Melli (= Mali) einen Weber sieht, der seinen Webstuhl im Innern eines mächtigen hohlen Baumes aufgestellt hat. Es gibt allerdings keinen direkten Hinweis darauf, daß es sich dabei um einen Schmalbandwebstuhl handelte. Lambs diesbezügliche Extrapolationen (1975: 81) haben in Baṭṭūṭas Text keinen Rückhalt. So bleibt als wesentlich nur festzuhalten, daß es sich um einen Mann handelte, der webte.

Als erste europäische Quelle wird der venezianische Seefahrer Alvise Cà da Mosto angeführt. Er unternahm in den Jahren 1455 und 1456 zwei Fahrten an die westafrikanische Atlantikküste, die ihn an den Senegal, nach Kap Verde und an den Gambia führten. Bemerkenswert für unsere Untersuchung sind die Angaben, die er über die Bekleidung der Zilofi (= Wolof) am Senegal macht: »... the chiefs and those of standing wear a cotton garment ... Their women spin it (sic!) into cloth of a soan in width. They are unable to make wider cloth because they do not understand how to card it for weaving. When they wish to make a larger piece they sew four or five of these strips together« (Cà da Mosto, Übers. Crone, 1937: 31 f.). Da man durch Spinnen nur einen Faden erzeugt, handelt es sich hier zweifellos um eine Begriffsverwechslung, wie sie auch sonst nicht selten ist. Cà da Mosto selbst

46 Neben anderen Materialien kommen blaue und weiße Baumwollbänder vor. Lamb sah die Funde im Museum von Utrecht (Lamb 1975: 75 ff.). Diese Bänder könnten freilich auch auf anderen Webgeräten gefertigt sein, stellten doch z. B. die alten Ägypter Mumienbinden her, ohne den Schmalbandtrittwebstuhl zu kennen. Bretchenweberei, die mancherorts zur Fabrikation von Bändern angewandt wird, dürfte kaum in Frage kommen; dies hätte die Autorin, nachdem sie sich hinreichend über Weberei informiert hatte, wohl an der Verdrehung der Kettfäden erkennen können. Nach Untersuchungen des Tropeninstituts Amsterdam an Tellem-Textilien sollen sich die Funde aus den verschiedenen Phasen (gemeint sind wohl Phase 2–4 = 11.–18. Jahrhundert) derart geringfügig voneinander unterscheiden, daß keine Evolution feststellbar ist. (Bedaux 1972: 153, Zeitepochen: 148 ff.) Wenn wir dieser Feststellung Glauben schenken, bedeutet dies, daß auch die Webtechnik des 11. Jahrhunderts der des 18. Jahrhunderts entsprach.

erwähnt noch an gleicher Stelle, daß die Männer in diesen Ländern viele Frauenarbeiten ausführen, »such as spinning«. Da er sich damit selbst widerspräche, wenn es sich tatsächlich um Spinnen handelte, kann davon ausgegangen werden, daß er *webende Männer* sah. Eindeutig ist seine Feststellung, die Art der Produkte betreffend: spannenbreite Stoffe, von denen 4–5 zu größeren Bahnen zusammengenäht wurden, wie dies noch in der Gegenwart der Fall ist.⁴⁷

Mit O. Dapper (1670) ist die westafrikanische Schmalbandweberei von europäischer Seite ein zweites Mal belegt: »Vom Lahoischen Ecke bis an das dreispitzige Ecke hat man den Quaqua-Fünf- und Sechs-band-strand: welche zwee letzten nach dem Baumwollenen Tüchern/ von fünf und sechs Bänden aneinander genähet/die man alda verhandelt/also genennet worden« (1967: 384). Aus dieser Angabe geht hervor, daß ein Teil der Guineaküste bei den europäischen Seefahrern wegen seiner besonderen Stoffproduktion bekannt war, wie das Nachbargebiet der Goldküste auf Grund des Goldreichtums.

Näheres über das Webgerät berichtet allerdings erst Mungo Park von seiner abenteuerlichen Reise zum Niger (1795–1797). Ihm zufolge ist der Webstuhl der Mandingo-Weber von der Konstruktion her dem europäischen ähnlich, »aber so schmal, daß das Gewebe selten mehr als vier Zoll breit ist« (1799: 252).

Schließlich liefert uns Bowdich (1819) auch einen bildlichen Beweis. Abbildung 9 bei Seite 308 seines Buches über eine politischen Zwecken dienende Reise nach Ashanti zeigt einen Weber an einem Schmalbandwebstuhl. Auf dieser kolorierten Zeichnung, die vom Autor selbst stammt, sind deutlich die beweglichen Schäfte, der Kettbaum, die Kette mit Schlittenspannung und der Rahmen des Webstuhls erkennbar (letzterer wie bei Dittmer 1959, Abb. auf S. 4). Im Text wird zudem eine Gewebebreite von 4 inches (= 11,6 cm) angegeben (ibid., 309f.).

Selbst wenn die frühesten Quellen keine erschöpfende Auskunft bieten, zeichnet sich doch das hohe Alter der westafrikanischen Weberei auf dem Trittwebstuhl ab.⁴⁸ An dieser Stelle kommt es nicht darauf an, deren Beginn aufzuspüren, und es ist auch nicht meine Absicht, neue Verbreitungshypothesen für die Weberei im Sudan des Mittelalters aufzustellen, denn dies dürfte für die Analyse der südäthio-

47 Das von Cà da Mosto als *alchezeli* oder *alchizel* wiedergegebene Kleidungsstück, ein von den Arabern in Argin gesuchter Tauschartikel, wurde von Crone (Cadamonte 1937: 17, note 2) und anderen mit al Bakrīs *chigguīya* und Barths *shigge* zusammengebracht. Dafür gibt es keinen Grund, abgesehen davon, daß auch *alchezeli/alchizel* ein ursprünglich arabisches Wort ist. Ich zitiere Dozy (1845: 385): »Je pense que *al* est l'article arabe; *li* est, si je ne me trompe, un pluriel italien de la terminaison mandingo du pluriel, *lo*. . . En retranchant l'article et la terminaison du pluriel, nous retenons *cheze* (prononcez: kesé) qui, sans doute, est l'arabe *كساية*«, d. i. *kisā'* »Robe, Mantel, Umhang« (vgl. Serjeant 1972: 250). Bei Cà da Mosto bezeichnet es das eine Mal »Umhänge«, das andere Mal eine »Kopfbedeckung« (1937: 17, 26).

48 Zum in Frage kommenden Webstuhltyp ist auch auf Baumanns Hypothese hinzuweisen. Er rechnete diesen Typ seiner »Jungsudanischen Kulturrenne« zu, die er teilweise schon im vorislamischen Westsudan (Ghana/Songhai) realisiert sieht (Baumann 1940: 56/60). Baumann nimmt an, daß der Trittwebstuhl von Osten in den Westen gekommen ist (ibid., 274). Ohne auf die Problematik von Baumanns Jungsudanischer Kultur eingehen zu wollen, ist doch anzumerken, daß die Quellen den von ihm angegebenen Zeitanatz zulassen. Auch die These, daß es sich nicht um Einzelphänomene, sondern um ein ganzes Stratum handelt, ist nicht von der Hand zu weisen. Umstritten bleibt freilich die Verbreitungsrichtung (vgl. hierzu Boser-Saivaxevanis 1972: 127ff.).

pischen Weberei zum derzeitigen Zeitpunkt kaum von Nutzen sein. Worauf es mir aber ankommt und was in diesem Zusammenhang wichtig ist, ist zu illustrieren, daß der mechanischen Weberei eine jahrhundertealte Tradition zugrunde liegt, die – auch wenn nicht überall in gleicher Weise wirksam werdend – vom Senegal bis an die Ostküste reicht; und es ist dieses Stratum, in das die Burji-Konso-Gruppe ihrer kulturellen Prägung wegen eingebettet ist. Mit zu diesem Stratum gehört m. E. ein gewisses ökonomisches und technologisches Niveau, wie es auf Grund der Kenntnisse über die Umwelt und die Mittel zur Bedürfnisbefriedigung in einer Gesellschaft mit hochintensivierter Landwirtschaft gegeben ist.

4.6 Geschichte der Weberei in Südäthiopien

Allgemeiner Überblick und erste Phase

Wiederholt wurde für Äthiopien ein kulturelles Nord-Süd-Gefälle konstatiert und dementsprechend die Vermittlung wichtiger Kulturgüter, wozu die Weberei zählt, durch die nordäthiopische »Hochkultur« mehr oder weniger als gegeben angenommen. Besonders Haberland versuchte in mehreren Arbeiten diese Hypothese zu untermauern (u. a. 1965). Sie bedarf jedoch, auch wenn ein solcher Kulturtransfer für gewisse Bereiche nicht zu leugnen ist, im Einzelfall sehr wohl der Überprüfung und Verifizierung. Mit der Geschichte der südäthiopischen Weberei hat sich H. Straube auf der Grundlage seiner Feldforschung im Gamo-Hochland auseinandergesetzt (Straube 1963: 178–184). Er unterscheidet zwei historische Phasen (wenn auch von ihm nicht als solche bezeichnet). In der ersten Phase entstanden bedeutende Weberzentren in Wolayta und im Gamo-Hochland (besonders Dorze, Ocollo und Ganta). Entsprechend der Wolayta-Traditionen gelangte die Weberei aus dem westlich des Omo gelegenen Dawro zu ihnen, während die Dorze für sich in Anspruch nehmen, die Wolayta, Ocollo und Ganto dieses Handwerk gelehrt zu haben. Jene Zentren deckten vor der Jahrhundertwende die offensichtlich noch geringe Nachfrage, so daß zahlreiche Völker keine eigenen Weber brauchten. Dies änderte sich in der zweiten Phase, als nach Menileks Eroberung der Bedarf an Webwaren wegen großer Veränderungen in der Wirtschaftsstruktur stark anstieg, wonach fast alle Ethnien in Südäthiopien zur Weberei übergingen. Auf Grund der lückenhaften Verbreitung der Weberei in der ersten Phase, der angeblichen Verwendung amharischer Lehnwörter und der geachteten sozialen Stellung der Weber im Gegensatz zu anderen Handwerkern hielt Straube auch die erste Phase für relativ jung und vermutete, daß sie auf jene hochkulturellen Einflüsse zurückgehe, die im Mittelalter, d. h. den Jahrhunderten unmittelbar vor den Grañ-Kriegen, auf den Süden einwirkten. Einen ähnlichen Zeitansatz – nach 1500 – vermutet auch Haberland (1981: 144f.): »... worauf mündliche Überlieferungen und die Namen der mit der Weberei beschäftigten Sippen hindeuten.«

Auf den Gegensatz geachtete/verachtete Handwerker wird in dieser Arbeit noch näher einzugehen sein. Hier sei nur so viel vermerkt, daß er meines Erachtens nichts über das historische Alter oder die Diffusionsrichtung aussagen kann. Falls ein direkter Amhara-Einfluß vorläge, sollte man eigentlich eher »verachtete«

Weber erwarten, da bei den Amhara jegliche handwerkliche Tätigkeit wenig geschätzt war.“

Zu Zeiten der großen Amhara-Kaiser des Mittelalters wie ‘Amda Šeyon (1314–1344) und Zar’a Yā’qob (1434–1468) hat es zweifellos einen Einfluß auf den Süden gegeben (vgl. Tadesse Tamrad 1972: bes. 135 ff.), doch wird offensichtlich in vielem die einseitige Nord-Süd-Richtung des Kulturtransfers überbewertet. Neuere quellenkritische Untersuchungen der amharischen Chroniken, der arabischen Berichte und der mündlichen Traditionen – wie sie etwa Bräukämper (1980) für die Hadiya durchführte – wären von Nöten. Braukämpers Arbeit bestätigt einerseits die Expansionsbestrebungen und Erfolge der christlichen Kaiser, zeigt aber andererseits, daß ihr politischer Einfluß bei den Hadiya höchstens kurzzeitig über Tributeinzug hinausging. Nominell erkannten die Hadiya zwar die Oberhoheit von Zar’a Yā’qob an (der auch eine Hadiya-Prinzessin ehelichte); es bleibt jedoch offen, ob dies für ganz Hadiya zutraf, da Hadiya kein Staat unter einer einheitlichen Führung, sondern eher eine lockere Föderation mehrerer Ethnien unterschiedlicher Religionszugehörigkeit war (Braukämper 1980: 70 ff.). Ihr Siedlungsgebiet lag, anders als in der Gegenwart, im 14. Jahrhundert im Bereich des Harar-Plateaus, verschob sich aber noch im selben Jahrhundert nach Westen und reichte vom Cercer-Gebirge möglicherweise bis zum Ostabhang des Grabenbruchs (ibid., 79). Am Zwai-See, dem nördlichsten See der Seenkette, hatte Lebna Dengel eine Residenz. Die Kirchen und Klöster, die dieser Herrscher (1523) im Hadiya-Gebiet gebaut haben soll, können höchstens sechs Jahre gestanden haben (ibid., 99); und als Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Ghāzī (genannt Grañ) 1529 zum Schlag gegen die christlichen Kaiser ausholte, wurden eben diese Hadiya, die nach den amharischen Quellen zum christlichen Reich gehörten, als Verbündete von Grañ angesehen (ibid., 101 f.).

Westlich der Grabenzone war Ganz wohl das südlichste der christianisierten Gebiete, die längere Zeit unter direktem politischen Einfluß des christlichen Nordens standen. Diese Einflußnahme, die im 14. Jahrhundert begann und bis 1532 andauerte, ist zweifelsfrei durch Chroniken bewiesen.⁵⁰ Problematischer

49 Zur Weberei in Konso und Gawwada vermerkt Straube (1963: 183): »Zweifellos läßt sich die Stellung der Weberei in Konso und Gawwada nicht ohne weiteres mit der Annahme eines hochkulturellen Ursprungs vereinen, doch glaube ich auch in diesem Falle, daß sie erst später als Fremdgut in die Bergländer südlich des Ruspoli-Sees gelangt ist und nicht zum alten Kulturbestand der Konso und Gawwada gehört. Würde man nämlich die Weberei zum alten, angestammten Kulturgut zählen, so wäre es nur schwer erklärlich, wie ein so bedeutendes Kulturelement von den Konso und Gawwada der verachteten negriden Handwerker-Schicht überlassen werden konnte.« Folgte man dieser Überlegung, so müßte man sich allerdings auch fragen, warum das für den intensivierten Hackbau so wichtige Schmieden den »Verachteten« überlassen wurde (vgl. den soziologischen Teil dieser Arbeit). Bereits Jensen (Konso-Ms.) bezweifelte, daß die Weberei erstmals während des Mittelalters von den Amhara verbreitet wurde. »Ich kann mich seiner (Straubes, H. A.) Meinung nicht anschließen. Dagegen ließen sich vor allem die sprachlichen Zusammenhänge anführen, da alle Worte der Konso im Zusammenhang mit der Weberei keine Amharaworte sind.«

50 ‘Amda Seyon (1314–1344) besiegte einen Ganz-Führer; Zar’a Yā’qob (1434–1468) setzte einen Gouverneur in Ganz ein; Bā’eda Māryāms (1468–1478) Söhne wurden in Ganz erzogen. Während der Regierungszeit von Lebna Dengel (1508–1540) berichtet Alvarez (1520) über Ganz (u. a. Braukämper 1977: 1).

dagegen ist die geographische Lage. Braukämper (1977: 2ff.) kann gewichtige Gründe dafür anführen, daß Ganz einst im Gebiet des heutigen Wolayta und südlichen Arsi lag. Alvarez (Hrsg. v. Beckingham & Huntingford 1961: 454) zufolge grenzte Ganz 1520 an Šawa und Wağ sowie an Gamu. Braukämper (loc. cit.) nimmt mit Beckingham und Huntingford (1961: 454, Anm. 4) an, das einstige Gamu sei mit dem heutigen identisch. Die Bevölkerung von Ganz charakterisierte Alvarez als »a mixture of pagans and of Christians« (ibid.: 454), die von Gamu dagegen als Heiden, die nicht einmal recht als Sklaven taugten (loc. cit.). Es ist aufschlußreich, daß selbst von Ganz ansehnliche Teile der Bevölkerung Grañs Heere unterstützen. (Wahrscheinlich gelangten sie deshalb in ihre späteren nördlichen Wohngebiete; s. Braukämper 1977: 5). Intensiver als letztere waren die Kambata christianisiert (Braukämper 1983, Kap. 2.2.) und somit wohl die einst am stärksten von der nördlichen »Hochkultur« beeinflusste Ethnie des heutigen Südhäthiopiens westlich der Seenkette.

Die großen und schlagkräftigen nordäthiopischen Heere hinterließen unzweifelhaft ihren Eindruck auf die kleinen Völker im Süden, denen ein ausgeprägtes Heldenethos eigen ist. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß sich die Erinnerung an einen derart erfolgreichen Heerführer wie Zar'a Yā'qob in zahlreichen Erzählungen niedergeschlagen hat. Doch sollte man darüber nicht vergessen, daß die Beziehungen der Amhara zu den Völkern im Süden parasitärer Natur waren. Trotz des Anspruchs der Herrscher, die Heiden bekehren zu wollen, war die amharische Militärmonarchie von ihrer Struktur her und zur Erhaltung ihres Heeres auf permanente Ausplünderung der Völker am Rande ihres Herrschaftsgebietes angewiesen (vgl. hierzu z. B. Caulk 1978 passim). Südlich des mittelalterlichen christlichen Kaiserreiches haben wir zweifelsfrei mit einer tiefen »Frontier«-Zone zu rechnen, d. h. mit einem Gebiet, auf das die Amhara zwar zeitweise Einfluß nahmen, wo sie aber ihren Hegemonieanspruch nicht durchsetzen konnten. Auch der neuzeitlichen Einverleibung des Südens durch Menilek gingen Raubzüge der Heere voraus, die selbst nach der Etablierung von Garnisonen und des *gäbbar*-Systems nicht aufhörten und von offizieller Seite bis in die zwanziger Jahre hinein mehr oder weniger geduldet wurden (z. B. Hodson 1927: 22, 224ff.).⁵¹ Liest man die Berichte europäischer Reisender um die Jahrhundertwende, in denen immer wieder von der panischen Flucht der Eingeborenen beim Auftauchen von Fremden und vom Raub ihres gesamten Besitzes und der Vernichtung ihrer Dörfer durch die Amhara die Rede ist, so kann man sich nur mit Mühe die Kultur vermittelnde Rolle der Nordäthiopier vorstellen.⁵² Da sich die Heeresstruktur zwischen dem Mittelalter und dem Anfang unseres Jahrhunderts nur unwesentlich verändert hat (siehe z. B. Caulk 1978 passim; Potyka 1974: 53ff., 64ff.), dürften auch kurzfristige

51 Jahre später, nach der Etablierung von Militärkolonien und Verwaltung, wirkten die Amhara ohne Zweifel Kultur vermittelnd, wenn es einem auch schwer fällt, dies beim Anblick einer jämmerlichen amharischen Katama wie Bakawle zu glauben, die inmitten der Kulturlandschaft von Konso liegt. Zur »Frontier«-Situation der Burji-Konso-Gruppe in unserem Jahrhundert vgl. Amborn 1984c passim.

52 Hierüber berichten nahezu alle in dieser Arbeit genannten Europäer, die in den Jahren nach der Eroberung den Süden bereisten. Zweifellos sollte damit auch die europäische Kolonisierung beschönigt werden.

Vorstöße in den Süden, wie sie in den Jahren vor Grañ häufiger gewesen zu sein scheinen, wenig zum Segen der dortigen Ethnien beigetragen haben. Für die Übertragung von nichtkriegerischen Kulturgütern kommen eher die dazwischenliegenden ruhigen Zeiten in Betracht, über die wir allerdings, was das Gamo-Hochland betrifft, noch nichts wissen.

Bei der dürftigen Quellenlage kommt dem etymologischen Argument – nämlich der Verwendung amharischer Lehnwörter – besondere Bedeutung zu. Zwar kann Straube mit den Bezeichnungen für »Weber« und »Webstuhl« lediglich zwei entlehnte Begriffe anführen – die übrigen sind autochthon –, doch sind diese wesentlich. In Dorze und Wolayta ist für »Weber« *šimāne* gebräuchlich, das zweifellos zum amharischen *šamma* gehört. Zahlreiche Völker nennen die Weber *dorzya*, eine Ableitung von dem alten Weberzentrum Dorze. Wenn daneben die amharische Bezeichnung für Weber vorkommt, so sagt dies allein noch nicht allzuviel. Einige Jahre nach der amharischen Eroberung (Wolayta: 1894) stieg die Anzahl der Weber sprunghaft an, bedingt wohl besonders durch die *šamma* tragenden Amhara, die von Dorze und anderen ihren Tribut an Stoffen forderten. Es ist m. E. höchst wahrscheinlich, daß danach im Laufe der Zeit auch die amharische Berufsbezeichnung übernommen wurde. Solche Phänomene sind nicht einmalig. Ich selbst konnte feststellen, daß in der Umgebung der Katamas trotz Benutzung der autochthonen Sprache die eigenen alten Termini in Vergessenheit gerieten und statt dessen amharische oder amharisierte Wörter gebräuchlich wurden.⁵³

Den zweiten Begriff, den Straube als amharisches Lehnwort anführt, nämlich *harpa* (ihm zufolge von amharisch *arb*) für »Webstuhl«, weist eher auf den kuschitischen Sprachbereich als auf das Amharische. Leslau (1976) gibt für Webstuhl (»loom«) *yaššamma* *əqa* (wörtl. »Webgerät«) an. Die Verwandtschaft zu dem Somali-Wort *arbi* »weben« und dem davon abgeleiteten *arbi-gi* »Webstuhl« (Reinisch) dürfte eher gegeben sein.⁵⁴ In Oromo heißt entsprechend *arbi* »Webstuhl«, wobei es sich bei dem Oromo-Wort, je nachdem, wo es aufgenommen wurde, auch um eine jüngere Aneignung handeln könnte, da die meisten Oromo erst seit jüngster Zeit weben (bei Launhardt 1973: 343 ist es auch für das Wollega-Oromo belegt).⁵⁵

Die Ableitung von *harpa* (D/Bu *harfo*, Di *haraf*) aus dem Amharischen erscheint

53 Auch Hayward wurde von den Burji in Marsabit das vom Amharischen abgeleitete *šammaanee* für »Weber« angegeben, während Straube in Bohe hierfür *harúura* aufnehmen konnte (Sasse 1982). Vgl. auch unten den Abschnitt »Handel und Handwerker«.

54 Zu erwähnen ist auch folgender Zusammenhang: Die semitische Wurzel *'-r-b* bedeutet »verknüpfen«. Sie ist nur südsemitisch belegt, daher ist ein Einfluß aus dem äthiopischen Raum nicht auszuschließen, aber unwahrscheinlich. Einzelsprachlich bedeuten: arab. *'araba* »Knoten festziehen«, *'arraba* »verknüpfen«, *'urba* »festgezogener Knoten«; tigre *'arrábä* »aneinander-, zusammenfügen« (vgl. Cohen 1970: 31) (freundlicher Hinweis von H. J. Sasse).

55 Der Begriff *arb* für Webstuhl, der im allgemein Amharischen nicht belegt ist, wird gelegentlich auch von der amharisch sprechenden Mischbevölkerung in den südäthiopischen Katamas benutzt. Möglicherweise hat hierzu auch eine gewisse Ähnlichkeit mit dem amharischen *rəbrab* oder *ərəbrab* »Gitter, Querbalken, Rahmen, Gerüst« beigetragen, ein Begriff, der auch für das Gerüst, an dem das »Webgerät« hängt, gebräuchlich ist.

mir aus den genannten Gründen zweifelhaft, die Beziehung zum Somali dagegen naheliegend.⁵⁶ Der Konso-Begriff *sakapaa* läßt sich mit Somali *saqaf* (»Kamm«) vergleichen.⁵⁷ Er ist damit von seiner Lautgestalt her eindeutig nicht urverwandt und könnte sehr wohl ein Lehnwort aus dem Somali sein. Die Ersetzung von q und f durch k und p im Konso deutet allerdings auf die Vermittlung durch eine dritte Sprache.

Einen zweiten Hinweis auf Verbindungen mit der Ostküste haben wir in dem Begriff *makuuka* (Ko), *magogako* (G) bzw. *mukukaa* (Bu) für »Weberschiffchen«, der aus dem arabischen *makkuuk* entlehnt ist. (Im Amharischen dagegen heißt »Weberschiffchen« *mäwäwäriya*.) Auf die Beziehung zur Ostküste wurden wir bereits durch die Formgleichheit der Webstühle aufmerksam. Die folgenden Ausführungen über den Fernhandel sollen die These enger Beziehungen, welche die Weberei einschließen, in diesem Gebiet stützen.

Unter den mittelalterlichen Quellen ist diesbezüglich al-'Umarī (1348) von Interesse. Er berichtet vom Handel mit Textilien in Bale und Dura, den islamischen Sultanaten beiderseits des großen Wabi-Šebeli-Bogens (al-'Umarī 1927: 18). Über die nordwestlich davon lebenden Hadiya erfahren wir durch al-'Umarī, daß sie sich darauf verstanden, die Sterblichkeitsrate verschnittener Sklaven durch eine zweite Operation zu senken, weshalb sie eine wichtige Rolle im Handel mit Eunuchen spielten. Es ist demnach anzunehmen, daß der Ost-West-Handel noch über Hadiya hinausging (Braukämper 1980: 75 ff., zitiert al-'Umarī). Im wesentlichen verliefen die Handelswege von der Küste zum Hochland in dem Raum südlich der Linie Zaila-Tana-See, mit gelegentlichen Querverbindungen. Die Priorität der Ost-West-Richtung galt offensichtlich auch in den folgenden Jahrhunderten (vgl. auch Tadesse Tamrad 1972: 83 f.). Die Krieger Grañs und die Oromo-Expansion dürften im 16. Jahrhundert diesen Handel stark beeinträchtigt haben, doch geht Abir (1970: 122 f.) zweifellos zu weit, wenn er annimmt, der Handel sei zum Erliegen gekommen. Selbst wenn die Quellenlage dürftig ist, kann man Pankhurst (1961: 314 f.) folgen, der eine zwar reduzierte, doch kontinuierliche Handelstätigkeit nachweist.

Für die Seenregion wichtige alte Handelswege, die noch bis in die jüngste Zeit bedeutend waren und zum Teil noch sind, verliefen von der Küste nach Harar und Ginir und von dort ostwärts zur Grabenzone. Mit einiger Berechtigung kann man annehmen, daß diese Handelswege zumindest etappenweise denen aus al-'Umarīs Zeit entsprechen.⁵⁸ Fraglich ist jedoch, ob sie damals schon über die Seenregion

56 Reinisch (1902, s. v.) gibt für »Weben« im Somali neben *arbi* noch *faq* und *hayag* an. Nach Paulitschke (1893: 237) ist *hujāk* das Oromo-Wort für »Webstuhl«. Abraham (1962, s. v.) zufolge bedeutet *faq-* »to elongate and smooth the cotton«, *faq-* dagegen ein »Komplott gegen jemanden machen«.

57 Vgl. Yaasin 1976, s. v. *saqaf* (-*ta*): dünnes Stück aus Knochen, Plastik, Horn oder etwas anderem, das Zähne hat, mit denen man kämmt; *šamlo* (ein anderer Terminus für »Kamm«).

58 Ein nördlicher Handelsweg verlief von Harar nach Bakaksa, wo sich ein südlicher Zweig nach Kofale östlich des heutigen Šasāmane abspaltete. Von diesem Knotenpunkt aus verlief ein Weg nach Sidamo. Der südlichere Handelsweg ging von der Banadir-Küste nach Ginir bzw. Maliyu und von dort nach Dodola (östlich von Kofale), von wo ein Zweig nach Sidamo verlief (Braukämper 1980: Karte 18 und S. 253 ff.).

ostwärts führten. Der Fernhandel lag fast ausschließlich in der Hand der islamischen Bevölkerung, da christliche Amhara und Tigre auf solche Tätigkeiten herabsahen (Abir 1970: 123).

Interessanter noch als die genannten Routen ist ein südlicherer Handelsweg, der von der Küste kommend über Lugh am Juba-Fluß knapp nördlich dem 4. Breitengrad folgend (also dicht bei der heutigen äthiopisch-kenyanischen Grenze) bis in das Gebiet des nördlichen Turkana-Sees führte. Die frühen europäischen Reisenden wie Bottego (1895; Kap. 11 ff.), Donaldson Smith (1897, bes. 176 ff.), Vannutelli und Citerni (1899: 31–112, 146–372) und Cavendish (1898: 374 ff.) folgten über weite Strecken diesem Handelsweg. Seit welcher Zeit diese Route begangen wurde, läßt sich gegenwärtig nicht eruieren. Aus der Tatsache, daß Somali-Händler erst Ende des 19. Jahrhunderts den Turkana-See erreichten, folgt nicht zwangsläufig, dieser Handelsweg habe vorher nicht existiert. Für eine längere Benutzung sprechen folgende Fakten: Die Borana stellten in ihrem Gebiet selbst die Handelskarawanen und verwehrten anderen den Durchzug. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts übernahmen sie in Lugh von den Somali die Waren und brachten sie dann weiter ins Innere (Bottego 1895: 439 f.; Abir 1970: 130 f.). Seit der Mitte des letzten Jahrhunderts nahm der Somali-Einfluß zu und erreichte nach längeren Kleinkriegen seinen Höhepunkt 1870 in der Schlacht von Bur Hareere, die mit der Niederlage der Borana endete (Haberland 1963: 26). Erst danach gelang es den Somali, aktiv in den Handel westlich von Lugh einzugreifen. Sowohl Beke wie Abadie schlossen aus den von ihnen gewonnenen Informationen auf diesen südlichen Handelsweg (vgl. Abir 1970: 128). 1840 erhielt Guillain von Kaufleuten an der Küste Kunde von den Rendille, Amaré (Amaro/Burji oder, was weniger wahrscheinlich ist, Hamar), Amarro und Konso (Guillain 1856, III: 53). Um die Mitte des 19. Jahrhunderts waren Abir (1970: 128 f.) zufolge bereits Europäer von der Banadir-Küste aus an diesem Fernhandel beteiligt.⁵⁹ Als die Bottego-Expedition 1896 nach Ašebo (südlich des heutigen Yabello) kam, fand sie dort einen Umschlagplatz und Knotenpunkt vor, von wo die Handelsstraßen zu den Rendille, den Arbore, den Jam und den Konso und Burji ausgingen (Vannutelli 1899: 168 f.). Für einen derart wichtigen Knotenpunkt dürfen wir voraussetzen, daß er auf eine längere Tradition zurückblickt. Unsere Gewährsleute wiesen auch immer wieder darauf hin, daß sie den wesentlichen Anteil ihres Salzes und anderer Handelsgüter »seit langer Zeit« von den Borana bzw. aus Ašebo erhandelten. Innerhalb der Burji-Konso-Gruppe waren Burji und Duro Haupthandelsplätze für alle Güter, die von der Küste kamen (zum Handel s. a. den nächsten Abschnitt »Handel und Handwerker« sowie Kap. 4.4 »Produktion und Distribution«). Abir (1970: 135) glaubt, der Fernhandel in dieser Region sei vor dem 19. Jahrhundert äußerst gering gewesen, da kaum Bedarf an Handelsgütern bestanden habe, der über die Gebrauchsgüter hinausging. Erst durch den Elfenbeinhandel des 19. Jahrhunderts, an

59 Leider geht Abir des öfteren freizügig mit dem Quellenmaterial um. Krapf (1858: 74 f.) nimmt an, daß es sich bei den »weißen Leuten«, die am Südhandel beteiligt waren, um Araber und Somali handelte. Sie nahmen die Route von Brawa über Bardera und Ganana (Lugh) ins Innere (vgl. auch Harris 1844: 73 f.). Krapf erwähnt in diesem Zusammenhang auch die Rendille.

dem sich z. B. auch die Arbore beteiligten, soll er belebt worden sein (zum Elfenbeinhandel vgl. Beachey 1967: 270 f., 283 ff. und Barber 1968: 91 ff.). Sicherlich war die Handelstätigkeit ab der Mitte des 19. Jahrhunderts reger als zuvor, doch muß man in Betracht ziehen, daß auch schon *vor* dem 19. Jahrhundert in der Burji-Konso-Gruppe wesentliche Rohstoffe fehlten, die zum Lebensunterhalt und zum Erhalt der Kultur maßgeblich waren. Es gibt und gab auch früher weder Salz noch Metallerze (vgl. Kap. III.1.). Das bedeutete, es gab kein Eisen für die notwendigen landwirtschaftlichen Geräte oder für Waffen, kein Messing für Armreifen und kein Silber oder sonstige Nichteisenmetalle für die Herstellung der *halaša*. Daß die Kauri-Schnecken für die Frauenbekleidung von der Küste bezogen wurden, ist selbstverständlich. Armreifen, *halaša* und Kauri besaßen Symbolwert und waren wie bestimmte Zeremonialperlen nicht bloßer Schmuck, auf den man hätte verzichten können. Da Eisen neben dem Gamo-Hochland auch aus dem Süden bezogen wurde, ist seine Herkunft ebenso wie die der Nichteisenmetalle nur von der Küste denkbar. Wir können also auf Grund zahlreicher Indizien mehrere Jahrhunderte zurückreichende Kontakte zur Küstenregion fraglos voraussetzen.

Handel allein bedingt jedoch nicht zwangsläufig die Übernahme neuer Techniken. In unserem Falle scheiden sogar die auf ihre Rinderzucht konzentrierten Borana, die den Zwischenhandel in der Hand hatten (vgl. u. a. Baxter 1979: 72 ff.), als Lehrmeister aus. Dennoch berechtigt uns eine Besonderheit der Burji-Konso-Gruppe, gerade im Süden die Kontaktzone zu suchen. Bei den meisten Ethnien der Burji-Konso-Gruppe sind nämlich die Handwerker traditionell die einzigen zum Handel berechtigten Personen. Um zu belegen, daß sie es waren, die Neuerungen in ihre Heimat mitbrachten, ist im folgenden näher auf den Handel und die Tätigkeit der Hawda als Handwerker *und* Händler einzugehen.

Exkurs: Handel und Handwerker

Selten treffen ausgeprägte und unterschiedliche Wirtschaftsräume derart unmittelbar aufeinander wie am Südrand der Burji-Konso-Gruppe: Im Norden das fruchtbare Bergland, das bei hinreichendem Regenfall reiche Ernten garantiert, und im Süden das offene, von einzelnen Bergrücken durchzogene Land mit den üppigen Weideplätzen, die je nach Jahreszeit an unterschiedlichen Orten zu finden sind. Reisende wie Donaldson Smith (1899: 243), die vor der amharischen Okkupation das Gebiet besuchten, waren erstaunt über die riesigen Viehherden der Borana. An der Scheidelinie zwischen intensivierter Landwirtschaft und spezialisierter Viehzucht hat es ohne Zweifel seit jeher einen regen Austausch gegeben. In erster Linie betraf er Subsistenzgüter. Tatsächlich war diese bäuerliche Bevölkerung zu Zeiten in der Lage, erhebliche Überschüsse zu produzieren, die sie bei ihren viehhaltenden Nachbarn gegen lebenswichtige Produkte tauschen konnte (vgl. Kluckhohn 1968: 424). Exportiert wurden im wesentlichen verschiedene Getreidesorten sowie Tabak, Kaffee, Baumwollgewebe, Metallprodukte, Schmuck und Zeremonialgerät. Einfuhrprodukte waren namentlich Salz, Vieh, Butter, Metalle, Kauri und Perlen. Um diese Güter zu tauschen, waren längere Zubringerwege Voraussetzung, konnte doch das unmittelbare Grenzgebiet die Bedürfnisse tauschender Individuen beiderseits dieser Linie nicht alleine decken. Die Wanderbewegungen zu den

Umschlagplätzen waren für die ohnehin mobilen Borana integraler Bestandteil ihrer Lebensweise, nicht aber für die Bergbauern. Letztere gehen zwar mit ihren Produkten hin und wieder gerne auf Marktplätze – selbst wenn diese ein oder zwei Tagereisen entfernt sind –, aber die Marktbesuche können ohne Gefahr für die Landwirtschaft ein bestimmtes Zeitmaß nicht überschreiten. Eine ständige Belieferung entfernterer Märkte ist als Nebenbeschäftigung für die Bauern nicht praktikierbar. Dies gilt dann umso mehr, wenn auch nichtlandwirtschaftliche Produkte eine Rolle spielen. Zur Sicherung der notwendigen Güterzirkulation mußte unter den wirtschaftlichen Bedingungen der Burji-Konso-Gruppe der Handel an einen Personenkreis delegiert werden, der nicht in der Landwirtschaft tätig war. Eine völlige Trennung von Handel und Erzeugern hat allerdings nicht stattgefunden. So konnten Bauern z. B. im Gebiet der Burji-Konso-Gruppe auch auf den großen Umschlagplätzen wie den Hauptmärkten von Duro und Burji ihre eigenen Produkte veräußern. Für darüber hinausgehende Kompetenzen waren jedoch Handwerker zuständig. Innerhalb der Handwerker hat keine weitere Arbeitsteilung in Erzeuger und Verteiler der Erzeugnisse stattgefunden, die sich gesellschaftlich artikuliert hätte. Abgesehen von Burji ist die gesellschaftliche Schicht der Hawda *in ihrer Gesamtheit* sowohl für das Handwerk als auch für den Handel verantwortlich, am ausgeprägtesten in Konso. In Burji vertrieben alle Handwerker ihre Produkte auf dem örtlichen Markt, und, wenn es sich ergab, im Amarro-Hochland; aber offensichtlich waren nur die Weber am Fernhandel beteiligt. Die Hawda konnten mit ihren eigenen Produkten und den Gegenständen anderer handeln. Personen, die nicht zu den Hawda bzw. in Burji zu den *haruura* zählten, war es nicht gestattet, Fernhandel zu betreiben. Als Anfang dieses Jahrhunderts auch Bauern mit dem Weben begannen, durften sie nur ihren Eigenbedarf decken, die Textilien aber nicht veräußern.

In jüngster Zeit hat sich besonders unter dem wirtschaftlichen Druck, dem einige Handwerke ausgesetzt sind, ein Personenkreis innerhalb der Handwerkerschaft herausgeschält, der ausschließlich Handel treibt. Als besondere soziale Schicht sind sie noch nicht anzusehen. Sie oder ihre Familienangehörigen können jederzeit wieder ein Handwerk aufnehmen, und zudem gibt es unter ihnen keine spezifischen Regeln oder einen besonderen Zusammenhalt, der über die allgemeinen traditionellen Hawda-Beziehungen oder ihre Klanzugehörigkeit hinausginge. Weder sie selbst noch die übrige Gesellschaft betrachten die Händler als eigenständige soziale Gruppe innerhalb der Hawda. Dies mag dadurch mitbedingt sein, daß man nichts Außergewöhnliches darin sieht, weil auch schon in früherer Zeit hier und da Einzelpersonen sich ganz dem Handel gewidmet haben. In Konso war es üblich, daß jüngere Hawda – ähnlich unseren Handwerksburschen – einige Jahre außer Landes verbrachten. Neben ihrem Handwerk trieben sie dort auch Handel. In Konso gab es denn auch einen Ansatz zur Konsolidierung einer besonderen Händlerschicht. Ein aus Aylota stammender Hawda erlangte dank seiner Weisheit und klugen Verhandlungspolitik gegenüber der staatlichen Verwaltung Anerkennung als Schiedsrichter bei Streitigkeiten unter den Handwerkern bzw. zwischen Handwerkern und ihren Kunden. Da besonders häufig Händler in Streitigkeiten verwickelt waren, wurde sein Gehöft folgerichtig zum Zentrum für Händler.

Zeitweise scheinen ihre Belange im Vordergrund gestanden zu haben. Die Grenzen verwischten sich jedoch bald wieder, weil die Angelegenheiten aller Handwerker im Gehöft dieses Hawda diskutiert wurden und gemeinsames Handeln geboten schien. Dies verdeutlicht auch, wie wenig die Trennung beider Gruppen im Bewußtsein der Gesellschaft Platz gegriffen hat (vgl. hierzu auch Kap. IV 2.1).

Die Gleichsetzung von Handwerkern und Händlern steht mit einer Reihe von Faktoren in Zusammenhang, von denen in erster Linie die bereits angedeutete größere Mobilität der Handwerker gegenüber den Bauern zu erwähnen ist. Der nicht an sein Feld und an Anbauzeiten gebundene Handwerker kann, sofern er sich an einem anderen Ort bessere Lebensbedingungen verspricht, ohne erheblichen Aufwand seinen Wohnsitz wechseln (vgl. Abb. 3: Schmiedebewegungen). Zieht er anderswohin, so beliefert er seine bisherigen Kunden, die seine Arbeit schätzen, häufig weiter. Im Laufe des Lebens kann er sich ein ganzes Netzwerk von Beziehungen aufbauen, das seine Kinder übernehmen und gegebenenfalls erweitern. Einem Handwerker, der einen großen Kundenkreis besitzt, geben andere Handwerker und selbst Bauern gerne ihre Produkte zum Verkauf mit oder beauftragen ihn, bestimmte Artikel zu besorgen. Im Dullay-Gebiet konnte ich in einigen Fällen beobachten, wie Handwerker auf diese Weise nolens volens in eine Händlerrolle hineingerieten. In Burji und Konso sind die meisten Händler bereits etablierter, aber am Dullay-Beispiel kann man sich vorstellen, wie der Prozeß ursprünglich einmal abgelaufen sein mag.⁶⁰

Ein Grund für die Ausübung des Handels durch die Handwerker (die zwischen Handel und Handwerk wählen können) und zugleich eine Erklärung für die Verhinderung einer weiteren Arbeitsteilung dürfte darin zu suchen sein, daß der Fernhandel und das Engagement dafür Schwankungen unterlagen, die weitgehend durch äußere Ereignisse wie wechselnde Allianzen mit Viehzüchtern und größere politische Veränderungen vorgegeben waren. Man denke etwa an die machtpolitischen Umwälzungen in der Küstenregion, die Grañ-Kriege oder die amharischen Eroberungen.

Unter den Exportartikeln standen neben landwirtschaftlichen Produkten Textilien an erster Stelle; es folgten Schmiedeprodukte, einschließlich Schmuck. Keramik und Lederexporte waren unbedeutend. Bezeichnenderweise waren es in Burji die Weber, die als einzige Handwerker den Handel monopolisierten. Sie sind, mit der Beschränkung der Handelsspezialisten auf einen einzigen Handwerkszweig, zugleich einen Schritt weiter in Richtung der Abspaltung einer besonderen Händlerschicht gegangen als ihre westlichen Nachbarn. Andererseits waren die Burji-Weber die Schicht mit der größten sozialen Mobilität. Die Mehrzahl von Straubes Informanten, Bauern und Handwerker, waren zeitweise als Händler tätig.⁶¹ Diese

60 Im Dullay-Gebiet ist die Handelstätigkeit nicht sehr ausgeprägt, da Fernhandelsstraßen fehlen. Dennoch wird die Möglichkeit, bei Bedarf auf den Handel auszuweichen, gern genutzt.

61 In Konso, Diraša und dem Dullay-Gebiet finden sich erst seit zunehmender Verwischung der Grenze zwischen Bauern und Handwerkern auch Bauern unter den Händlern, gelegentlich auch als Helfer der Somali-Händler, die seit einigen Jahrzehnten den Handel mit Industriewaren kontrollieren. Diese Art von Somali-Kaufleuten kommt aber nur in die Katamas.

bereits in der traditionellen Gesellschaft angelegte Dialektik von Variabilität und Spezialisierung hatte unmittelbare Auswirkungen für die Moderne. Unter den Ethnien der Burji-Konso-Gruppe sind die Burji bisher die einzigen, die in einem industriell orientierten Großhandel Fuß faßten. In Kenya gibt es mehrere Burji-Transport- und Großhandelsunternehmungen, die mit modernem Gerät und nach europäischem Muster arbeiten.

Die Ursache dafür, daß in der traditionellen Gesellschaft Textilien mehr noch als Eisenobjekte Fernhandelsprodukte wurden, lag an der Art des Rohmaterials. Stahl ist als Rohmaterial oder als Fertigprodukt von jeweils gleichem Volumen und gleichem Gewicht. Für einen Schmied ist es folglich von wirtschaftlichen und technologischen Gesichtspunkten her gleichgültig, ob er Rohstahl oder Fertigprodukte an einen entfernten Ort bringt. (Wie erwähnt, wurde kein Eisen verhüttet.) D. h. es ist unwichtig, ob ein Schmied in seinem Dorf oder bei Fremden schmiedet. Bei Webwaren ist dies anders. Die Baumwolle wird von Bauern der eigenen Gruppe kultiviert, sie ist im Rohzustand ausgesprochen voluminös und muß erst entkernt und zu Fäden versponnen werden. Direkt vom persönlich bekannten Produzenten bezogen – oder auf den eigenen *foora*-Feldern geerntet –, ist sie in ihrer Qualität besser kontrollierbar und preiswerter als erhandeltes Material. Demnach ist es für den Weber sinnvoll, im Siedlungsgebiet der eigenen Gruppe zu weben und erst die fertigen Produkte zu verhandeln. (Dessen ungeachtet gibt es freilich auch Wanderweber.)

Hingegen lassen sich Schmiede gerne zeitweise oder gar ständig unter den Borana und Gabra nieder, was ihnen zugleich die Möglichkeit gibt, schneller als ihre Händlerkollegen auf den jeweils aktuellen Bedarf zu reagieren.⁶² Allein in der Chalbi und im Gebiet der Huri Hills sollen nach Informationen aus Marsabit Konso-Schmiede aus zwanzig Familien arbeiten. Erst kürzlich (ca. 1979/80) sind fünf von ihnen aus Marsabit dorthin gezogen. Haberland (1963: 148ff.) erwähnt eine ganze Reihe von Orten im Borana-Gebiet, wo Konso- und (seltener) Burji-Schmiede arbeiteten. Er hält es sogar für möglich, daß alle Schmiede der Borana ursprünglich aus diesen beiden Gegenden stammten (ibid., S. 141), was mir zutreffend erscheint. Als ich mir nämlich von Marsabit aus einen Überblick über die Schmiede im südlichen Borana-Gebiet verschaffen wollte, blieb von den dreißig Schmieden, die sich als Borana ausgaben, nach eingehender Befragung schließlich nur noch einer übrig, und selbst bei diesem bin ich mir nicht sicher, da ich ihn nicht persönlich kennenlernte. Alle übrigen waren aus Konso bzw. Burji. Gelegentlich siedelten auch Konso- und Burji-Bauern an geeigneten Plätzen des Borana-Gebietes, doch soll dies erst seit der amharischen Okkupation vorkommen (vgl. auch Haberland 1963: 150).

Soweit mir bekannt ist, organisierten die Händler der Burji-Konso-Gruppe keine eigenen Karawanen. Entweder schlossen sie sich einzeln den Borana- und später den Somali-Karawanen an oder wanderten in kleinen Gruppen bis in das Gebiet von Ašebo. Sie nahmen dabei vornehmlich Handwerksprodukte mit. Die meisten landwirtschaftlichen Produkte, besonders Getreide, wurden von Karawa-

62 Auf die zeremoniellen Verbindungen von Hawda und Borana ist später einzugehen.

nen befördert. Nur hin und wieder nahmen die Handwerker Tabak und Kaffee zum Handeln mit. Für Handwerker-Händler war es äußerst vorteilhaft, daß Hawda der eigenen Gruppe unter den Borana siedelten; dadurch waren sie in der Lage, ohne größeren organisatorischen Aufwand weite Strecken, von Hawda zu Hawda ziehend, zu bewältigen. Auf diese Weise gelangten einige bis ins Somali-Gebiet. Der Freizügigkeit der Hawda-Händler und der Möglichkeit, auch als einzelne zu reisen, kam entgegen, daß sie in der Burji-Konso-Gruppe und bei den Borana als sakrosankte Personen galten. Selbst im Kriegsfall durfte ein Hawda der gegnerischen Ethnie, der zu Handelszwecken unterwegs war, nicht getötet werden.⁶³

Hawda gelten als klug, ausgesprochen neugierig und experimentierfreudig. Ihre Neugierde ist besonders groß, wenn es um ihr eigenes Handwerk geht. Das Angebot auf dem Markt von Marsabit zeugt von ihrer Experimentierfreudigkeit und Anpassungsfähigkeit. Besonders gelungen fand ich Suppenkellen und Dolche vom Somali-Typ mit ornamentierten Scheiden. Mehrfach haben mir Schmiede erzählt, wie sie bei Schmieden anderer Ethnien deren Arbeitsmethoden regelrecht ausspionierten. Gerne gaben sie sich dabei, um keinen Verdacht bei ihren Kollegen aufkommen zu lassen, als Lederarbeiter oder reine Händler aus. Die Härtesteine, die genietetete Feuerzange und der europäische Stielhammer sind auf diese Weise nach Konso und ins Dullay-Gebiet gekommen. Einem Schmied genügte es nicht, den Stielhammer nur anzuschauen, er stahl einen. Ein Handel treibender Bauer oder Hirte wäre – so sagt man – wegen des Diebstahls erkrankt und hätte seine Heimat kaum wiedergesehen, doch einem Hawda konnte der Diebstahl ohne größere Gefährdung gelingen.

Unter diesen Gesichtspunkten ist es nicht allzu verwunderlich, wenn der indische Webstuhl, nachdem er einmal an der ostafrikanischen Küste heimisch geworden war, bis in die Burji-Konso-Gruppe gelangte. Über das punktuelle Problem der Weberei hinaus sollten diese Ausführungen zugleich allgemein auf die vielfältigen Außenkontakte der südäthiopischen Ethnien aufmerksam machen sowie auf die wichtige Rolle, die dabei den Handwerkern zufällt.

Zweite Phase

Mit diesem Exkurs über die Rolle der Handwerker im Handel, der bereits die Gegenwart mit einschloß, wurde die Schilderung der phasenweisen Entwicklung der Weberei bewußt unterbrochen, da letztere nicht zwangsläufig mit der des Handels synchron verlief. Zugleich sind mit dem Exkurs einige Punkte zum Verständnis der zweiten Phase der Weberei vorweggenommen.

Die zweite Phase begann spätestens im 19. Jahrhundert und erfaßte Burji, Dihina und sehr wahrscheinlich noch eine Reihe anderer Ethnien, über die keine oder nur

63 Daneben förderten auch die Klanbeziehungen die Freizügigkeit. Zumindest bei den kuschitisch-sprechenden Ethnien Südäthiopiens und Nordkenyas bestehen interethnische Klanentsprechungen. Die Klanverwandtschaft wird dabei gegebenenfalls ad hoc festgestellt bzw. festgelegt (z. B. anhand von Meidungsvorschriften). Der Reisende gehört damit zum entsprechenden Klan des Gastvolkes und genießt die Unterstützung und den Schutz dieses Klans.

mangelhafte Kenntnisse vorliegen.⁶⁴ Kennzeichnend für die zweite Phase ist, daß sie in jedem Fall vor der amharischen Okkupation liegt. Zudem vermögen die Gewährsleute aufgrund ihres Geschichtsbewußtseins die Einführung der Weberei sowohl zeitlich als auch räumlich einzuordnen. Die Entwicklung des Handwerks wird also durch die Betroffenen nicht in die mythische Vorzeit verlegt. Eindeutige Angaben über das Alter der Weberei lassen sich allerdings weder für Burji noch für Dihina machen. Über Dihina konnte ich nur erfahren, daß dort bereits einige Generationen vor Menilek gewebt wurde, wobei die Einführung der Weberei auf Anregungen aus dem Gamo-Hochland zurückgegangen sei. Von Reisenden, welche die Burji in den letzten Jahrzehnten ihrer Selbständigkeit besuchten, wissen wir, daß sie Baumwolle anpflanzten und Baumwollstoffe trugen und verhandelten (Donaldson Smith 1897: 177, 206, 211, 215; Vannutelli und Citerni 1899, Abb. S. 181 u. nach S. 208; Erlanger 1904: 111). Das Handwerk soll in alter Zeit durch zwei Weber eingeführt worden sein, die aus Gorka in Koyra kamen und nach Burji eingewandert sind. Später kam noch ein weiterer Weber aus Gorka hinzu. Alle Weber wurden in bestehende Burji-Klone integriert. Innerhalb dieser Klone webten aber bis zu der Ankunft der Amhara nur wenige Familien (Straube Ms., 1974).⁶⁵

Was aber ist von dem Burji-Wort für »Weber« – *harúwura* – zu halten? Straube (1963: 182–184) vermutet darin einen Begriff, der ähnlich dem in Gamo-Gofa und weiter nördlich verbreiteten Wort für »Weber« – *dorzya* – von einem ethnisch-geographischen Terminus, nämlich Haruro, hergeleitet sei und auf »die Lehrmeister und das Herkunftsland der Webekunst« verweise (ibid., 184). Der Terminus Haruro hat in der Literatur zu einiger Verwirrung geführt, da sich, wie u. a. Haberland (1963: 680ff.) gezeigt hat, dahinter unterschiedliche Signifikate verbergen.⁶⁶ Aber davon abgesehen, wer nun jeweils spezifisch mit Haruro gemeint ist, bezieht sich diese Benennung auf Inselbewohner des Abaya-Sees, die als Weber bekannt geworden sind. Laut Burji-Tradition stammt die Weberei von der »Insel Haruro« in diesem See (Sasse 1982: 93; vgl. aber die genaueren genealogischen

64 Auch die Pa²ayte dürften wie die Konso und Diraša schon länger Baumwolle angebaut haben, da ihre Felder in der südlichen Camo-Senke an die der Diraša und Konso grenzen. Als Harrison im Frühjahr 1900 das Gebiet bereiste, wurde in der in Frage kommenden Region Baumwolle angebaut (Harrison 1901, Eintragung auf Karte). In Lohu, das nördlich an Dihina grenzt, bekam ich die Auskunft, daß es auch dort voramharische Weberei gab (nicht aber in Ober-Dobase). Dies soll auch für Gaba – als dem Verbindungsglied zum Gamo-Hochland – gegolten haben. Die Mehrzahl der Informanten konnte sich jedoch nicht mehr erinnern. (Ich selbst war nicht in Gaba, befragte aber einen Mann, der von dort stammte.) Für Haruro waren die Angaben widersprüchlich. Eine Erklärung für diese Unsicherheit könnte sein, daß es vor der amharischen Okkupation in Haruro zwar keine einheimischen Weber gegeben hat, wohl aber gelegentlich dort arbeitende Wanderweber.

65 Versuche, Näheres über die Genealogie der Weberfamilien zu erfahren, hatten (1981) keinen Erfolg. Es war lediglich noch bekannt, daß diese vor vielen Generationen eingewandert waren.

66 Haruro ist 1) der Name eines Dorfes auf der nördlichen Insel des Abaya-Sees, Gidicco. Die Bewohner dieses Dorfes sprechen dasselbe omotische Idiom wie die Bewohner der Südinself Gatami, mit denen sie auch die Tätigkeit als Flußpferdjäger gemein hatten. Die eigentlichen Gidicco, die in der neueren linguistischen Literatur als Bayso erscheinen, sprechen eine zur Omo-Tana-Untergruppe des Ostkuschitischen gehörige, dem Somali nahestehende Sprache (Sasse 1981: 193, 197; vgl. Fleming 1964; Hayward 1978/79). 2) ist Haruro eine Fremdbezeichnung, die von den Wolamo und Gamo generell für die Inselbewohner des Abaya-Sees gebraucht wird (Haberland 1963: 682). 3. Nach einer mündlichen Mitteilung von H. Straube verstanden die Burji unter Haruro die südliche Insel Gatami.

Traditionen über die Herkunft der ersten Weber aus Gorka in Koyra, Amarro; Straube Ms., 1974). Da die Bayso oder Gidicco (von den nördlichen Inseln Gidicco und Wolage im Abaya-See) laut Haberland die Weberei samt Baumwollanbau erst in jüngster Zeit von der südlichen Insel Gatami übernommen haben wollen (»Alte Leute erinnern sich noch, daß zu ihrer Jugend niemand auf der Insel weben konnte«, Haberland 1963: 691 f., 717), dürfte die Insel Gatami (deren Bewohner Maaß 1941: 381 als »fleißige Weber« tituliert) das eigentliche, ältere Weberzentrum in der Seenregion gewesen und mit dem Haruro der Burji identisch sein. Über das historische Alter der Weberei im Seengebiet ist damit allerdings noch kaum etwas gesagt; sie ist aber, wenn die oben genannte Tradition der Insel Gidicco zuverlässig ist, auf alle Fälle voramharisch.

Der Terminus *harúura* (in Verbindung mit Überlieferungen) weist also, wenn auch nicht mit letzter Sicherheit, auf eine Herkunft der Burji-Weberei von den Inseln des Abaya-Sees, speziell Gatami hin, wobei die Verbreitung über Amarro (Koyra) erfolgt sein mag.

Die Burji sind in der Betrachtung ihrer Geschichte sehr viel nüchterner als die Konso und Dullay und neigen weniger als diese dazu, Ursprünge mythisch zu umschreiben, was eine Folge ihrer bereits länger anhaltenden und damit stärkeren Modernisierung sein mag. Dies eingerechnet neige ich zu der Ansicht, daß in Burji die Kenntnis der Weberei mindestens bis in das 18. Jahrhundert zurückreicht. Es ist nicht gänzlich auszuschließen, daß die Burji mit den Konso und Diraša zusammen zu den ältesten Webern am Südrand des Feldbauerngebiets zählen. Vielleicht hat sich auch das Schwergewicht einmal zu dieser, ein andermal zu jener Ethnie hin verlagert. Hierfür sprächen die wechselnden Bündnisse innerhalb der Burji-Konso-Gruppe und mehr noch wechselnde Allianzen und Fehden mit angrenzenden Viehzüchtern. So konnten sich die Konso mit den Borana arrangieren, was ihren Baumwollanbau im Tiefland und die Fernhandelstätigkeit sicherte (vgl. etwa Haberland 1963: 148–150), während die Burji vor etlichen Jahren von den Guji zur Aufgabe ihrer Außenfelder gezwungen wurden. Sehr umfangreich war das Handwerk der Weberei bei den Burji allerdings ohnehin nicht. Nach Auskunft der Gewährleute beschäftigten sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts jeweils nur wenige Familien aus der Nachkommenschaft der alten Zuwanderer mit der Weberei. Die große Wende kam erst mit der dritten Phase nach der amharischen Okkupation.

Baumwollanbau war bei allen genannten Ethnien möglich, und die notwendigen technologischen Voraussetzungen für die Weberei waren vorhanden. Die historischen Phasen verliefen bei den kulturell eng miteinander verflochtenen Ethnien der Burji-Konso-Gruppe jedoch kaum so starr und schematisch, wie wir uns dies vorstellen mögen. Wahrscheinlicher ist, weil durch Beispiele belegbar, daß unter den jeweiligen aktuellen historischen Bedingungen einige Kulturzüge wechselnd stark zur Ausprägung kamen. So mag Diraša über Jahre hinweg in der Weberei führend gewesen sein, mußte dann aber wegen ökonomischer und politischer Veränderungen die Führungsrolle an Konso abgeben. In ihrer Gesamtheit betrachtet vermittelt die Burji-Konso-Gruppe den Eindruck einer Kultur, in der die Baumwollnutzung seit vielen Generationen heimisch ist.

Es seien unter Berücksichtigung weiterer Gesichtspunkte nochmals die Argumente zusammengefaßt, die für ein relativ hohes Alter, aber gegen einen ausschließlichen Nordeinfluß der Weberei in Konso und Diraša sprechen. Relativ hohes Alter heißt hier eine Zeit, die vor dem 19. Jahrhundert liegt und aller Wahrscheinlichkeit nach wesentlich weiter zurückreicht, deren Anfänge aber ohne archäologische Zeugnisse nicht überprüfbar sind.

Allem voran steht der gesamtkulturelle Aspekt. Wie mehrfach betont, ist die Kultur der Burji-Konso-Gruppe überaus differenziert, und sie zeigt mit ihrer effektiven intensivierten Landwirtschaft bereits äußerlich einen hohen technologischen und ergologischen Wissensstand an. Andererseits ist namentlich in Konso die Landwirtschaft unsicherer Regenfälle wegen äußerst prekär. Erzählungen über die alte Zeit berichten immer wieder von Hungersnöten. Wenn sich Überbrückungsmöglichkeiten für magere Jahre anboten, versuchte man diese zu nutzen. Hierzu eignete sich die Verwertung der Baumwolle aus zwei Gründen: Einmal kann sie in den nicht ständig gepflegten Außenfeldern im Tiefland angebaut werden und, was besonders wichtig ist, längere Trockenzeiten überdauern. (In Konso, Burji und wahrscheinlich auch Diraša pflanzte man zweijährige Arten, die den Ausfall von Regenzeiten überdauern konnten.) Zum anderen war die Lage von Konso am Rand der Feldbauzone günstig für den Handel mit den Viehzüchtern. Zwar waren letztere hauptsächlich an Feldfrüchten interessiert, lernten aber auch die Textilien der Bergvölker schätzen. Die Weberei eröffnete ihnen somit, gerade in den trockenen Jahren, wenn die Viehzüchter Tiere veräußern mußten, eine Überlebenschance. Ferner versetzte sie der mechanische Webstuhl – weit mehr als andere Webverfahren – in die Lage, über den Eigenbedarf hinaus zu produzieren. Der gesellschaftlichen Reaktion darauf ist es zuzuschreiben, daß es unter den Konso mehr Weber-Hawda gibt als bei anderen südäthiopischen Ethnien (das Gamo-Hochland einmal ausgenommen).

Sobald sich der Terrassenfeldbau einschließlich der Kenntnisse zur Herstellung hierzu notwendiger Geräte ausgeformt hatte, waren prinzipiell die Voraussetzungen für die Einführung der Weberei gegeben. Das erforderliche Ausgangspotential war gleichfalls vorhanden. Wir können davon ausgehen, daß die mechanische Weberei in dem geographischen Gürtel, der sich von der Banadir-Küste bis Senegal erstreckt, vorsichtig geschätzt mindestens seit vier bis fünf Jahrhunderten bekannt ist. Auf Grund der Grenzlage zu den Viehzüchtern sind Fernhandelsverbindungen vorauszusetzen, die den Anschluß an diesen Verbreitungsgürtel – so diskontinuierlich er auch immer gewesen sein mag – gewährleisteten. Für eine lange Nutzung der Weberei spricht des weiteren, daß die Mehrzahl der Konso-Bezeichnungen für Konstruktionsteile des Webstuhls eigenständige Begriffe sind, und die übrigen aus dem arabisch-somalischen Raum stammen. Schließlich sind noch die eigenen Traditionen anzuführen, denen zufolge in Konso die Ahnen der Weber-Hawda wie auch die der übrigen Hawda mit ihrem typischen Arbeitsgerät in der Hand geboren wurden. Die Einschließung in die mythische Zeit hat offensichtlich eine lange Traditionskette zur Voraussetzung. Die Erzählungen berücksichtigen auch, daß das Weberhandwerk jünger ist als die übrigen, denn die *poqalla* der ältesten Lineages wurden mit Leder-Hawda oder Schmiede-Hawda geboren. Die Kenntnis

der Weberei liegt jedenfalls so weit zurück, daß von einer Übernahme nichts bekannt ist. Dies könnte auch bedeuten, daß es bereits vor der mechanischen Weberei andere Webmethoden gegeben hat. Nach meiner Einschätzung des historischen Bewußtseins der Konso, wie ich sie aus verschiedenen Unterhaltungen gewonnen habe, hätten sie Ereignisse, die weniger als 250 Jahre zurückliegen, nicht in dieser Weise behandelt. Wandertraditionen bestimmter Familien, und zwar nicht nur von Lineage-Ältesten (!), lassen sich beispielsweise mit Hilfe von Genealogien über einen solchen Zeitraum relativ einfach verfolgen. So ist etwa noch bekannt, daß der Urgroßvater eines bereits mindestens siebzigjährigen Schmiedes eine bestimmte Härtemethode eingeführt hat. (Man beachte hierbei, daß die Burji die Einführung der Weberei bestimmten eingewanderten Personen zuschreiben.)

Es dürfte aus diesen Ausführungen deutlich geworden sein, daß für die Übernahme des Webens eine kulturbedingte Integrationsfähigkeit gegeben war. Dieser räume ich vorrangige Bedeutung ein. Es ist dann letztlich unerheblich, woher der Anstoß kam. Daß er von außen kam, steht zumindest für die angewandte Technik des mechanischen Webstuhls außer Frage. Den uns bekannten Quellen nach ist eine Anregung aus der ostafrikanischen Küstenregion am wahrscheinlichsten. Hinweise geben besonders die Fernhandelsverbindungen, typologische Vergleiche des Webstuhls und die Etymologie bestimmter Begriffe. Dies schließt keineswegs aus, daß die Anstöße in mehreren Wellen und aus unterschiedlichen Richtungen erfolgt sein können, also eventuell auch aus dem nordäthiopischen Hochland. Impulse aus letzterem Gebiet hat es zu Zeiten sicherlich gegeben, aber sie haben wegen der genannten Aspekte keinen Ausschließlichkeitscharakter.

Dritte Phase und gegenwärtige Situation

Die dritte und letzte Phase, die nach der amharischen Okkupation einsetzte, ist durch einen allgemeinen Produktionsanstieg und die Übernahme der Weberei durch alle Ethnien der Burji-Konso-Gruppe gekennzeichnet. Das dominante Produkt dieser Phase ist der bis in die heutige Zeit gebräuchliche *bullukko* einschließlich der von ihm abgeleiteten Formen.⁶⁷

Die Gründe für den Anstieg waren vielfältig und sind alle im Zusammenhang mit den tiefgreifenden Veränderungen zu sehen, die der bis dahin gewaltsamste Eingriff – die amharische Eroberung unter Menilek – in die traditionellen Kulturen nach sich zog. Für die Weberei sind insbesondere zu nennen: Tausende von in Gardulla stationierten amharischen Soldaten forderten von ihren *gäbbar*-Untertanen Textilien. In Konso konnten sich ungefähr seit den zwanziger Jahren gute Weber vom allgemeinen Frondienst loskaufen, indem sie ihren *näftännä* (Soldaten, die von der einheimischen Bevölkerung Abgaben verlangen konnten) eine bestimmte Menge an Textilien lieferten. Außerdem zwangen Hungersnöte als Folge der Katastrophen (Amhara-Krieg, Seuchen, Trockenheit) um die Jahrhundertwende die Bevölkerung dazu, Produkte herzustellen, die außerhalb ihrer Wirtschaftszone verkäuflich waren. Ferner verboten die Amhara zuerst den Männern, »nackt«, d. h. mit

67 Der *bullukko* kam vom Gamo-Hochland, vermittelt durch Koriya, zuerst nach Diraša.

Schulterfellen bekleidet den Markt zu besuchen, und schließlich den Frauen mit ähnlichen Begründungen das Tragen von Lederkleidung. Damit veränderten sich zwangsläufig die Kleidungsgewohnheiten. Außer in Konso ist der Übergang zur Vollkleidung aus Textilien nahezu abgeschlossen. Anfangs verlangte die Staatsmacht Fronarbeiten (*gäbbar*-System), später, nach Einführung der Geldwirtschaft, Steuern. Damit entstand die Notwendigkeit, cash crops anzubauen. Für die Konso war der Baumwollanbau praktisch die einzige Möglichkeit, dieser Forderung gerecht zu werden, wollten sie nicht verhungern. Nur die Baumwolle konnten sie auch in den tieferen, nur kurzfristig feuchten *foora*-Feldern anbauen. Der andernorts als cash crop angebaute, relativ große Flächen benötigende Teff hätte ihnen das knappe, fruchtbare Feldland geraubt. Ähnliche aber weniger krasse Verhältnisse lagen in Diraša vor.

Der Produktionsanstieg war zwar abrupt und erzwungen, aber selbst bei den Ethnien des Dullay-Gebietes, die früher nicht webten, keineswegs übergangslos. Baumwolle wurde dort jedenfalls bereits vor Menilek angebaut. Die Gollango verhandelten offenbar die Rohbaumwolle an die Konso. Es ist ihnen jedenfalls nichts davon bekannt, daß ihre Vorväter spinnen konnten. Eigenartigerweise ist in Gollango, nachdem man später zum Weben überging, der Baumwollanbau zurückgegangen. Wahrscheinlich ist hierfür ein regerer Anbau im Konso-, Duro- und Kolme-Gebiet verantwortlich. Baumwolltücher benutzte man im Dullay-Gebiet schon in früherer Zeit, und zwar weniger als Kleidung denn als Schlafdecken. Sie wurden aus Konso und aus dem Gamo-Hochland bezogen. Im Bewußtsein der heutigen Bevölkerung ist vornehmlich der aus Gamo importierte Totenbollukko. Daß auch Alltagsdecken eingehandelt wurden, ist den meisten nicht mehr im Gedächtnis. In der ersten Zeit meiner Feldforschung war ich deshalb der Ansicht, die Weberei sei in der Burji-Konso-Gruppe eine neue Erscheinung. Gestützt sah ich meine Auffassung dadurch, daß die Familien der anfangs befragten Weber erst seit der Zeit der Amhara webten. Für die Zeit vor den Amhara rechnete ich nur mit einigen Wanderwebern. Meine ursprüngliche Ansicht spiegelt lediglich wider, welche Umwälzungen der rapide Anstieg der Weberei für die Betroffenen darstellte. Hierbei ist noch anzumerken, daß in den Hochlandgebieten von Burji, Diraša, Dobase und Gorrose die Weberei sich nur schwer durchsetzte, obwohl gerade hier ein erhöhter Bedarf an warmen Decken besteht. Früher webte man bei den Diraša allem Anschein nach nur in den Kitole-Dörfern. Noch vor etwa 50 Jahren deckten vornehmlich Wanderweber, die von dort in den trockenen Jahren in das Hochland kamen, die Nachfrage.

Selbstverständlich verlief die weitere Entwicklung nicht kontinuierlich. Mindestens zweimal, und zwar zu Anfang der dreißiger Jahre und Mitte der fünfziger Jahre, erlitt das Handwerk gewisse Einbußen durch billige Importwaren. Anfang der fünfziger Jahre waren die Weltmarktpreise für Textilien derart niedrig (Jensen, Konso Ms.), daß einheimische Gewebe fast Luxusgegenstände waren. Dennoch bevorzugten die Bergbauern ihre eigenen Stoffe, weniger aber die Borana (Haberland 1963: 49). In den dreißiger Jahren hatten die Italiener offensichtlich den Import asiatischer und amerikanischer Billigstoffe gedrosselt. Jedenfalls stieg Ende der dreißiger Jahre die einheimische Produktion wieder an. Eine Reihe mir

bekannter Familien begann damals mit dem Weben. In der Gemarkung Laḥawa in Gergamma (Gorrose) z. B. entstand ein neues Weberzentrum. Es wurde zum Sammelpunkt von Hawda-Webern. Nahezu alle Einwohner betrieben das Handwerk. 1973 bis 1984 konnten jedenfalls einheimische Baumwollstoffe für Decken und Umhängetücher mit Importwaren konkurrieren. Sie waren billiger und qualitativvoller. Bei Hosen und besonders bei Hemden setzten sich aber Industrieartikel durch. Nach der Revolution ist ein erneuter Anstieg der traditionellen Weberei zu verzeichnen, was sowohl an der allgemeinen Förderung des Handwerks durch die Regierung als auch an einer Beschränkung der Importe liegt. Das Sortiment an einheimischen Baumwollartikeln ist dadurch reichhaltiger geworden. So werden z. B. bunte Stoffe, einfarbig oder gemustert, zu Hemden europäischen Stils genäht. Die Anregung hierzu ging zumindest in Gamo-Gofa von den Gefängnissen aus, die nach 1977/78 voller junger Leute waren. Sie webten dort und zum Teil auch nach ihrer Entlassung und regten so andere junge Weber an. Ob der Trend zu derartigen Produkten anhält, wenn wieder mehr Industriewaren erhältlich sind, sei dahingestellt. Gerade die Schicht, welche jetzt die genannten Hemden trägt, zeigt nämlich an ausländischen Modeartikeln das größte Interesse.

Den seit Anfang des Jahrhunderts gestiegenen Bedarf an Webwaren konnten die Hawdo-Weber alleine bald nicht mehr decken. Gelegentlich wechselten Lederhandwerker, selten Schmiede, zu diesem Handwerk über. Da der Rückgang des Lederhandwerks zwar stetig, aber anfangs langsam verlief, drängten auch Etanta zunächst zögernd, dann zunehmend in das verdiensträchtige Handwerk. Am Beginn dieser Entwicklung stand die Übernahme des Spinnens durch die Etanta, einer Arbeit, die ihnen die Hawda zugestanden und die auch von den Bauern selbst als eine mehr oder weniger noch in den bäuerlichen Bereich fallende Tätigkeit angesehen wurde. Bei der weiteren Ausdehnung des Handwerks auf die Etanta kam es zu Auseinandersetzungen. Die Hawda versuchten die Bauernweberei zu unterbinden, da diese die Preise drückte, vor allem aber, weil die Hawda ihrer Landlosigkeit wegen auf den Vertrieb ihrer Produkte angewiesen waren. Die Etanta sollen sich trotzdem heimlich, wenn die Handwerker unterwegs waren, an den Webstühlen versucht haben. In Diraša verfochten die Hawda ihr alleiniges Recht auf handwerkliche Tätigkeiten: »Laßt unser Tun und unsere Sachen uns.« Es kam öfters zu Schlägereien, wenn Handwerker einen Bauern beim Weben ertappten. Als aber immer mehr fremde Weber, von denen keiner genau wußte, ob sie wirklich Hawda waren, ins Land kamen, lockerten die Handwerker ihr Monopol so weit, daß sie die Produktion für den Eigenbedarf zuließen (Eigenbedarf schloß die erweiterte Familie ein). Jahrzehnte danach nahmen die Bauern auch die letzte Hürde und verkauften Textilien, in Diraša aber in der Regel nur an Hawda-Händler. In Konso, das um die Jahrhundertwende besonders hart von Seuchen und Hunger betroffen war (vgl. Harrison 1901: 270), konnte man sich eine solche, einst streng beachtete Exklusivität schon früh nicht mehr leisten. Spätestens als wegen der Notlage, die durch unverminderte Tributforderungen und Raubzüge der nordäthiopischen Soldateska gesteigert wurde, viele Konso abwanderten und sogar Kinder verkauft worden sein sollen, beschlossen die Hawda-Weber, nicht nur die Etanta zum Handwerk zuzulassen, sondern ihnen auch beim Erlernen des Hand-

werks zu helfen. »Wir haben die Etanta das Weben gelehrt wie andere die Leute das Schreiben lehren.« (Aussage eines ca. 70jährigen Hawda aus Dekatto, 1981.) Eine wesentliche Rolle spielte dabei auch, daß die Handwerker auf die Bauern als Baumwolllieferanten angewiesen waren. Wenn sich auch anfangs nicht allzu viele Bauern mit dem Handwerk anfreundeten, so gibt es derzeit als Folge jener Vorgänge in Konso mehr Etanta- als Hawda-Weber. Eine genaue Identifizierung ist allerdings nicht einfach. Ein guter Etanta-Weber wird sich nämlich, wenn sein Vater bereits webte, als Hawda ausgeben, um damit mehr Reputation in seinem Handwerk zu erlangen. Selbstverständlich weiß jeder am Ort um seine Herkunft, doch wenn er in die Fremde zieht, wird es dort schwer sein, seine Herkunft zu überprüfen. Der Konflikt zwischen beiden Gruppen schwelt bis in unsere Zeit weiter, besonders weil die Etanta-Weber in zwei Bereichen verdienen können. »Die Etanta-Weber haben es gut, sie bekommen das Essen von ihren Feldern und Geld vom Markt« (Hawda, ca. 50 Jahre alt, aus Keera, 1981).

Mit dieser Entwicklung haben wir ein Beispiel jener Dynamik vor uns, wie sie auch innerhalb von institutionalisierten Handwerkergruppen möglich ist. Jensen (Konso Ms.) schätzt den Anteil der Hawda-»Kaste«, »(die) fast ganz dem Weberhandwerk obliegt«, auf ein Drittel der Gesamtbevölkerung (an einer anderen Stelle des Manuskriptes allerdings auf 10–20% verbessert). Fraglos bezieht Jensen hier die »Neu-Hawda« mit ein. In Keera hielten sich 1981 Hawda- und Etanta-Weber zahlenmäßig etwa die Waage, an anderen Orten überwogen Etanta-Weber. In Dekatto gab es zur Jugendzeit eines 1981 etwa siebzjährigen Informanten nicht mehr als zehn Weber, von denen lediglich zwei aus Etanta-Familien stammten. Als er etwa 20 Jahre alt war, fingen viele Etanta mit dem Weben an. Es gab damals insgesamt etwa 20 Familien, von denen sich einzelne Mitglieder mit dem Weben beschäftigten. Bis 1981 ist die Zahl der aktiven Weber in Dekatto auf 50 bis 60 angestiegen. Der Anteil der Konso, der als Wanderweber unter den Nachbar-ethnien arbeitet, muß beträchtlich sein. Ihre Anzahl ist schon wegen der ständigen Fluktuation während einer ethnographischen Feldforschung kaum zu ermitteln. Stichhaltige Zahlen über die Weber sind ähnlich wie beim Lederhandwerk ohnehin kaum zu erhalten, wenn die Gründe hierfür auch verschiedener Natur sind. Wie bereits im Abschnitt über die Distribution erwähnt wurde, bietet sich das Weben im Gegensatz zu anderen Handwerken als Nebenbeschäftigung an, da die Arbeitsschritte beim Weben nicht an technisch bedingte, unbedingt einzuhaltende Zeitabläufe gebunden sind. Ein Weber kann jederzeit mit der Arbeit beginnen und während jedes beliebigen Arbeitsschrittes die Arbeit ohne Schaden für das Produkt unterbrechen. Hierin sehe ich zusätzlich einen Grund dafür, warum die Weberei zunahm, obwohl die Bevölkerung damals enormen Belastungen von Seiten der Besatzungsmacht ausgesetzt war. Einem Töpfer dagegen, der mitten aus der Arbeit zu Frondiensten herausgerissen wird, kann die ganze Wochenproduktion verkommen.

Die Grenzen zwischen einem hauptberuflichen Weber und solchen, die das Handwerk als Nebenbeschäftigung betreiben, sind fließend. Wie häufig und wieviel ein Etanta-Weber webt, richtet sich nach der Größe seines Landbesitzes bzw. danach, wie ertragreich seine Ernte ausfällt. Auch nicht jeder Hawda-Weber

ist »Voll-Weber«. Basa, ein alter Schmied aus Loŕite, webte z. B. während der Regenzeit, aber auch dann selten mehr als vier Stücke, also gerade so viel, wie er für seine Familie benötigte. Die Weberei als Nebenbeschäftigung von Handwerkern aus anderen Sparten ist außer in Konso und Burji noch recht selten. In Duro, wo die Dörfer viel kleiner sind als in Konso, gibt es beispielsweise in Karšelle sechs und in Tašmalle acht hauptberufliche Weber, die alle Hawda sind. Daneben wohnen in beiden Dörfern eine Reihe von Hawda und Etanta, die im wesentlichen für den Eigenbedarf weben. Karšelle und Tašmalle sind ausgesprochene Hawda-Zentren, daher auch der hohe Anteil von Hawda-Webern. Eine ansehnliche Zahl von Webern gibt es noch in Madera. Zahlreiche Duro-Weber sind als Wanderweber außer Landes.

In Burji dürfte die Entwicklung anfangs mit Konso vergleichbar gewesen sein, verlief dann aber stürmischer. »Die Angehörigen der alten Burji-Klone liebten das Weberhandwerk nicht.« (Straube Ms., 1974.) Doch vor etwa 60 Jahren (d. h. kurz vor dem 1. Weltkrieg) seien auch Angehörige dieser Klone wegen des wirtschaftlichen Drucks durch die Amhara zur Weberei übergegangen. Sie ist, seit sich die Mehrzahl der Bevölkerung damit beschäftigt, »zu einer Art Nationalhandwerk der Burji geworden« (Sasse und Straube 1977: 243; Straube Ms., 1974).⁶⁸ Es bedarf kaum des Hinweises, daß mit der vermehrten Produktion auch der Handel mit Textilien anstieg. Sowohl Burji- wie Konso-Weber beteiligten sich wie schon erwähnt am aufblühenden Fernhandel.

Die Diraša-Weber siedeln hauptsächlich in den in mittleren Höhenlagen gelegenen Kitole-Dörfern. In dem über 2000 m hoch gelegenen Schmiedezentrum von Kandigama gab es 1974 und 1981 erstaunlicherweise nur zwei oder drei Weber, von denen einer aus Konso stammte. Für ein Bauerndorf in vergleichbarer Höhe wäre dies allerdings keine Besonderheit. In der nahegelegenen Gidole-Katama ist die Fluktuation an Webern groß. Hier treffen Weber aus Diraša mit solchen aus Konso, Burji, dem Gamo-Hochland und neuerdings (1980/81, 1984) aus Wolayta zusammen. Im Dullaygebiet gab es im letzten Jahrhundert keine seßhaften Weber in Harso, Gorrose, Gollango, Ober-Dobase und Tsamakko. In der Folgezeit hat sich die Weberei am geringsten in Tsamakko durchgesetzt. Diese Ethnie gab die Wirtschaftsweise der Burji-Konso-Gruppe weitgehend auf und wandte sich der Viehzucht zu. Wie erwähnt tragen die Tsamakko noch die alte Lederkleidung. Teilnehmer der Frankfurter Expedition von 1951 fanden dort nur *einen* einheimischen Weber, der das Handwerk von einem Konso erlernt hatte. Daneben arbeiteten Wanderweber aus Konso (u. a. Jensen 1959: 397). Heutzutage sehen die Konso das Gebiet westlich des Dullayho als lohnendes Absatzgebiet an. In Gollango gab es 1974 vierzehn Weber (vier lebten in Guma), von denen nur fünf aus Gollango selbst stammten. Ihr Handwerk hatten sie von Konso-Webern gelernt. Von den übrigen kamen fünf aus Konso, zwei aus Gergamma und je einer aus Mossiya und Dorze. Die Konso- und Gergamma-Weber sowie einer der Gollango-Weber gelten

68 Die meisten Weber gibt es derzeit im Ortsteil (*gère*) Hara. Dort war es auch, wo sich der Tradition zufolge die ersten Weber niederließen. In Lemu und im Hochland ist die Weberei dagegen wenig bedeutend (Straube Ms. 1955 u. 1974).

als Hawdo, die übrigen als Bauern-Weber. Etwa die Hälfte der zugewanderten Weber lebte seit etwa zwölf Jahren in Gollango. Ihr Haupteinkommen beziehen die zugereisten Hawdo-Weber aus ihrem Handwerk. Der Gollango-Hawda und die Bauern-Weber treiben zusätzlich etwas Landwirtschaft. Zur Zeit der italienischen Besetzungen bezogen die Gollango ihre Kleidung hauptsächlich aus Gergamma. Noch heute schätzt man die Qualität dieser Produkte, die Fäden sollen besonders fest sein. Als nach dem Abzug der Italiener amharische Räuberbanden jeglichen Verkehr lähmten, gab es in der Gemarkung Gollango in Gollango nur einen Weber. Um ihn im Land zu halten, gab man ihm sehr viel Geld und Hirsebier. In Gawwada gibt es in der Gemarkung Turuba mit fünf Webern eine gewisse Konzentration. In den übrigen Gawwada-Gemarkungen trifft man nur vereinzelt auf Weber. Nach Gollango und Gawwada kommen während der Regenzeit häufig Wanderweber aus Konso. Auffallend wenige Weber leben ständig in Ober-Dobase, obwohl Dobase flächenmäßig wie von der Einwohnerzahl her größer ist als die übrigen Dullay-Territorien. Es wurden mir nur sieben Weber bekannt (aus Lacuca, Rahante und Hice). Drei davon sind Brüder, deren Onkel das Handwerk in Kolme erlernte und es seine Neffen lehrte. Die Gorrose-Weber leben hauptsächlich im erwähnten Gergamma. Im Hochland soll es keine geben. In die hochgelegenen Regionen von Dobase und Gorrose kommen Weber auf Verlangen zum Kunden. Üblicherweise gesellen sich dann auch Nachbarn hinzu und geben weitere Artikel in Auftrag. In Lohu (mit Dobase assoziiert) gab es 1973/74 und 1981 zwölf hauptberufliche Weber, von denen nur zwei keine Hawda waren. Drei davon stammen aus Lederhandwerker-, zwei aus Schmiedefamilien. Die meisten sind aus der Nachbarschaft, genauer aus dem Länderdreieck Lohu, Gollango und Dihina. Einer ist aus Harso zugewandert. Zusätzlich kommen jährlich ein oder zwei Wanderweber aus Duro. In dem kleinen Dihina dürfte es (1981) etwa zwölf Weber gegeben haben. Es ist aber unwahrscheinlich, daß sie alle hauptberufliche Weber waren. Von Harso, das die erste Station unserer Feldforschung war, haben wir nur ungenaue Daten. Nach unseren Beobachtungen ist die dortige Situation mit Dobase vergleichbar.

Aus den demographischen Angaben des Dullay-Gebietes wird deutlich, daß die Weberei (mit Ausnahme von Dihina) eine junge Erscheinung ist. Es hat bisher kaum eine Stabilisierung in der demographischen Verteilung stattgefunden. Die Fluktuation ist relativ groß. Wanderweber und Händler aus dem Konso-Gebiet (einschließlich von Kolme und Duro) decken Bedarfsspitzen ab. Von den sesshaften Webern wird die mittlere Höhenlage als Wohngebiet deutlich gegenüber dem Hochland bevorzugt.

Es ist bemerkenswert, wie auf der synchronen Ebene rezente zahlenmäßige Verteilung der Weber und Intensität der Produktion die historische Entwicklung zeigen. Selbstverständlich sind Synchronie und Diachronie nicht kongruent. Die bereits seit Generationen in der Weberei tätigen Konso konnten ihre Führungsrolle in diesem Handwerk weiter ausbauen, ohne daß die damit einhergehenden sozialen Umwälzungen das traditionelle Gleichgewicht zerstört hätten. Mit etwas anderen Mitteln, insbesondere durch die Ausweitung der Handelstätigkeit, intensivierten die Burji die Weberei. In Diraša, wo die Handwerker ihre Kenntnisse gegen andere

abzuschirmen trachteten, blieb die Weberei zwar bedeutend, ohne aber derart zu prosperieren wie in Burji und Konso. Zu beachten ist dabei aber, daß in Diraša – in deren Gebiet zeitweise die Provinzhauptstadt von Südwestäthiopien lag – die Entwicklung in einem noch stärkeren und unmittelbareren Maße als bei den übrigen Ethnien von äußeren Einflüssen her bestimmt war. Im Dullay-Gebiet zeigt die Weberei alle Anzeichen eines jungen Handwerks, das noch nicht ganz heimisch geworden ist.

Im gesamten Gebiet veränderte der enorme Produktionsanstieg, in dessen Sog ständig mehr Menschen geraten sind, das traditionelle Verhältnis zwischen Bauern und institutionalisierten Handwerkern. Die einzelnen Ethnien reagierten darauf in unterschiedlicher Weise. Am stärksten versuchten die Konso die Integration von Neulingen, wozu etwa die Burji – falls sie dies überhaupt versuchten – nicht mehr in der Lage waren. Auf die sozialen Implikationen dieser Entwicklung ist an anderer Stelle zurückzukommen.

IV

Berufsgruppe und Gesellschaft

Kaste, Paria, gesellschaftlicher Status

Bevor die soziale und religiöse Situation der Handwerker in der Burji-Konso-Gruppe analysiert wird, ist eine Auseinandersetzung mit der Kastenfrage notwendig. In der Afrika-Forschung ist es nämlich üblich geworden, endogame Handwerkergruppen als Kasten zu bezeichnen. Eine Vielzahl von Autoren geht dabei recht freizügig mit diesem Begriff um, namentlich wenn sie Kasten willkürlich in den verschiedensten Gesellschaftsformationen ansiedeln. Nur wenige verweisen auf vorhandene Definitionen oder unterziehen sich der Mühe einer eigenen Begriffsfindung, selbst wo diese augenfällig notwendig wäre. Offensichtlich herrscht die Auffassung vor, Kaste sei ein eindeutiger Begriff; dennoch werden darunter die verschiedensten Erscheinungen subsumiert. Überdies scheinen viele davon auszugehen, die bloße Nennung des Wortes Kaste erkläre bereits das Phänomen der Berufsgruppen.

Tatsächlich ist »Kaste« in unserem Sprachgebrauch mit unterschiedlichen, eher vagen Inhalten und Wertvorstellungen verbunden und hat zudem häufig den Charakter eines ideologischen Begriffs. Gerade wegen der Breite des Begriffs ist es aber auch verständlich, wenn Autoren, deren Forschungsschwerpunkt auf anderem Gebiet liegt, Kaste – oder auch Paria – in einem recht allgemeinen Sinn verwenden, war doch das Konzept der Kaste eher die Frucht eines Konsenses als das Ergebnis wissenschaftlicher Untersuchungen (Hamès 1969: 163).

Voraussetzung für eine begriffliche und inhaltliche Klärung von Kaste, wie sie für die afrikanischen Verhältnisse noch aussteht, ist ein Rückgriff auf die indischen Gegebenheiten – weniger wegen der Ansicht, Kasten seien in Indien »idealtypisch«, sondern weil die einschlägigen Untersuchungen zu Afrika gegenüber den richtungsweisenden Forschungen in Indien ins Hintertreffen geraten sind.

Für Indien selbst stehen die Fragen, die das Kastensystem aufwirft, durchaus noch zur Diskussion, wie die umfangreiche Literatur zu diesem Komplex verdeutlicht. Nichtsdestoweniger gibt es bedeutende Ansätze für begriffliche wie inhaltliche Definitionen. Es geht jedoch nicht an, solche noch nicht zu Ende diskutierten Definitionen aus ihrem analytischen Umfeld herauszulösen und mit ihnen zu argumentieren, ohne zu wissen, was die Voraussetzungen zu ihrer Ausbildung und Aufstellung waren, auch wenn von vorneherein feststand, daß nur eine Auswahl jener für Indien ermittelten Kriterien auch auf Afrika anwendbar wäre. Entsprechend wurden aus dem bereits für Indien keineswegs stabilen definitorischen Gerüst die anscheinend brauchbaren Teile herausgenommen. Ein derart zum Torso demontiertes Gebilde sollte dann der Beschreibung und dem Verständnis der afrikanischen Verhältnisse genügen. Extremes Beispiel hierfür ist der Kriterienkatalog des *Ethnographic Atlas* (siehe *Ethnology* Bd. 2 1963). Wegen dieser gravierenden methodischen Mängel wird es notwendig, ausführlicher auf das indische Kastensystem einzugehen.

Damit wird den afrikanischen Beispielen ein kontrastierendes Modell gegenübergestellt, ein Modell, in das sehr spezifische Lösungen für die Regelung der Arbeitsteilung eingegangen sind. Oberflächlich betrachtet kann man durchaus eine

Reihe von Analogien feststellen, etwa die Endogamieregeln bestimmter Handwerkergruppen oder eine gewisse Ähnlichkeit der Arbeitsmittel u. a. m. Sind aber beispielsweise die Töpfer in Indien und Afrika, obwohl mit ähnlichen »primitiven« Mitteln arbeitend und gegebenenfalls sozial von den Mitgliedern der übrigen Gesellschaft abgesetzt, allein deshalb schon in einer gleichsetzbaren ökonomischen und soziorituellen Lage? Vom Standpunkt des Europäers mögen die Divergenzen zwischen Afrika und Indien als geringfügig erscheinen. Dementsprechend meinen zahlreiche Soziologen und selbst Anthropologen, sie vernachlässigen zu können. Bei anderen sozial eingebetteten Tätigkeiten springen die »strukturellen« Unterschiede stärker ins Auge. Man denke nur an die Kluft, die zwischen einem Jäger der San und dem Besitzer einer europäischen Jagd besteht, obgleich beide – unter dem Begriff »Jagen« subsumiert – das gleiche tun, nämlich innerhalb eines ihnen zustehenden Territoriums Tiere jagen.

Ausschließlich empirische Betrachtungsweisen der Erscheinungsformen helfen uns zum Verständnis der gesellschaftlichen Arbeitsteilung nicht weiter, sie bedürfen vielmehr erst der Interpretation und des Aufzeigens von Beziehungen. Da es bei meinen Betrachtungen nicht um Kategorisierungsprobleme geht, ist es wesentlich, daß durch die Analyse eines nichtindustriellen Gesellschaftssystems mit ausgeprägter Arbeitsteilung das Verständnis für eine Reihe afrikanischer Erscheinungsformen geschärft wird, was m. E. gerade durch Gegenüberstellung gelingen kann. Durch den Kontrast sollen die Nuancen der jeweiligen Systeme deutlicher werden. Ferner dürfte mit der Betrachtung des indischen Kastensystems die oben geäußerte These untermauert werden, wie wenig es sich bei der gesellschaftlichen Arbeitsteilung um ein isoliertes Phänomen handelt, so daß folglich jede diesbezügliche Analyse den kulturellen Bezugsrahmen, innerhalb dessen sie sich ausformte, miteinzubeziehen hat.

Nicht selten werden die Begriffe Kaste und Paria (im Englischen auch »outcaste«) alternativ gebraucht, so den inferioren Status einer Berufsgruppe vorwegnehmend. Der Ausdruck Paria ist uns durch französische Reisende des 18. Jahrhunderts überliefert und geht auf die südindische Kaste der Paraiyan zurück. Er ist in Indien jedoch keineswegs, wie dies unserem Sprachgebrauch nach zu erwarten wäre, ein Synonym für »Unberührbare«. Dumont (1976: 73) leitet das Wort von tamil *paRaiyar* »Trommel-Leute« ab. Er folgert weiter, diese Gruppe sei wegen ihres Umgangs mit Leder unrein und somit »unberührbar«. Auch nach Goughs Untersuchungen in einem Tanjore-Dorf (1971: 16ff.) stehen die Paraiyan als Trommler und Bestatter von Nicht-Brahmanen am unteren Ende der sozialen Skala. Die Zensusgliederung rechnet sie (wieder nach Gough) zu den »Original Dravida«. Sie werden also als ehemalige Stammesangehörige behandelt. Bereits Max Weber (1921, II: 12, Anm.), der sich intensiv mit den britisch-indischen Zensusberichten und anderer Primärliteratur auseinandergesetzt hat, machte darauf aufmerksam, daß sich die »Pulayan oder Parayan . . . , weit davon entfernt die sozial tiefste Schicht . . . darzustellen«, mit der Weberei beschäftigten. Als Weber standen sie noch über den Lederarbeitern. (Auf Max Webers Paria-Definition ist weiter unten noch einzugehen.) Ehrenfels beginnt seinen Aufsatz zur Paria-Frage in Indien bezeichnenderweise mit der Bemerkung: »Die Parayer Süd-Indiens sind

(mit Ausnahme von Einzelfällen) weder outcastes noch Kastenlose, ...« (1964: 180).

Von Raynal (1780) und anderen eingeführt, wurde Paria später, namentlich in der Romantik, zum Oberbegriff für Entrechtete, Unterdrückte, Ausgestoßene oder sozial niedrigstehende Randgruppen. Ohne zusätzliche Definition ist die Verwendung eines derart allgemeinen Begriffes in einer wissenschaftlichen Analyse nicht angebracht.

Nahezu ebenso problematisch ist jedoch die Bezeichnung Kaste. War Paria noch von einer indischen Gruppenbezeichnung abgeleitet, handelt es sich bei Kaste um eine Fremdbezeichnung, deren Semantik und Etymologie keinesfalls eindeutig sind. Im europäischen Sprachgebrauch ist sie über das Portugiesische üblich geworden, wo *casta* »Art, Rasse, Geschlecht und Kaste« bedeutet. Ob *casta* semantisch mit dem lateinischen *castus* »rein, fleckenlos« etc. bruchlos zusammenhängt, wie dies Dumont (1976: 39) u. a. gerne sähen, ist zweifelhaft. Pitt-Rivers (1971: 234) hält eine Ableitung vom gotischen *kasts* »Gruppe von Tieren« u. ä. für möglich.

Das hinduistische Indien kennt übrigens keine direkte Entsprechung zu Kaste. Die Bezeichnung *jāti*, die in wissenschaftlichen Publikationen und nicht selten in Indien selbst mit Kaste gleichgesetzt wird, kommt dem zwar nahe, doch eher in der Bedeutung »Genus, Familie, Stamm«, worin auch unser Wort Kaste einbegriffen sein kann (vgl. z. B. Brinkhaus 1978: 10). Meillassoux (1973: 90, Anm. 4) ist der Auffassung, derart weite Begriffe wie *jāti* hätten ähnlich wie unser Begriff Familie keinen taxonomischen Wert. Auch der Versuch, die vedischen Varna als Kasten zu identifizieren, wird heutzutage von Fachgelehrten kaum noch als gelungen betrachtet. Trotz aller Mängel müssen wir den Ausdruck Kaste – der gewiß eine Vereinfachung der tatsächlichen Verhältnisse bedeutet – für die fraglichen sozio-ökonomischen Formationen in Indien akzeptieren. Er hat sich, seitdem er von englischen Kolonialbeamten für ihre Zensusberichte verwendet wurde, durchgesetzt und ist im nachhinein, von den Betroffenen selbst verwendet, integraler Bestandteil der neuzeitlichen indischen Kultur geworden.

Selbstverständlich kann es nicht Aufgabe dieser Arbeit sein, die umfangreiche Literatur zum indischen Kastensystem zu kompilieren. Grundlegende Bemerkungen sind jedoch angebracht. Wo sie unser Thema unmittelbar berühren, werden sie zu vertiefen sein. Bei der Präzisierung des Kasten- und Pariabegriffes geht es mir, wie schon gesagt, um mehr als eine Kategorisierung. Die Gewinnung eines reinen Ordnungsmittels mit einer Anhäufung noch so genauer Einzelkriterien mag für gewisse Fragestellungen ihre Berechtigung haben. Für das Verständnis der besonderen Stellung indischer Berufsgruppen oder afrikanischer Handwerker führt sie uns nicht weiter. »Kaste« umschließt komplexe Inhaltsfelder. Es ist die Aufgabe des Analytikers, die darin wirksamen Elemente und ihre gegenseitigen Beziehungen zu bestimmen. Sofern die Quellenlage es zuläßt, sind historische Vorgänge, die die Ausformung jener Zusammenhänge erhellen, in die Untersuchung miteinzubeziehen. Mit ihrer Hilfe läßt sich gegebenenfalls der Weg zu einem ganzheitlichen Verständnis ebnen. Wenn sich dann aufgrund vergleichbarer historischer Bedingungen bzw. Entwicklungen glaubhaft machen läßt, daß sich in verschiedenen

Erdteilen wesensgleiche Strukturen ausgebildet haben, d. h. wenn die Analyse mehr leisten kann, als nur den Nachweis äußerlicher Analogien, dann sind Vergleiche sinnvoll und geben Raum für weitere interpretative Möglichkeiten.

Kurzdefinitionen des Kastensystems sind folglich nicht tragfähig. Selbst die Schilderung einiger Grundzüge des Kastensystems ist seiner Komplexität wegen als unzureichende Verkürzung anzusehen und daher problematisch. Dennoch muß hier, aus Näherungsgründen, eine vorläufige Beschreibung gewagt werden. Sie kann als eine Art Vorwort verstanden werden und läßt den Weg offen für Verifizierungen und Differenzierungen.

Die indische Kastengesellschaft besteht aus einer Vielzahl endogamer und durch Geburt bestimmter sozialer Einheiten mit festgelegten Rechten und Pflichten bzw. Aufgaben ökonomischer, soziopolitischer und religiöser Art. Die einzelnen Kasten grenzen sich nach oben und nach unten gegenüber anderen Kasten ab und sind in ihrer Gesamtheit hierarchisch gegliedert. Über einem breiten, vielfach unterteilten Mittelfeld aus mehr oder weniger abhängigen Bauern, Handwerkern und Dienstleistungsberufen steht eine religiöspolitische Führungsschicht, während die Masse der Landarbeiter und der meist völlig rechtlosen »Unberührbaren« das untere Ende der Skala bildet. Integraler Bestandteil des Systems sind religiöse Vorstellungen, die unmittelbar an die einzelnen Kasten gekoppelt sind.

Jede Person ist in ihre Kaste geboren, wo sie spezifische Gebote zu beachten hat. Zu Lebzeiten ist dem Prinzip nach keine Veränderung des Kastenstatus erlaubt. Den herrschenden Vorstellungen nach kann eine Person nur absteigen, denn Übertretungen der religiösen Vorschriften ziehen üblicherweise Sanktionen wie das Absinken in eine niedrigere Kaste nach sich. Erfüllt ein Mensch jedoch seine kastenspezifischen Pflichten, steht ihm nach dem Tod die Wiedergeburt in eine höhere Kaste in Aussicht. Die Durchsetzung solcher eschatologischer Vorstellungen wirkte stabilisierend auf das System, denn gerade die Hoffnung der unteren Kasten auf eine Verbesserung ihrer sozialen und wirtschaftlichen Lage ist vom Diesseits weg auf das Sein nach dem Tode gerichtet.

In der einschlägigen Forschung besteht darüber Konsens, daß eine Kaste nicht als isolierte Einheit existiert, sondern immer Teil eines Systems von mehreren Kasten ist. Eine Kaste kann also nur im Kontrast zu einer anderen wahrgenommen werden (im Gegensatz etwa zur Gilde, einer Kooperationsform, die auch einzeln vorkommt und existenzfähig ist). Die Erkenntnis des Systemcharakters ist von grundlegender Bedeutung, nicht nur für Indien selbst, sondern vor allem für die Frage des kulturellen Vergleichs. Dabei ist es vorerst unerheblich, ob wir Dumont, Leach u. a. folgen, die das indische Kastensystem als ein stabiles und letztlich harmonisches symbiotisches Ganzes auffassen, oder Forschern wie Beidelman, Berreman und Mencher (um nur einige der bekanntesten zu nennen), die kritisch auf die Diskontinuitäten und Widersprüche aufmerksam machen, die für sie aber trotz allem noch *innerhalb* des Systems zu sehen sind.

1. Das indische Kastensystem: eine diachrone und synchrone Betrachtung

THE LIFE WE LIVE

If you were to live the life we live
(Then out of you would poems arise).
We: kicked and spat at for our piece of bread
You: fetch fulfillment and name of the Lord.
We: down gutter degraders of our heritage
You: its sole repository, descendants of the sage.
We: never have a paisa to scratch our arse
You: the golden cup of offerings in your bank
Your bodies flame in sandalwood
Ours you shoved under half-turned sand
Wouldn't the world change, and fast
If you were forced to live at last
this life that's all we've always had?

Arun Kamble

In der historischen Entwicklung des indischen Kastensystems zeichnen sich zwei miteinander verbundene Hauptströme ab. Der eine weist auf innergesellschaftliche Entwicklung hin, der andere auf Eroberung und kulturelle Dominanz. Beide blieben bis in unser Jahrhundert wirksam. Der erste tritt bereits in den vedischen Überlieferungen zutage, wo die Menschen in vier verschiedene Kategorien, die Varnas, eingeteilt sind. Die dort festgelegte Differenzierung der Gesellschaft mündete offensichtlich nach vielfachen Wandlungen im Laufe der Geschichte des Subkontinents in das heutige Kastensystem ein. Der zweite Strom ist durch die Einverleibung autochthoner bzw. nicht-hinduistischer Ethnien gekennzeichnet.

1.1 Die frühen literarischen Quellen: Die Ausformung des Varna-Konzepts – Varna und Rasse

Die wohl bedeutendste, nach wie vor im Hinduismus anerkannte Erklärung für den Ursprung der vier *varṇa* (Varna) geht auf eine Hymne im 10. Buch des Rigveda zurück, wonach die Menschen zusammen mit den Tieren und den Elementen des Kosmos entstanden, als der Urriese Purūṣa den Opfertod starb.

»Sein Mund ward zum Brahmanen, seine beiden Arme wurden zum Rājanya gemacht, seine beiden Schenkel zum Vaiśya, aus seinen Füßen entstand der Śūdra.

Der Mond ist aus seinem Geist entstanden, die Sonne entstand aus seinem Auge . . .« (Rigveda X, 90, 12 u. 13, Übers. Geldner III, 1951).

Dieser Schöpfungsmythos steht zwar innerhalb der Sammlung frühester vedischer Überlieferungen, doch wird das 10. Buch von den meisten Fachgelehrten als ein relativ später Zusatz angesehen, der sich zumindest mit den Brāhmaṇas (= vedische Erläuterungstexte) überschneidet.

Das 10. Buch enthält zwar eine Reihe altertümlicher Stilelemente, nach übereinstimmender Auffassung jedoch solche, die auf seinen jüngeren Charakter hindeuten. Außerdem treten neue Götter auf, die aus den übrigen Hymnen des Rigveda nicht bekannt sind.¹ Auch die Begriffe *Sūdra* sowie *Vaiśya* (in expliziter Form) kommen außer an der zitierten Stelle nirgends vor (vgl. Kane 1962 Vol. V, II: 1632).

Vergleicht man das Vorkommen der relevanten Begriffe in den Veden, wird die verhältnismäßig späte Entwicklung einer Einteilung von Menschen nach der Varna-Ordnung noch offensichtlicher. Allein schon die Bezeichnung *varṇa* steht im Rigveda keineswegs eindeutig für unterschiedliche soziale Kategorien² und

1 Vgl. Gonda 1975: 12f. 137f.; Kane 1962 V,II: 1632f. Zur Datierung geben die neuesten Literaturgeschichten folgende Zeiträume an (wobei sie sich auf frühere Datierungsversuche stützen): Rigveda 13.–6. Jh. (Gonda 1975: 20,22) Brāhmaṇas 10.–7. Jh. (ibid. 1975: 354,360) und die Upanischaden (gleichfalls Erläuterungstexte) 800–600 v. Chr. (Wilhelm 1982: 40).

2 Im Rigveda finden wir Varna u. a. in folgenden Bedeutungen: »6. Agastya, der mit Schaufeln grub, da er Kinder, Nachkommenschaft und Kraft beehrte, hat beiderlei Art gepflegt, der gewaltige Rsi ...«. (Rigveda I,179. Übersetzung Geldner I, 1951.) Im Original steht für »beiderlei Art«: *ubhau varṇau*. Geldner schreibt im Kommentar, daß hier vielleicht eine abgeleitete Form von Varna vorliegt. Es werden im Leben von Agastya Askese und Liebesgenuß seine beiden Varna genannt. »Möglich aber auch: beide Kasten, seine eigene und die seiner Frau, die eine Königstochter war.« (ibid.)

An anderer Stelle heißt es: »5. Es sollen sich die göttlichen, gern betretenen Tore weit auftun, unter Verneigung anrufen. Die vielfassenden, alterlosen sollen sich bereit machen, die angesehene, aus Meistern bestehende Kaste heiligend.« (Rigveda II, 3. Übers. Geldner I, 1951.) »Kaste« im Original = *varṇam*. Mit der Gleichsetzung von Varna mit Kaste greift Geldner der Geschichte weit voraus. Dennoch könnte Varna hier für eine gesellschaftliche Gruppe stehen.

Etymologisch geht altindisch *varṇa* auf die indogermanische Wurzel* *uer-* »verschließen, bedecken; schützen, retten, abwehren« zurück. Pokorny versteht *varṇa* von awestisch *varəna-* »Umhüllung, Bedeckung« in der Bedeutung »Farbe« (wohl aus »Bedeckung«) (Pokorny 1959, Bd. I, S. 1160f., vgl. Mayrhofer III s. v.).

Renou (1958: 15) hat die verschiedenen Interpretationen von *varṇa* (im Rigveda) treffend zusammengefaßt: 1. Varna in der Bedeutung von Farbe (z. B. in Rigveda I,73,7: die Farbe der Nacht im Gegensatz zu der des Tages schwarz/weiß). Farbe dient hier als allgemeines Unterscheidungsmerkmal. 2. Varna im Sinne von Rasse. Im Rigveda (z. B. I,104,2; II,12,4; III,34,9) *ārya varṇa* im Gegensatz zu *dāsa varṇa*. Zur Fragwürdigkeit dieser Interpretation aufgrund der Hautfarbe s. a. »Varna und Rasse« in Kap. IV 1.1. 3. Varna als soziale Klasse. Im obigen Beispiel (Rigveda I,179,6) kommentiert Geldner »Art« im Sinne von Kaste. Es sind aber letztlich nur zwei Kategorien, die der Rsi Agastya gleichzeitig erfüllen möchte, das Sichern der Nachkommen, sowie der Wunsch Askese zu betreiben. Varna als soziale Kategorie bleibt sehr fraglich.

Mit Renou kann man feststellen: Der Begriff Varna in der späteren Bedeutung einer sozioreligiösen bzw. soziopolitischen Formation leitet sich nicht unmittelbar aus der Bedeutung »Farbe« ab (z. B. »weiße Arier« gegenüber »schwarzen Ureinwohnern«). Farbe ist im übertragenen Sinn als klassifikatorischer Ausdruck zur Bestimmung von Kategorien aufzufassen. In diesem Sinne ist auch die spätere Gleichsetzung der Varna mit Farben zu verstehen, wenn Brahmanen als weiß, Kṣatriya als rot, Vaiśya als gelb u. Sūdra als schwarz gelten (der gelbe Vaiśya war sicher kein Chinese!).

In diesem Zusammenhang ist die Farbsymbolik in der indischen Kosmologie von Interesse, wie sie in den späteren Quellen (u. a. Mahābhārata) zum tragen kommt (vgl. Kirfel 1920: 91ff.). Die vier Himmelsrichtungen am Berg Meru werden mit weiß, rot, gelb und schwarz assoziiert. »(Er) hat also, wenn auch nicht in der Reihenfolge von Osten nach Süden, die vier indischen Kastenfarben« (ibid.: 93). Ebenso nimmt Viṣṇu in den vier Weltaltern die vier Farben der »Kasten« an. Im ersten – einer Art goldenem Zeitalter – ist seine Farbe weiß, es folgen rot (vgl. Kṣatriya), dann gelb (vgl. Vaiśya) und schließlich schwarz (vgl. Sūdra). Vgl. hierzu auch die nach Ms.-Abschluß erschienene Arbeit von H. Falk (Bruderschaft und Würfelspiel, Freiburg 1986), bes. (S. 152f.) für schwarz/Nacht in Verbindung mit vedischen Opfern zur Wintersonnenwende.

kommt auch bezeichnenderweise im eben zitierten Mythos nicht vor. Die in unserem Zusammenhang wohl wichtigste Stelle findet sich im 8. Buch (Gedicht 35) des Rigveda und wird von Geldner (II, 1951) wie folgt übersetzt: »16. Stärket die *Geistlichkeit* und stärket die Gedanken, erschlaget die bösen Geister, haltet die Krankheit ab, . . . 17. Stärket den *Fürstenstand* und stärket die Herren, erschlaget usw. 18. Stärket die Kühe und stärket die *Untertanen*; erschlaget usw.« (Übersetzt wurde *bráhma* mit »Geistlichkeit«, *ḷṣatrám* mit »Fürstenstand« und *vís* mit »Untertan«).

Diese Textstelle zeigt eine Dreigliederung. Es ist allerdings sehr fraglich, ob mit *bráhma* die Brahmanen gemeint sind und mit *ḷṣatrám* die Fürsten.³ Geldners vielfach zitierte Übersetzung wird heute von Fachgelehrten als nicht passend angesehen.⁴ Bei beiden Begriffen handelt es sich um ein neutrales Abstraktum, von Mayrhofer (1956 ff.: Bd. I u. Bd. III s. v.) mit »Zauberkraft« (*für bráhma*) und »Macht«, »Herrschgewalt« (*für ḷṣatrám*) übersetzt. Auch *vís* – (*vít*) ist in vedischer Zeit im allgemeinen Sinn, nämlich als »Stamm«, »Geschlecht«, »Ansiedlung« (ebd. Bd. III s. v. *vít*) zu verstehen und noch nicht in stratifizierender Wertung als »Untertan«. Auf drei »Stände« darf jedenfalls aus dieser Textstelle nicht geschlossen werden. Bemerkenswert ist auch, daß »Varna« auch in diesem Textzusammenhang *nicht* vorkommt.

Eine eindeutige Gliederung der Gesellschaft findet sich erst im späteren Śatapathabrāhmaṇa⁵ (terminus postquem nihil nach Gonda 1975 I: 354 etwa 600 v. Chr.), in dem nunmehr Menschen vier verschiedenen Varna zugeordnet sind: Brahmanen, Rājanya (an anderer Stelle auch »Kṣatriya«), Vaiśya und Śūdra (Buch V, 5,4,9). Im Buch VI, 4,4,12–13 wird zudem eine gewisse Hierarchisierung sichtbar. Bei der Beschreibung eines Opferganges gehen zuerst die Brahmanen, es folgen der Reihe nach die Angehörigen der übrigen Varna (Eggeling III: 1894). Die Hierarchisierung der Varna ist zu dieser Zeit, zumindest nach Ausweis der Quellen, noch ausschließlich auf den rituellen Bereich begrenzt. Interessant ist aber, daß die oberen drei Varna gegenüber dem vierten (Śūdra) nur im Befehlston sprechen (Eggeling ŚB, 1,2,9–10). Eine weiterführende Entwicklung kommt in der sogen. Sūtra-Literatur (= »Leitfaden«) zum Ausdruck. Im Vasiṣṭha Dharmaśāstra (Datierung nach Derrett 1973: 30f. 300–100 v. Chr.) werden die drei oberen Varna nun deutlicher gegenüber den Śūdras abgehoben: Brahmanen, Kṣatriya und Vaiśya gelten jetzt als »Zweimal-Geborene« (*dvija*). Diesen Status erhalten sie durch Initiation nach der Einführung in die heiligen Veden.⁶ Nunmehr werden auch die Rechte und Pflichten der einzelnen Varna beschrieben und die Bindung bestimmter Tätigkeiten an einzelne Varna genannt.⁷ Im Falle der Kṣatriya ist die Tätigkeit

3 Vgl. das spätere Varna der »Krieger« und »Fürsten« *Kṣatriya*.

4 Freundlicher Hinweis von Frau Prof. Mette, Institut für Indologie in München. Ferner möchte ich an dieser Stelle Frau Dr. R. Syed und Frau H. Röse (M. A.) für Hinweise und Übersetzungen altindischer Textstellen danken.

5 Im folgenden ŚB abgekürzt.

6 Buch II Vers 3: »Their first birth is from their mother; the second from the investiture with the sacred girdle.« (Bühler 1882.)

7 Bühler 1882: Vasistha II,13–20, 22 u. 23. Ähnlich auch Baudhāyana Dharmaśāstra I,18,2–5.

bereits zum Beruf geworden, heißt es doch im Buch II, Vers 17: »And his peculiar duty is to protect the people with his weapons; let him gain his livelihood thereby« (Bühler II, 1882).

Freilich, streng endogame Berufsgruppen wie im späteren Kastensystem lassen sich für jene Zeit noch nicht nachweisen. Möglicherweise war die Vererbung des Berufs vom Vater auf den Sohn bereits üblich.⁸ In den Sūtras werden auch Heiraten zwischen Personen verschiedener Varna ausführlich abgehandelt. Dies zeigt zum einen, daß sie damals noch durchaus vorkommen, zum anderen wird durch die Ausführlichkeit eine Abgrenzungstendenz präjudiziert, denn über Selbstverständliches muß man nicht in dieser Breite sprechen.⁹

Die Ausformung des Varna-Konzepts

Besondere Bedeutung und Verbreitung hat das Gesetzbuch des Manu (*manusmṛti*) gewonnen, da dort allgemeine Verhaltensregeln explizit und in bewußt verständlicher Form niedergelegt sind (Datierung nach Derrett 1973: 31 etwa zwischen 200 v. Chr. und 100 n. Chr.). Den Śūdra werden hier noch deutlichere Grenzen gesetzt als zuvor. Heißt es noch im Vāsiṣṭhadharmaśāstra: »Und für diese (anderen drei *varṇa*) zu dienen ist dem Śūdra als sein Lebensunterhalt zugewiesen worden« (Vas DŚ., II,20; zur Übersetzung vgl. Anm. 4 sowie Bühler 1882 u. Führer 1930), besagt das Manusmṛti: »Eine einzige Aufgabe (*karma*) aber wies der Herr dem Śūdra zu, einzig diesen (drei anderen) *varṇa* neidlos zu dienen.« (Manu, I,91; zur Übersetzung vgl. Anm. 4 sowie Bühler 1886).

Die Selbsterhöhung der Brahmanen – sie waren ja die Verfasser – kann kaum noch deutlicher als in folgender Stelle zum Ausdruck gebracht werden, die sich auf den bereits zitierten Puruṣa-Mythos des Rigveda bezieht: »93. As the Brahmana sprang from (...) mouth, as he was the first-born, and as he possesses the Veda, he is by right the lord of this whole creation« (Manu I, Übersetzung Bühler 1886).

Dementsprechend kamen die Brahmanen selbst bei Straftaten günstig davon. Überhaupt zeigt sich bei der Rechtsprechung im Manusmṛti deutlich eine Rangordnung der Varna: Strafen fallen in der Regel umso milder aus, je höher der Varna ist (Manu VIII, 267f.).

8 »That some of the occupations at least had become hereditary is probable. The use of the patronymic, derived from the name of an occupation, lends support to this view. ›kaulala: . . . used in the sense of the son of kulala (potter) . . .«. (Ghurye 1932: 47). Dort noch weitere Beispiele.

9 Für die Heiratsbeziehungen vgl. z. B. Baudhāyana Dharmaśāstra I,8,16,1–16 (Bühler 1882). Datierung nach Derrett (1973: 30) etwa 600–300 v. Chr.

Bei den vedischen Texten handelt es sich um gewachsene Literatur, die ursprünglich gar nicht fixiert werden durfte. Sie haben im Lauf der Zeit durch Kompilation sowie durch anonyme und nachvollziehbare Zusätze etc. ihre heutige Gestalt gewonnen. Brinkhaus bemerkt hierzu treffend: »Natürlich gibt es z. B. über die älteren Dharma-Werke bereits eine ganze Reihe von Versuchen, deren relative Chronologie zu bestimmen; aber bislang ist offenbar noch keine hinreichend überzeugende Festlegung und damit einheitliche Meinung darüber zustande gekommen. Besondere Schwierigkeiten ergeben sich außerdem aus dem Umstand, daß wir es – wie gesagt – mit gewachsener Literatur zu tun haben, also die relative Chronologie einzelner Textabschnitte gleichen oder ähnlichen Inhalts nicht unbedingt mit dem zeitlichen Verhältnis der Restabschnitte der jeweiligen Gesamttexte zueinander übereinstimmen muß.« (Brinkhaus 1978: 20).

Zu den sog. Mischkasten, auf die noch eingegangen wird, vgl. Brinkhaus 1978.

Die Varna, selbst wie sie im Manusmṛti beschrieben werden, unterscheiden sich immer noch beträchtlich von den späteren Kasten. Ein wesentliches Kriterium hierfür ist die erwähnte, damals durchaus übliche soziale Mobilität zwischen den verschiedenen hierarchisch gegliederten Varna, wie sie etwa überzeugend durch die Quelleninterpretation von Rau (1957) und nach ihm von Mylius (1965) dargestellt wurde. Zwar wurden Rau zufolge (1957: 130) »Pflichten und Rechte der einzelnen Stände (Varna, H. A.) ... bereits deutlich gegeneinander abgegrenzt« und »Verschiebungen des Verhältnisses zwischen den Ständen als Ganzes schon als Übel empfunden«, doch waren die Varna nicht streng endogam. Vornehmlich unter den beiden oberen Varna waren Zwischenheiraten nichts Ungewöhnliches. Die Zugehörigkeit zum Priesterstand hing zunächst nur vom Wissen ab. Könige konnten Priester werden und Brahmanen die Königswürde anstreben. So versuchte z. B. ein Brahmane seine Nachfahren (sic!) durch Opferungen zu Königen, Priestern u. a. zu machen (ŚB 10,4,1,10). Auch die Speisegebote – eine notwendige Voraussetzung für rituelle Reinheit – galten nur für Priester bzw. während der Opferhandlungen.

Soziale Mobilität, Varna-Exogamie und zeitlich begrenzte Reinheit beweisen außerdem, daß es damals noch keine »Unberührbarkeit« gab. (Das gilt auch für die übrigen frühen Quellen).

Ferner gab es noch nicht jene Gremien, die innerhalb der Kaste für die Einhaltung kastenspezifischer Gesetze sorgten (Rau 1957: 62ff.). Die rassischen und religiösen Grenzen waren gleichfalls durchlässig. Viele der in den frühen Quellen genannten Stämme fehlen in den späteren vedischen Texten, während neue Ethnien auftauchen. Selbst die vedische Religion war anfangs offenbar nicht allen Ariern gemeinsam (Rau 1957: 16ff.). Dennoch beinhaltete die Varna-Lehre trotz dieser Unterschiede gegenüber den heutigen Kasten bereits die Hierarchisierung der Gesellschaft. Besonders tritt die Trennung der oberen drei Varna – der »Zweigebo- renen« – gegenüber den Śūdra hervor. Die Varna waren – und sind heute noch – soziokulturelle (religiöse) Kategorien, die sich merklich von anderen Erscheinungsformen gesellschaftlicher Differenzierung abheben. Eine in Varna gegliederte Gesellschaft unterscheidet sich zum Beispiel deutlich von Stammesgesellschaften mit genealogisch definierten Gruppierungen (vgl. etwa das Lineage-System).¹⁰

Die Varna hatten für das Individuum eine andere diachrone Dimension als ein genealogischer Verband. Im letzteren sieht sich der einzelne als Glied einer kontinuierlichen und gerichteten Kette, die von dem mythischen Urahn bis zu den ungeborenen Nachfahren reicht; in der Varna-Ordnung ist das menschliche Dasein nur eine Epoche in der Existenz eines Wesens. Die sozioreligiösen Kategorien, innerhalb deren Determinanten sich dieses Leben bewegt, decken sich zwar mit dieser Epoche, doch sind sie nicht ausschließlich an sie gebunden. Sie wiederholen sich, sind in der Hierarchie vor- oder rückläufig bzw. zyklisch. In einem Brahmanen können unendlich viele Inkarnationen verkörpert sein und doch kann er statt weiter aufzusteigen auf den »Wurm im Darm« zurückfallen. Es ist später noch

10 Hierbei wird zunächst unterstellt, daß die überlieferte Varna-Ordnung prinzipiell der tatsächlichen gesellschaftlichen Gliederung entsprach.

mehr über die sozialen Aspekte dieser Ordnung zu sagen. Es dürfte aber bereits hier einsichtig sein, welche grundsätzlich unterschiedliche Auffassungen der Weltordnung sowie der sozio-politischen Normen im Denken zwischen einem lineagegebundenen Stammesmitglied und einem in der Varna-Ordnung stehenden Hindu bestehen.

Eine Schwierigkeit für das Verständnis der Varna besteht darin, daß es keine vergleichbaren europäischen Kategorien gibt.¹¹ Eine Annäherung bietet unser »Stand«¹², wobei der soziale Stand sowohl die Zugehörigkeit des einzelnen zu einer sozialen Gruppe bezeichnet wie auch die Position eben dieser Gruppierung innerhalb einer Schichtenhierarchie. Ebenfalls vertretbar ist der etwas allgemeinere Begriff »Status« bzw. »Statusgruppe«. Letztere Begriffe wurden in jüngerer Zeit unter dem Einfluß der englischsprachigen Literatur häufig gleichbedeutend mit Stand benutzt.¹³ Die Begriffsbestimmungen gehen im wesentlichen auf Max Weber zurück, dessen Hauptkriterium für »Stand« die Wertschätzung und Ehre oder Ehrlosigkeit ist, die einem Individuum entgegengebracht wird und die dessen Lebensführung bedingt und ausdrückt (M. Weber 1921, II: 41; 1925, zit. nach 1976, II: 534 ff.).¹⁴ Die einzelnen Mitglieder einer Standes- oder Statusgruppe fühlen sich aufgrund ihres vergleichbaren sozialen Ansehens und eines geteilten Lebensstils zusammengehörig. Eine Statushierarchie wäre demnach eine Ordnung der Ungleichheit des sozialen Ansehens. Das kommt der Varna-Vorstellung sehr nahe. Es fehlt jedoch der rituelle Aspekt bzw. die religiöse Absicherung des Systems, denn mit der Weiterentwicklung der Varna-Vorstellungen sicherte eine religiöse Elite Statusunterschiede ab und setzte sich ihrerseits an die Spitze des Systems.¹⁵ Diese Form der Statushierarchie spiegelte nicht unbedingt die reale soziale Schichtung wider. Im Gegenteil, es ist eher anzunehmen – und durch einige Textstellen belegbar –, daß der weltliche Herrscher samt allen Kṣatriya, denen

11 Vgl. hierzu auch Kap. IV 1.3.

12 »Stand« wurde auch von Rau (1957) als Übersetzung von Varna benutzt. Vgl. auch Trautmann 1964.

13 Bei Max Weber, auf den sich die Autoren diesbezüglich üblicherweise beziehen [z. B. bei Leach 1975⁵ (1960): 4f. u. Barth in Leach (ibid. 113 passim)], kommt immer Stand vor. Status wird bei ihm in rechtlichen Zusammenhängen gebraucht.

14 Zur Diskussion verschiedener Auffassungen über »Stand« (estate) vgl. Rousseau 1978: 85 ff. Eine nützliche Definition bietet Bohannan (1963: 171), der Stand juristisch und damit als Teil des juristischen Überbaus definiert: »... an estate is a category of people who are not organized but take their position from the fact that they share legal rights and obligations specially different from the legal rights and obligations of people in the other estates«.

15 Dieser Gedanke findet sich bereits bei Max Weber (1922, II: 536). »Wo die äußeren Konsequenzen gezogen werden, entwickelt sich der Stand zur geschlossenen ›Kaste‹. Das heißt: es findet neben der konventionellen und rechtlichen auch noch eine *rituelle* Garantie der ständischen Scheidung statt, dergestalt, daß jede physische Berührung mit einem Mitglied einer als ›niedriger‹ geschätzten Kaste für Angehörige der ›höheren‹ als rituell verunreinigender, religiös zu sühnender Makel gilt, und die einzelnen Kasten teilweise ganz gesonderte Kulte und Götter entwickeln.« Weber hat hier das ausgebildete indische Kasten-System vor Augen. In dem Abschnitt, aus dem das Zitat stammt, kommt es ihm nicht auf die historische Entwicklung des Kasten-Systems an. Im Fall der Varna im Manusmṛti sollten wir noch nicht von Kasten sprechen. Doch kann man die Varna als rituell abgesicherte Statusgruppe bezeichnen.

unangefochten die politische Macht Zustand, zugleich die bedeutendste soziale und ökonomische Position innehatte, obwohl sie im ideologischen System erst an zweiter Stelle stand.¹⁶

In der Manusmṛti fand noch ein weiteres Konzept seine entscheidende Ausprägung, und zwar die enge Verknüpfung der Varna – als einer sozialen Kategorie – mit der Karmalehre. Die Karma und die hiermit verbundenen Wiedergeburt- bzw. »Wiedertod«-Ideen wurden schon in den ursprünglich nur für die Brahmanen zugänglichen Upanischaden entwickelt.

Wir sind damit zu einem zentralen Problem der hinduistischen Religionsphilosophie gelangt, deren Weiterverfolgung zwar fruchtbar wäre, uns aber zu weit vom Thema wegführen würde. Dennoch sollen zumindest andeutungsweise die wichtigsten Begriffe bzw. Kategorien kurz umrissen werden. Karman bedeutet neben anderem »Handlung« oder »Tat«. Die Karma-Lehre beinhaltet die Vorstellung, daß keine Wirkung einer Tat verloren geht. Sie ist damit integraler Bestandteil der Wiedergeburtstheorie. Der Mensch bestimmt in einer grenzenlosen Abfolge neuer Leben und Tode allein durch seine Handlungen sein Schicksal. Es gibt keine Mittel, sich dem »Wiedertod« zu entziehen. Eine Tat in diesem Leben bewirkt vielmehr – vergleichbar dem physikalischen Gesetz von actio gleich reactio – eine entsprechende Wirkung im folgenden Leben. (Eine Vergebung der Sünden wie im Christentum hat hier keinen Platz.) Dies bedeutet zugleich, daß die Nichtbeachtung Varna-spezifischer Handlungen eine entsprechend niedrigere Geburt im nächsten Leben nach sich zieht.¹⁷ Hohe Geburt gilt als Belohnung für gutes Handeln im vorhergehenden Leben, niedrigere Geburt als Vergeltung für schlechtes Handeln. Entsprechend heißt es in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (3,2,13) »Gut wird einer durch gutes Werk, böse durch böses« (nach Wilhelm 1982: 40).

Karma ist eng mit dem Begriff Dharma verbunden. Beide werden in Übersetzungen nicht selten synonym gebraucht. Dharma, das ist Recht, Gesetz und Pflicht. Es ist damit zugleich ein Gesetz, das die Tätigkeiten innerhalb der verschiedenen Varna – und somit auch des einzelnen – festlegt. Danach kann eine Tat, die für den einen Unheil bringt, des anderen Pflicht sein. (›Gesetz‹ ist hier auch im weiteren Sinn, als Verhaltensmuster zu verstehen.)

Es ist der Dharma des Kṣatriya, als Krieger zu töten. Erfüllt er mit dem Töten sein Dharma, bewirkt dies eine Verbesserung seines Wiedergeburtsschicksals. Tötet aber ein anderer als ein Kṣatriya, ist die Handlung (Karma), die für den Krieger rechtens war, eine üble Tat und zieht unweigerlich eine niedrigere spätere Geburt nach sich (vgl. u. a. Weber 1921, II: 177 ff.; Wilhelm 1982: 40). Diese von Manu angelegten Vorstellungen besitzen für die neuzeitliche Kastenordnung zentrale Bedeutung und trugen entscheidend zur Stabilität des Kastensystems bei.

16 Dumont setzt sich mit diesem Problem in seinem Hierarchie-Modell ausführlich auseinander. Er sieht hier keine Widersprüche im System. Weiter unten wird auf Dumonts Argumente eingegangen. Rau (1957: 61 f.) wies dagegen schon anhand von Quellen nach, daß die Brahmanen in Abhängigkeit vom König und Adel standen.

17 Weber (1921, II: 118) macht darauf aufmerksam, daß die Verbindung von Wiedergeburtsvorstellungen und der Vergeltung guter und böser Handlungen auch außerhalb Indiens vorkommt. Spezifisch für Indien sei aber die Unabdingbarkeit der Wirkungen auf das soziale Schicksal des einzelnen.

Ein weiterer wichtiger Bereich, der sich in der Manusmṛti abzeichnen beginnt, ist der der Reinheit bzw. der unterschiedlichen Reinheit von Menschen. Bereits im Śatapathabrāhmaṇa (1,3,12) wurde die Tätigkeit des Zimmermanns als rituell »unrein« (*amedhya*) beschrieben. Nach dem in der Manusmṛti (abgeleitet aus Rigveda X. 90, s. o.) dargestellten Schöpfungsmythos entsprang der Brahmane aus dem Mund des selbstexistierenden Schöpfungswesens, den dieses zu seinem reinsten Körperteil erklärte (Manu I, 92f.). Aus der Mundgeburt wird die superiore Rolle des Brahmanen in der Schöpfung abgeleitet (Vers 93) und mit dem gleichen Bezug (Vers 94) dessen Befähigung zum Götteropfer. Explizit benennt diese Quelle noch nicht die Reinheit selbst als Begründung für die erhabene Stellung des Brahmanen. In jedem Fall sind die Aussagen über Reinheit bei Manu ganz auf den von den Mythen hergeleiteten rituellen Bereich begrenzt. Der Schritt, der später mit dem Kastensystem vollzogen wird und mit dem sich der Brahmane zum reinsten irdischen Wesen erklärt, das aufgrund seiner Reinheit den Göttern am nächsten steht, ist nicht mehr allzu groß. Mit der Fokussierung auf die Reinheitsvorstellungen wurde das einstige mythologische Gebäude noch weiter vereinfacht und im gewissen Sinne entmythologisiert. Nach Manu (I Vers 92) ist der Brahmane, wie erwähnt, auch »Herr der Schöpfung«. Die logische Weiterführung dieses Gedankens führte offensichtlich dazu, daß die ursprünglich im rituellen Bereich wirksame Reinheit auf das soziale Umfeld ausgedehnt wurde, um endlich im ausgebildeten Kastensystem Mittel zur Beschränkung sozialer Kontakte zu werden. Reinheitsgebote gehören heute zu den Kriterien gegenseitiger Kastenabgrenzung, die am stärksten im Bewußtsein der Betroffenen sind.

Bereits hier ist darauf hinzuweisen, daß die Veden und deren Begleittexte nur einen, wenn auch wesentlichen Quellenkomplex darstellen, der uns Auskunft über Wurzeln und Ausformung des Kastensystems gibt. Zusätzliches Gewicht erhalten die indischen Überlieferungen durch Aufzeichnungen, die auf den Griechen Megasthenes (ca. 350–290) zurückgehen. Danach war die Gesellschaft Nord-Indiens in sieben erbliche und endogame »Stände« (*merē*) mit unterschiedlichen Rechten und Pflichten gegliedert. In Abschnitt 1.3. ist näher auf den Bericht von Megasthenes einzugehen.

Varna und Rasse

Zahlreiche Autoren und selbst noch Brinkhaus (1978) und Berreman (1981) vertreten die Ansicht, die Varna-Einteilung der Veden gehe auf eine Überschichtung der Urbevölkerung durch eine Erobererschicht zurück. Es ist zur gängigen, aber keineswegs bewiesenen Lehrmeinung geworden, daß arische Eroberer aus dem Westen sich über die altindische (»dravidische« Bevölkerung) setzten, was dann vornehmlich aus rassistischen und kulturellen Gründen zur Ausbildung von Kasten geführt habe.¹⁸ In Abwandlung dieser These vermutet Karvé (1961: 31 ff.),

18 Die These, das Kastensystem sei aus dem Bedürfnis der Arier nach Reinerhaltung ihrer Rasse entstanden, wurde mit großem Erfolg zuerst von Risley (1891, besonders 1908) vertreten. In Variationen von Chanda (1916), Dutt (1931), und D. N. Majumdar (1944, Reprint 1958) wiederholt, erhielt der Rassenaspekt namentlich durch die Werke von Ghurye (z. B. 1932 u. 1957) an Gewicht. (Selbst seine 1963 überarbeitete Fassung von »The Scheduled Tribes« ist noch vom gleichen Geist durchweht).

die Arier hätten ihre oberen Varna an die Spitze einer bereits geschichteten Gesellschaft gestellt (ähnlich auch De Bary 1969: 214).

Anhänger der Überschichtungstheorie berufen sich auf den Rigveda, in dem von Kämpfen zwischen Ariern (*ārya*) und Dasa (*dāsa*) oder Dasyu (*dasyu*) berichtet wird. Tatsächlich findet der Begriff Varna in der frühesten Periode (Rigveda) auch zur Unterscheidung von Ariern und Dasa Anwendung (vgl. Anm. 2). Wir erfahren in dem Rigveda auch, daß die Dasyu in befestigten Siedlungen wohnten.¹⁹ Tatsächlich kann man aus einigen Stellen auch schließen, daß es sich bei den Dasa/Dasyu um flachnasige (Rigveda V 29,10) und dunkelhäutige Wesen handelte. Dennoch ist eine solche Deutung nicht ganz unproblematisch und keineswegs durchgängig möglich. Hört man dann noch, daß sie stammelnd sprachen (Kommentar von Geldner 1951 zu Rigveda: V 29,10 und Macdonell and Keith 1912, I: 347f., 356 s. v. *dāsa* und *dasyu*), so drängt sich der Verdacht eines Topos über Fremdvölker und Feinde auf. Man denke an die Hottentotten oder die Barbaren, womit lautmalerisch stotternde Unzivilisierte bezeichnet werden. Macdonell und Keith (1912, I: 356) wiesen darauf hin, daß im Rigveda, der ja kein Historienwerk, sondern eine Hymnensammlung ritueller Verse ist, bei der Beschreibung der Unterschiede zwischen den Dasa und Ariern die Betonung auf der Religion lag, und daß an einigen Stellen mit Dasyu auch übernatürliche Feinde und Dämonen gemeint waren (vgl. auch Zimmer 1879: 113ff.)²⁰

Was aus dem Rigveda eindeutig hervorgeht, ist lediglich, daß es indogermanisch sprechende Arier gab, die in ihrem Siedlungs- und Streifgebiet mit Gruppen in Kontakt kamen, die eine andersartige Kultur hatten. Die einen zu dynamischen Eroberern und die anderen zu etwas schwerblütigen Eingeborenen zu stilisieren, entsprach dem Wunschdenken der Kolonialära (wenn auch eine Wurzel hierfür im akademischen Bereich liegt, nämlich dem sprachwissenschaftlichen Ansatz der Romantik, mit der Suche nach Ursprüngen u. Ursprungsgebieten). Solche, vornehmlich in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. verbreiteten Vorstellungen wurden namentlich von Gumplovicz (1885) in eine allgemeine Gültigkeit beanspruchende Staatstheorie gebracht. Die Überschichtungslehre besagt u. a.: »*Nie und nirgends sind Staaten anders entstanden, als durch Unterwerfung fremder Stämme seitens eines oder mehrerer Verbündeter und geeinigter Stämme.* (Im Orig. gesperrt). Und dieser Umstand ist kein zufälliger, sondern, wie ich nachgewiesen habe, ein in dem Wesen der Sache tief begründeter« (Gumplovicz 1905²: 195).

Unreflektiert wiederholt wird diese These in jüngerer Zeit nicht nur in Werken von Berreman und Brinkhaus (s. oben), wo sie nur am Rande erscheint, sondern selbst in historischen Arbeiten wie der von S. Mukherji 1976 (bes. Kap. 1).

19 Zusammenstellung der Angaben zu *dāsa/dasyu* in dem Rigveda, vgl. Kane 1941 II,I: 25ff. Z. B.: »Indra having killed the dasyu protected the ārya varna« (Rigveda III,34,9), aber auch »... you killed Aryan foes and dāsa foes«. (ibid. VI,60,6) (Kane 1941 II,I: 25,27). Rigveda I,103,3: »... zog er umher die dasischen Burgen brechend. Schleudere kundig, du Keulenträger, dein Geschloß nach dem Dasyu; mehre oh Indra, die arische Macht und Herrlichkeit«. (Geldner 1951)

20 Die Beschreibung der einheimischen Bevölkerung im Rigveda stimmt mit dem Erscheinungsbild der Indus-Stadtbevölkerung, wie es durch die Skelettfunde und die Ergebnisse der Biometrie gewonnen wurde, überhaupt nicht überein (vgl. Capieri 1970: 28). Die rigvedische Darstellung sollte demnach nicht faktizistisch als exakte ethnographische Aussage gewertet werden.

In den folgenden Jahren setzte sich die Ansicht durch, es seien mobile Eroberungsgruppen gewesen, die sich als herrschende Minorität über eine Majorität von sesshaften Ackerbauern setzten. Auf Indien übertragen bedeutete dies: Die »nomadisierenden« Arier unterwarfen die dravidischen Bauern und machten sich zu deren Herren. Ihre Rassenreinheit und Herrscherrolle bewahrten und schützten sie durch die Heiratschranken der Kastenordnung.

Gestützt wurden derartige Vorstellungen durch die Gleichsetzung von Varna mit Farbe, waren doch die Brahmanen weiß und die Śūdra schwarz (daß die übrigen beiden Varna rot und gelb waren, störte wenig; vgl. Anm. 2). Erwähnt werden muß diese Hypothese – die in solch simpler Form kein Gelehrter mehr vertreten würde –, weil sie u. a. als Ausgangshypothese für Nadels vergleichende Untersuchungen über afrikanische und indische Kastenphänomene (1954) diente, von ihm erneut zur Diskussion gestellt wurde und noch in jüngere Untersuchungen hineinspielt (Maquet 1970). Für die indische Geschichtsschreibung konnte diese Vorstellung sich m. E. aus drei Gründen so hartnäckig halten. Einmal haben wir im Rigveda eine frühe Quelle, in der von Auseinandersetzungen zwischen »Weißen« und »Schwarzen« die Rede ist (und eine solche Interpretation ist trotz der aufgezeigten Falsifizierung noch möglich), zweitens haben wir in Indien heute unmittelbar nebeneinander eine dunkelhäutige dravidisch-sprachige und eine neuindo-arisch (hindu) sprechende Bevölkerung mit meist hellerer Hautkomplexion, die einen europäischen Rassentyp repräsentiert; und schließlich ist im Gegensatz zu anderen Gebieten (etwa zu Mesopotamien oder Ägypten) eine Verbindung zwischen den archäologisch faßbaren Kulturen und der Kultur, wie sie uns in den schriftlich fixierten mündlichen Überlieferungen entgegentritt, für die Zeit vor Aśoka (ca. 268–232 v. Chr.) problematisch bis unmöglich.

Früher mußte man annehmen, die Induskultur, wie sie uns durch die Ausgrabungen von Harappa und Mohenjo Daro in Monumentalbauten entgegentritt, habe, ohne erkennbare Spuren zu hinterlassen, um das 17./16. Jh. v. Chr. ihr Ende gefunden. Bedenkt man, daß gerade in jener Zeit die frühesten vedischen Gedichte angesetzt werden, in denen zudem von Kämpfen gegen befestigte Orte berichtet wird, dann lag beim Forschungsstand des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts der Schluß durchaus nahe, die Arier hätten eine vorarische Kultur »überrannt« (Zimmer 1879: 100 ff.; Lassen 1867: 614 ff.; Pigott 1950: 260 ff.). Lebendig gehalten wurde diese These lange Zeit durch eine Autorität wie Mortimer Wheeler (1953), den Doyen der modernen Archäologie in Indien. Doch obwohl Wheeler in seinem späteren Werk (1966: 78 ff., 83) diese Theorie nur noch als eine Möglichkeit neben anderen betrachtete, hält sie sich weiterhin hartnäckig.

In jüngster Zeit hat die archäologische Forschung in Indien und Pakistan beachtliche Fortschritte erzielt, die insofern eindeutige Aussagen zum Überschichtungsproblem erlauben, als sie zumindest eine gewaltsame Eroberung durch die Arier ausschließen. Darüber hinaus zeichnet sich nun auch für die sozialen Verhältnisse ein klareres Bild ab, so daß jene Hypothesen neu überdacht werden können, die den Beginn des Kastensystems in der Induskultur ansetzen. Es erscheint mir deshalb angebracht, in einem längeren Exkurs auf die Induskultur einzugehen.

1.2 Die frühgeschichtliche Indus-Kultur

Eine städtische Zivilisation

Die Indus-Kultur (oder *Harappan Culture*, wie sie in der englischsprachigen Literatur nach der ersten Ausgrabungsstätte, Harappa, genannt wird) ist die älteste städtische Zivilisation auf dem indischen Subkontinent, deren »reife Phase« (*Mature Harappan*) mit regionalen Unterschieden in die Zeit von der Mitte des 3. Jahrtausends bis in die erste Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. fällt.

Der Begriff »städtische Zivilisation« oder »Stadtkultur« muß näher erörtert werden, denn anders als etwa im Vorderen Orient und insbesondere in Mesopotamien, das aufgrund seiner Beziehungen zum Indusgebiet häufig zum Vergleich herangezogen wird, gab es in der Indus-Kultur relativ wenige Städte, gemessen sowohl an der Bebauungsfläche als auch an der Funktion: so Mohenjo Daro, Harappa, Chanhu Daro, Judeirjo Daro, Kalibangan, Ganweriwala, Lothal, wobei die Größenordnung selbst wiederum sehr unterschiedlich war und von Groß- bis Kleinstädten reichte. Der weitaus überwiegende Teil der archäologisch erfaßten Siedlungsfläche hatte jedoch dörflichen Charakter (vgl. Fairservis 1975 a: 241–242). Die Städte verteilen sich über das ganze Gebiet der Indus-Kultur, so daß man mit einiger Berechtigung von regionalen Zentren sprechen kann. Jedoch deutet bislang nichts darauf hin, daß es sich bei der politischen Organisation der Indus-Kultur um ein Reich (oder einen »Staat«), mit *einer* »Hauptstadt« und »Provinzen« samt »Provinzhauptstädten« gehandelt hat (Reich dem Sinne nach, wie man etwa von einem Ägyptischen Reich sprechen kann).

Nun sind es zweifellos die Städte, die der Indus-Kultur ihren paradigmatischen Charakter verleihen, da sich die urbanen Strukturen und alle wesentlichen Kulturzüge auch in den kleinen ländlichen Siedlungen wiederfinden (vgl. Fairservis 1975 a: 283; Shaffer 1982: 45). Das auffallendste Charakteristikum dieser Städte ist zunächst einmal ihre Zweiteilung in eine Oberstadt und eine Unterstadt, wobei eine annähernde West-Ost-Orientierung bevorzugt wurde, so in Mohenjo Daro, Harappa und Kalibangan.

Der auf einem Hügel angelegten, in der archäologischen Literatur als »Zitadelle« oder »Akropolis« bezeichneten Oberstadt im Westen liegt die flächenmäßig wesentlich größere Unterstadt gegenüber. Die Bezeichnung »Zitadelle« verdankt sich neben der Hügellage den Resten massiven Ziegelwerks, die besonders in Mohenjo Daro, Harappa und Kalibangan sehr augenfällig sind (Fairservis 1975 a: 252, 272; Allchin und Allchin 1982: 171–173), deren Deutung als Verteidigungsanlage aber, was Mohenjo Daro betrifft, durch die exakten Neuvermessungen von Jansen (1979: 124 ff.) aufgegeben werden muß. Jansen konnte keine Befestigungsmauer feststellen und auch kein Tor, wie Wheeler (1968: 40) meinte. Ähnliches dürfte auch für Harappa gelten (Jansen 1979: 253; vgl. auch Jansen 1986: 192 ff.).

In kleineren Orten wiederholt sich die Zweiteilung der Städte, wenn sie auch weder von den natürlichen noch von den baulichen Gegebenheiten her gleichermaßen ausgeprägt ist. So findet sich an Stelle der »Zitadelle« des öfteren eine Umfriedung des höhergelegenen Teils der Siedlung (etwa in den westlichen Vorposten der Indus-Kultur in Makran, Sutkagandor und Sotka-koh, Fairservis

1975 a: 265), doch ist die städtebauliche Grundstruktur selbst noch in Siedlungen rein dörflichen Charakters festzustellen, wobei den Platz der »Zitadelle« oft ein erhöht stehendes Gebäude einnimmt, das allem Anschein nach von öffentlicher Bedeutung war. Vieles spricht für seine religiöse Nutzung, woraus sich Rückschlüsse auch auf die großen städtischen »Akropolen« ergeben können (Fairservis 1975 a: 283).

Die Bauten der »Zitadelle« waren meist auf einer Lehmplattform errichtet, d. h. man schuf eine künstliche Bebauungsebene. Zu den bemerkenswertesten ausgegrabenen Bauwerken der »Zitadelle« von Mohenjo Daro gehören die Säulenhalle (Wheelers »Assembly Hall«) und das sogenannte Große Bad, dessen rituelle Bedeutung wahrscheinlich ist, das aber auch als Wasserreservoir seinen Zweck erfüllt haben dürfte. Die Möglichkeitsform soll zu erkennen geben, wie weit von eindeutigen Klärungen die Forschung immer noch entfernt ist. Ähnliche Anlagen wurden auch in anderen Städten gefunden (Fairservis 1975 a: 245–247; Wilhelm 1982: 19). Von den besonderen architektonischen Strukturen sind noch die von Wheeler (vgl. 1968: 43) als »Speicher« verstandenen Bauten erwähnenswert – in Mohenjo Daro auf der »Zitadelle«, in Harappa nördlich davon, außerhalb der Stadt, in Flußnähe entdeckt –, deren Zweckbestimmung jedoch noch aussteht, da für Wheelers Interpretation wohl eher Wunschdenken als archäologische Exaktheit verantwortlich war (vgl. Jansen 1979; 118 ff., 121).²¹ In der Nähe des »Speichers« glaubt man in Harappa Verarbeitungsstätten mit Quartieren für Arbeiter ausgegraben zu haben (Wheeler 1968: 30 ff.). Dabei handelt es sich um eine bebaute Fläche, die einschließlich des »Speichers« ca. 270×270 m umfaßt. Die Bezeichnung »Arbeiterquartiere« stammt vom Ausgräber M. S. Vats (1940: 62, insbesondere Anm. 2), wurde aber von Wheeler, der in allen seinen Deutungen von mesopotamischen Vorgaben ausging, bereitwillig übernommen. Die Zweiraumhäuser (ähnliche fanden sich in Mohenjo Daro mitten in der Unterstadt, in der sogenannten HR Area, vgl. den Plan in Wheeler 1966: 14) haben eine Fläche von ca. 130 m², was für »Arbeiterquartiere« eine erstaunliche Wohnqualität bedeutet hätte, wenn es überhaupt irgendeinen Hinweis gäbe, der auf Wohnraumfunktionen schließe ließe (vgl. Jansen 1979: 253, 259).²²

Mangelt es den Unterstädten auch an spektakulären Bauwerken, so kommt in diesem Teil der Indus-Städte eine ganze Reihe von Elementen und Faktoren zusammen, die wesentliche Züge der urbanen Kultur ausmachen. Die Unterstadt war in erster Linie Wohnstadt, aber auch Bereich der handwerklichen und gewerblichen Aktivitäten (vgl. Chanhu Daro, Lothal) und des Handels. Die Grundrisse der archäologisch gesichteten Städte zeigen alle die gleiche typische Struktur mit

21 Jansen (1979: 119) vermochte weder die sogenannten »Ladeplattformen« noch einen »massiven Holzüberbau«, wie er für einen Speicher sicherlich wünschenswert gewesen wäre, zu verifizieren. Außerdem hat er mit seiner Argumentation recht, ein Kornspeicher außerhalb der Stadt (wie in Harappa) erscheine ob seiner Lage wenig sinnvoll bzw. würde andererseits die »Befestigungsanlagen« von Stadt und Zitadelle ad absurdum führen (ebd.: 121, 253).

22 Die in den »Arbeiterquartieren« gefundene Schmuckkollektion ist allerdings nicht aussagekräftig. Sie kann dort auch später vergraben worden sein (Vats 1940: 63; Jansen 1979: 253).

Straßen in Nord-Süd- und West-Ost-Richtung.²³ Meist führt eine aufgrund ihrer Größe deutlich erkennbare Hauptstraße (N-S) durch die ganze Unterstadt (Fairservis 1975 a: 253–254 für Mohenjo Daro, 268 für Lothal, 272 für Kalibangan). Die Straßen und Gassen schließen rechteckige Häuserblöcke ein (sie messen in Mohenjo Daro durchschnittlich 240×370 Meter), mit großen Einzelhäusern als offensichtlich eigenständigen Untereinheiten. Aufbau und Ausstattung der Häuser weichen in allen Städten nur unwesentlich voneinander ab. Erstaunlich ist die Großzügigkeit, mit der die Häuser gebaut sind: dicke Mauern sollten gegen die Hitze schützen; zu jedem Einzelgebäude gehörten ein Bad, Wasserleitung und Kanalisation, oft ein eigener Brunnen, eine Küche, zahlreiche kleinere Räume oder ein großer zentraler Raum mit zwei bis drei kleinen (wie in Lothal). Rutschen in den Wänden dienten wahrscheinlich zur Abfallbeseitigung; überall vorhandene Treppen deuten, wenn nicht auf mehrere Stockwerke, zumindest darauf hin, daß das Dach als Aufenthaltsort gebraucht wurde, und schließt man von rezenten Verhältnissen in der Region, liegt die Schlussfolgerung nahe, daß sich das häusliche Leben auch damals weitgehend auf dem Dach abgespielt hat. Brunnen gab es auch außerhalb der Häuser, Wasserleitungen und Abflußkanäle durchzogen die ganze Stadt (Fairservis 1975 a: 253 ff.).

Hinweise auf handwerkliche und gewerbliche Betätigung sind nicht überall gleichermaßen vorhanden, doch kann man allein vom Bestand an bautechnischen Errungenschaften auf zahlreiche spezialisierte Berufe wie Baumeister, Zimmerleute, Maurer, Ziegelmacher – die Ziegelgröße war standardisiert (Soundara Rajan 1982: 73; vgl. Allchin und Allchin 1982: 157) –, Brunnenbauer, Röhrenmacher und »Ingenieure« schließen. Daneben lassen sich andere spezialisierte Tätigkeiten nachweisen (Perlenmacher, Kupfer- und Bronzeschmiede, Siegelmacher, Knochen- und Muschelverarbeiter). Weit wichtiger jedoch erscheint die Erkenntnis, daß ohne städtebauliche Planung, ohne die Organisation und Koordinierung der umfangreicheren Arbeiten solche komplexen und dennoch vereinheitlichten Stadtanlagen nicht möglich gewesen wären (vgl. Fairservis 1975 a: 254–262, 268, 272). Auf die Dörfer, die nach dem Muster der Städte angelegt waren, trifft Ähnliches zu (vgl. *ibid*: 263–264, am Beispiel Kot Diji).²⁴

Aus dem Befund ergibt sich ein weiterer, für eine Deutung der Indus-Kultur weitreichender Schluß: Die Bewohner dieser Städte müssen in beträchtlichem Wohlstand gelebt haben, ein Wohlstand, der überdies fast gleichmäßig verteilt war. Armut scheint, so weit die Archäologie dazu etwas sagen kann, den städtischen Bevölkerungen fremd gewesen zu sein.

23 Von einer Netzwerkstruktur oder einem Rechteckraster (»grid pattern«, wie es noch bei Fairservis 1975 a: 261 u. a. heißt) kann jedoch, zumindest in Mohenjo Daro, nicht gesprochen werden, da nur die nordsüdlich ausgerichtete Hauptstraße durchgängig ist, während alle anderen Straßen und Gassen knickachsig verlaufen. Doch sind Straßen und Häuser generell nach den Haupthimmelsrichtungen orientiert (Jansen 1979: 96).

24 Man kann sich jedoch die Frage stellen, ob die zweigeteilte städtische Grundstruktur, die sich in den Dörfern »wiederfindet«, dort nicht ihren Ursprung hat. Taucht diese Dualität erst mit den Städten auf oder hat sie Vorläufer in der noch nicht-urbanen Phase der Indus-Kultur (*Pre-Harappan*)?

Alle wichtige Ortschaften lagen unmittelbar an Flüssen (selbst die mögliche Hafenstadt Lothal lag nicht direkt am Meer). Auch wenn es keine direkten Beweise dafür gibt, so spricht doch nichts gegen die Annahme, daß die Flüsse den Großteil des Handelsverkehrs trugen (vgl. Possehl 1982: 19; Shaffer 1982: 45–48; Dyson Jr. 1982: 420). Von Siegelabbildungen und Terrakottamodellen sind uns allein drei Flußschiffs- und -bootstypen bekannt (Fairservis 1975a: 278). Daß es einen in seinem Umfang noch nicht ganz einzuschätzenden Außen- und Fernhandel mit den Gebieten am Persischen Golf, Mesopotamien und iranischen Stadtzentren wie Tepe Yahya gab, ist durch Funde und schriftliche Erwähnungen (so des sumerischen Handels mit Meluhha bis um 1900 v. Chr.) gesichert (Leemans 1960; During Caspers 1972, 1979, 1982; Pärpola et al. 1977; Wilhelm 1982). Es wurden vorgeschobene Handelsposten an der Makran-Küste gegründet (Bala Kot, Sotka-koh, Shahi Tump, Surkagandor), aber auch isolierte Plätze wie Manda (im Jammu) und vor allem das weitab in Nordostafghanistan gelegene Shortugai sind durch die Ausgrabungsergebnisse auf die eine oder andere Art der Indus-Kultur anzuschließen: ob sie nun als Außenhandelsstationen dienten oder der Sicherung bestimmter wichtiger Rohstoffe, ist nicht so wesentlich wie die Tatsache, daß der Einfluß der Indus-Kultur weiter reichte als bisher angenommen wurde (vgl. Shaffer 1982: 48).²⁵

Dennoch scheint der Fernhandel, so wichtig er für die Entwicklung bestimmter Regionen (etwa Gujarat) gewesen sein mag, gegenüber dem Binnenhandel nur eine sekundäre Rolle gespielt zu haben. Nicht nur die weite Verbreitung und einheitliche Verteilung erstaunlich wenig voneinander abweichender Grundstrukturen und kultureller Muster²⁶ – zu denen auch die Standardisierung von Maßen und Gewichten zählt (Fairservis 1975a: 291; vgl. Mughal 1982: 92) –, sondern auch die allgemeine Verfügbarkeit bestimmter Materialien, deren Ressourcen begrenzt waren bzw. die nur außerhalb des unmittelbaren Kulturgebietes der Indus-Zivilisation zu finden waren, sprechen für ein ausgeprägtes inneres Handels- und Verteilungsnetz, in das nicht nur die Städte sondern auch die Dörfer einbezogen waren. Dies beweist z. B. die Ausgrabung von Allahdino (bei Karachi), wo keine Produktionsstätte festgestellt werden konnte, aber alle typischen Produkte und Artefakte vorhanden waren (Shaffer 1982: 45; Dyson Jr. 1982: 420). Der Ort – und mit ihm wohl viele ähnlicher Größenordnung – war also wirtschaftlich nicht autark, was

25 Importiert wurden v. a. Metalle (Gold, Silber, Kupfer, Blei, Zinn), Halbedelsteine (Lapislazuli, Türkis, Fuchsit, Amethyst, Jade) und andere Mineralien (z. B. Alabaster). Die geographische Verteilung der Fundstätten erlaubt Rückschlüsse darauf, daß auch der indische Subkontinent innerhalb des Handelshorizontes der Indus-Stätte lag. So stammte das Gold wahrscheinlich aus Nord-Karnataka, wo zahlreiche, mit der Indus-Kultur zeitgleiche neolithische Siedlungen in der Nachbarschaft von Goldvorkommen entdeckt wurden (vgl. Allchin und Allchin 1982: 186).

Das in Lothal ausgegrabene »Dock« – ein 37×219 m großes, von einer Brennziegelmauer eingefasstes Becken, in dem der Wasserstand offenbar reguliert werden konnte – ist in seiner Funktion nachwievor nicht eindeutig geklärt. Es bleibt deshalb spekulativ, wenn man in Lothal ohne zusätzliche Evidenz die Hafenstadt der Indus-Kultur sehen will (vgl. Fairservis 1975a: 271; Jansen 1979: 212–215; Leshnik 1968: 911–922).

26 Damit wird nicht geleugnet, daß mittlerweile doch weitaus mehr Unterschiede, Differenzierungen und regionale Abweichungen bekannt geworden sind, als das Bild von der Uniformität der Indus-Kultur bis in die 70er Jahre vermuten ließ (vgl. Dyson jr., Dales, Sharma alle 1982).

zugleich seine politische Abhängigkeit von einem Handelszentrum bedeutet haben mag. Aber vielleicht handelte es sich bei Dörfern dieser Art auch um direkte Gründungen von Seiten der Städte, die damit die agrarische Subsistenzproduktion regulieren und die Versorgung der Stadtbevölkerungen gewährleisten wollten. In der Tat dürften wir eines Tages besser zwischen Produktions- und Distributionszentren unterscheiden können; noch allerdings sind die Aufschlüsse über die innere Organisation der Indus-Kultur sowohl in regionaler als auch in lokaler Hinsicht äußerst mangelhaft, so daß sich zwar eine »gelenkte Organisation« postulieren läßt, jedoch keine verifizierbaren Aussagen möglich sind über die Art dieser Lenkung, noch von wem sie ausging. Insbesondere die Verteilung von Metall zeigt einen überraschenden Befund (»überraschend« aus dem archäologischen Wissen über die zeitgenössischen Kulturen Vorderasiens und Ägyptens). Metall (Kupfer, Bronze) war praktisch überall vorhanden; es gibt keinerlei Hinweis auf eine Monopolisierung durch irgendeine gesellschaftliche Gruppe oder Institution, im Gegenteil: Metallobjekte dienten offensichtlich dem alltäglichen Gebrauch der Bevölkerung in Stadt und Land, Metall war demnach nützlichkeitsbezogen und hatte keine hervorstechenden, symbolischen oder repräsentativen Funktionen (Shaffer 1982: 45–48; Dyson jr. 1982: 419). Komplementär dazu fällt die überhaupt nicht beeindruckende Waffenproduktion auf, die ex negativo den Schluß erlaubt, daß nichts in der Art eines stehenden Heeres existierte (Fairservice 1975 a: 289). Zur städtischen Phase der Indus-Kultur gehören auch die sehr häufigen Siegel aus Steatit (manchmal auch aus Kupfer), die uns neben Darstellungen (emblematischen Charakters?) – die religiös-symbolische Sinngehalte vermittelt haben dürften – auch Kenntnis von einer bislang nicht lesbaren Schrift geben. Da die Siegel jeweils nur wenige Schriftzeichen tragen und die Gesamtzahl der Zeichen eindeutig auf eine Silbenschrift weist, mögen die Siegel für das Signieren von Verträgen und Handelsgeschäften gedient oder jemanden als Besitzer von etwas ausgewiesen haben (vgl. Fairservis 1975 a: 273–279; Gosh 1982: 321). Der Gebrauch von Siegeln und Schrift im ganzen Verbreitungsgebiet der Induskultur ist aber ein weiterer Beleg für eine einheitliche innere Ordnung, da sich zumindest ein bestimmter Personenkreis (Händler und Bürokraten?) sich ihrer überall bedienen konnte und die Herstellung der Siegel in den größeren Zentren offensichtlich gesichert war.

Die Subsistenzproduktion der Indus-Kultur war agrarisch, was sich auch an der großen Zahl von dörflichen Fundplätzen erweist. Die Hauptanbaufrüchte variierten nach regionalen Gegebenheiten (Weizen, Gerste, Hülsenfrüchte im Industal und Panjab, mehrere Hirsesorten im Kach, Reis in Gujarat) und spiegeln die Verschiedenheit der Klimata – von trocken bis subhumid – und Böden wieder (Vishnu-Mittre und Savithri 1982: 206–214; vgl. Dyson Jr. 1982: 419). Feldbaugeräte konnten bisher nicht nachgewiesen werden, doch findet heute noch der Weizen- und Gerstenanbau auf den Alluvialböden des Industals ohne Pflug statt (Vishnu-Mittre und Savithri 1982: 217). Über die Distribution der Agrarprodukte ist, wie schon erwähnt, so gut wie nichts bekannt, doch waren die Städte mit ihren großen Einwohnerzahlen sicherlich auf eine geregelte Versorgung angewiesen, so daß stadtnahe Anbauzonen größeren Ausmaßes angenommen werden können, zumal in der direkten Umgebung der Städte keine Dörfer gefunden wurden.

Die Gesellschaftsordnung der Indus-Kultur

Wie sah die gesellschaftliche Ordnung der Indus-Kultur aus? Wir haben eine Vielzahl von Indizien, aber nur wenige lassen sich plausibel miteinander verknüpfen, uns fehlen somit die Eindeutigkeiten. Alles was wir darüber aussagen können, ist immer noch weitgehend Spekulation. Doch lassen sich einige Hypothesen durchaus glaubhaft machen, während andere bei näherer Analyse gänzlich unwahrscheinlich sind. Die Problematik wird vor allem im Faktum der Stadtplanung, den einheitlichen Maßen und Gewichten, der regelmäßigen Produktverteilung deutlich, alles Elemente, die auf eine zentrale Organisation und eine strikte Kontrolle wesentlicher Traditionen hindeuten, doch entzieht sich unserer Kenntnis, wie diese Verwaltung soziopolitisch ausgesehen hat. Wir haben keinerlei Hinweise auf irgendwelche Institutionen, auf individuelle Herrschaft (ob nun sakral oder profan): es gibt keine Paläste, keine Tempelanlagen, die den Machtanspruch einzelner oder politisch dominanter Gruppen (etwa von Dynastien) dokumentierten (vgl. Fairservis 1975a: 301). Die »Zitadellen« als den Sitz zentraler Autoritäten zu deuten, ist fragwürdig. Bauten wie das »Große Bad« und die »Säulenhalle« (z. B. in Mohenjo Daro) lassen eher Rückschlüsse auf religiöse bzw. öffentliche Zwecke zu, wie auch das Äquivalent zur »Zitadelle« in den Dörfern, erhöht stehende Gebäude, die nicht als Wohnhäuser gedient haben können (Fairservis 1975a: 283). Dennoch bleibt die Möglichkeit bestehen, daß die »Zitadelle« als Ganzes, weithin sichtbar die Stadt überragend, das Symbol einer Elite gewesen ist. Mehr als eine Möglichkeit ist es allerdings nicht, denn für die Annahme einer geschichteten oder hierarchisch gestuften Gesellschaft fehlt jede Evidenz. Festzustellen ist vielmehr der allgemeine Wohlstand der städtischen Bevölkerungen, der über dem Niveau der Dörfer und kleineren Siedlungen lag. Man kann insofern von einem Stadt-Land-Gefälle sprechen, aber selbst eine solche Aussage kann nicht sehr weit gehen, da wir nicht wissen, in welchem sozialen Verhältnis Stadt- und Landbewohner ansonsten zueinander standen. Wir wissen nichts über die Grundbesitzverhältnisse und auch nichts darüber, wie sich die Bevölkerung der Städte zusammensetzte. Wir stellen fest, daß es in den Städten Produktions- und Verarbeitungsstätten gab und daß eine differenzierte Arbeitsteilung mit spezialisierten Handwerkern und Berufen existierte. Aber auch hier stellt sich die Frage nach der gesellschaftlichen Organisation dieser Tätigkeiten. Gehörte zu den möglichen »Großfamilien«, die die städtischen Häuser bewohnten, so etwas wie eine Handwerkerklientel? Oder waren die Handwerker bereits nach Berufsgruppen organisiert? Hinweise auf richtige Handwerkerviertel gibt es nicht. Die sogenannten »Arbeiterquartiere« von Harappa und Mohenjo Daro reichen als Beweis nicht aus.

Preziosen und Schmuck aus Metall und Halbedelsteinen waren unter der Bevölkerung weit verbreitet.²⁷ Ihre Vergesellschaftung in den Fundumständen erlaubt es jedoch nicht, sie einer besonderen Gruppe (etwa einer Elite) zuzuweisen. Sie fehlen nämlich ausgerechnet in den Gräbern, wo man sie am ehesten erwartet hätte. Dieses Fehlen indiziert nach Shaffer (1982: 49) folgende Möglichkeiten:

27 Eine Bevorzugung und Thesaurierung von Gold und Silber, wie sie für Machteliten und Oberschichten typisch ist, sucht man ebenfalls vergeblich (vgl. Shaffer 1982: 45; Soundara Rajan 1982: 74).

1) daß diese Objekte nicht (sic!) erblich waren, 2) keine Statussymbole waren, 3) nach dem Tod des Besitzers neu verteilt wurden und 4) daß es keine ausgeprägte soziale Stratifikation gab. (Es könnten, sei hinzugefügt, auch Jenseitsvorstellungen existiert haben, die spezifische Grabbeigaben überflüssig machten.)

Wenn solcher »Reichtum« nicht oder nur selten vertikal, sondern im überwiegenden Maße horizontal fluktuierte, ist das immerhin ein nicht zu unterschätzender Hinweis auf die gesellschaftliche Struktur der Indus-Kultur. Wenn es Hierarchien, Eliten, Autoritäten gegeben hätte, deren Stellung sich auf Reichtum gründete, so müßte dieser Reichtum von einer anderen Art gewesen sein, als er sich vergleichsweise in den orientalischen Stadtkulturen zeigt. Bestand er möglicherweise in Rindern? Die bevorzugte Darstellung des Rindes auf den Siegeln ließe sich in dieser Hinsicht verstehen – aber genauso gut kann der wahre Wert der Rinder auf einer symbolisch-religiösen Ebene gelegen haben, wobei das eine das andere natürlich nicht ausschließt. Im Grunde genommen kommt in dieser Argumentation nichts anderes zum Vorschein als Spekulation mit unzureichendem Material.

Gegen eine ausgeprägte soziale Schichtung der Bevölkerung spricht auch der Befund der Skelettbiologie. Vergleichsmaterial aus Ägypten, Mesopotamien und Mittelamerika hat ergeben, daß Angehörige gesellschaftlich hochstehender Gruppen (Nobilität) aufgrund besserer allgemeiner Lebensbedingungen durchschnittlich größer sind und seltener Abnormitäten aufweisen oder unter Ernährungsstress leiden als die Angehörigen niederer Schichten der gleichen Gesellschaft. In der Indus-Kultur finden sich solche Unterschiede nicht (Kennedy 1982: 290). Auch hier wiederum gilt die Folgerung: falls es städtische Eliten gegeben hat, so wirkte sich ihre soziale Kontrolle nicht in der Weise aus, wie es anhand des Vergleichsmaterials zu erwarten gewesen wäre. Das stimmt zu der Tatsache, daß wir auch keine Hinweise haben für administrativen Zwang oder gar despotische Verhältnisse, eher für ein diszipliniertes Gesellschaftswesen, dessen Zusammenhalt auf Voraussetzungen beruhte, die sich unserer Kenntnis entziehen.²⁸ Fairervis (1975 a: 301) denkt in diesem Zusammenhang an eine religiöse Grundstruktur der Gesellschaft, mit einer stark konservativen Komponente, die eine strenge Beachtung der Tradition verlangte, da Abweichungen vom Althergebrachten die soziale Harmonie beeinträchtigen und die Gesellschaft stören würden: die Indus-Kultur zusammengehalten von Dharma, dem Gesetz, das die Weltordnung ist – womit er ein Konzept der späteren indischen Religionsphilosophie zur Veranschaulichung aufgreift. Auf jeden Fall repräsentiert die Indus-Kultur in ihrer »reifen Phase« ein soziopolitisches, kulturelles und wirtschaftliches Phänomen, das aufgrund eines anscheinend sehr feingespinnenen Netzwerkes innerer Beziehungen (zwischen Stadt und Land, zwischen den Städten, zwischen den Regionen) auf der einen Seite²⁹ und Beziehungen nach außen auf der anderen Seite in einem diffizilen,

28 Hier seien vergleichsweise Kohl und Wright 1977: 280 mit einer Aussage zur neolithischen Tell-Halaf-Kultur zitiert: »We probably lack a proper contemporary analogy to the Halafian form of political organization, but clearly it was not the state, not civilization, for socio-economic classes had not yet emerged.«

29 Man könnte dabei an eine ganze Reihe unterschiedlichster sozialer Beziehungsstrukturen denken, wie sie aus der Ethnologie bekannt geworden sind: Beziehungen aus Lineage- und Clan-Ebene, Heirats-

letztendlich prekären Gleichgewicht gehalten wurde, dessen Störung über einen längeren Zeitraum hinweg schließlich zum Niedergang der städtischen Kultur führte (vgl. Allchin 1982: 329).

Die posturbane oder Spätphase der Induskultur

Gegen 1700 v. Chr. setzt in weiten Teilen des Verbreitungsgebietes der Indus-Kultur ein – vorsichtig ausgedrückt – deutlicher Wandel ein. Eine Ausnahme ist die östlichste Region im Haryana, etwa Banawali, wo die Spätphase erst um 1400/1300 greifbar ist (Vishnu-Mittre 1982: 33). Andererseits beginnt in Somnath auf einer dicken Flutablagerung bereits um 2000–1800 eine »neue« Kultur zu erscheinen, die Ähnlichkeiten mit *Late Harappan* aufweist (ebd.). Von einem abrupten Ende der Indus-Kultur – wie dies die ältere Forschung annahm – kann aber auch aus anderen Gründen nicht die Rede sein.

So wird die Tatsache jetzt wichtig, daß es neben der typischen Indus-Kultur, die oben beschrieben wurde, über Jahrhunderte hinweg auch Regionalkulturen gab – archäologisches Leitfossil ist dabei die Keramik. Zum Beispiel existierte am Satlej die sogenannte Baran-Kultur von ca. 2100–1100 v. Chr. (Sharma 1982: 163), die mit der Prä- und Proto-Indus-Kultur von Sothi/Kalibangan I verwandt zu sein scheint (Ghosh 1982: 323). D. h. es gab trotz aller Einheitlichkeit der Kulturentwicklung in der »reifen Phase« auch Divergenzen – sie lassen sich als Regionalismen bezeichnen –, die verschiedenenorts *Mature Harappan* überdauert haben (Allchin 1982: 325–326).

Was kennzeichnet nun die Spätphase der Indus-Kultur? Entscheidend ist die außer Frage stehende Kontinuität, die sich an vielen Orten zeigt. *Late Harappan* ist auf keinen Fall eine von *Mature Harappan* völlig verschiedene Kultur! Zahlreiche Siedlungsplätze der »reifen Phase« existierten auch in der Spätphase noch (so Lothal, Rangpur, Surkotada, Bhela, Bhagatrav, Siswal, Banawali), wenn sie auch – und dafür ist Mohenjo Daro das augenscheinlichste Beispiel – an Größe und Bevölkerungszahl zurückgingen: Mohenjo Daro von 85 ha auf 3 ha; Lothal von 4,75 ha auf ca. 2 ha.³⁰ Mit dieser Entvölkerung der großen Städte ging eine Bevölkerungsverschiebung einher: das Ghaggar-Becken (Rajasthan) wurde langsam verlassen, die Menschen wanderten nach Haryana ab. Das Bahawalpur-Gebiet wurde neu besiedelt, und zwar von Angehörigen der sogenannten »Cemetery H«-Kultur, benannt nach der Fundstätte in Harappa; Cemetery H repräsentiert bereits eine Mischkultur, zu der u. a. die Baran-Kultur und wahrscheinlich neue Bevölkerungselemente (die man natürlich versucht ist, mit den Ārya in Verbindung zu bringen; vgl. Allchin 1982: 326) beigetragen haben. In Sindh (Amri, Chanhu

und andere Allianzen, Kultbeziehungen, direkte und indirekte Handelspartnerschaften und ähnliches mehr.

³⁰ Damit steht die Indus-Kultur zu der Zeit nicht alleine. Auch die städtischen Zentren Turkmenistans – die sogenannte Altin-Kultur – weisen einen Rückgang der bebauten Fläche auf: Altin Depe von 114 auf 3 acres, Namazga Depe von 170 auf 3,5 acres. Ähnliches ereignete sich in Shahr-i Sokhta in Seistan, das sich von 80 ha auf 5 ha verringerte. Zugleich läßt sich wie im Indus-Gebiet eine Bevölkerungsverschiebung feststellen: Abwanderung der Altin-Bevölkerung *in östlicher Richtung* ins Murgab-Tal und nach Baktrien, in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. (Gupta 1982: 51–53).

Daro) folgen auf *Mature Harappan* die Jhukar- und Jhangar-Keramiken – Jhukar z. T. noch gleichzeitig (Vishnu-Mittre 1982: 33, Mughal 1982: 92) –, die aller Wahrscheinlichkeit nach eine distinkte lokale Bevölkerungsgruppe repräsentieren, welche mit der Indus-Kultur zwar eng liiert, aber nicht identisch war (Dales 1982: 102). Gegen begriffliche Festschreibungen wie »Verfall« spricht vor allem die erstaunliche Dynamik der Spätphase, der sich in Saurashtra, N-Gujarat, Kach, Haryana, im westlichen Uttar Pradesh und sogar weit im Süden mit Daimabad in Maharashtra zahlreiche Neusiedlungen verdankten (vgl. Rao 1982: 353). Hier ist eine Bevölkerungsbewegung festzustellen, deren Haupttrichtung nach Osten ging und die bereits auf die früheisenzeitliche Kulturentwicklung und Urbanisierung im Gangestal verweist.

Für die Entwicklung in der Spätphase sind vielfältige Ursachen anzunehmen, deren Ineinandergreifen noch weitgehend ungeklärt ist. Mughal (1982: 92) listet folgende mögliche Kausalzusammenhänge auf: 1) eine allmähliche Erschöpfung der Ressourcen durch Überbeanspruchung des Bodens, 2) Veränderungen in der Hydrographie, 3) ein verstärkter Bevölkerungsdruck, 4) allgemeine Unsicherheit durch eindringende Fremdbevölkerung und 5) eine Kombination verschiedener Ursachen. Shaffer (1982: 421) erklärt, daß es keine einheitlichen Ursachen gegeben habe, daß vielmehr die Faktoren, die zu Veränderungen führten, in verschiedenen Gegenden verschieden waren. Dazu gehörten austrocknende Flußbetten (Ghaggar), Verschiebung der Küstenlinie (Lothal) (vgl. Wheeler 1959: 74–75), landwirtschaftliche Folgeschäden (Versalzung, Entwaldung) und eventuell auch die Zunahme von Krankheiten wie Malaria. Es gibt auch klare Anzeichen für eine zunehmende Trockenheit zwischen 1800 und 1500 v. Chr., aber nur im Sindh und in Rajasthan, wo das Ghaggar-Hakra-Becken, eine der dichtest besiedelten Regionen, völlig austrocknete.³¹ Was aber für diese Region gelten kann, daß ökologische Faktoren zur Aufgabe von Städten und Dörfern und zur Abwanderung führten, traf für andere Gebiete wie Haryana, Panjab, Sindh (trotz starker Trockenheit) und Gujarat keineswegs zu. Es läßt sich also festhalten, daß all diese äußeren Ursachen zwar zu einem Wandel beigetragen haben, aber, auf das ganze Verbreitungsgebiet der Indus-Kultur bezogen, keine für sich entscheidend gewesen sein dürfte. Für die gesamtulturelle Umgestaltung war letztlich anderes verantwortlich: die Auflösung des gesellschaftlichen Modells, das einige Jahrhunderte lang im Gleichgewicht war. Wenn von Deurbanisierung als Charakteristikum für die Spätphase gesprochen werden kann, dann abgesehen vom allgemeinen Bevölkerungsrückgang in den großen Städten auch insofern, als sich offensichtlich die Parameter der Urbanität änderten bzw. mehr und mehr verschwanden. Die Städte scheinen nicht mehr funktioniert zu haben. Leider wissen wir über die inneren Gründe für die Desintegration der städtischen Organisation so gut wie nichts. Wir können nur konstatieren, was sich verändert hat.

Fairservis (1975 a: 304–306) sieht den Hauptgrund im Versagen der städtischen Gesellschaft, wachsende Bevölkerungszahlen ausreichend zu ernähren. Die stadtnahe Landwirtschaft auf den Überschwemmungsebenen der Flüsse war auf die

31 Man hat Siedlungen (aus der Zeit um 1200) im trockenen Flußtal gefunden, charakterisiert durch *Painted Gray Ware* (Gupta 1982: 52; Agrawal und Sood 1982: 225–226).

alljährlichen Hochwasser angewiesen. Diese Überschwemmungen konnten, so vertraut sie der Bevölkerung waren, aufgrund ihrer Großflächigkeit nie ganz kontrolliert werden, d. h. das wechselnde Ausmaß der Fluten mochte wie in Ägypten für fette und für magere Jahre verantwortlich sein, erforderte aber auf alle Fälle eine umfangreiche Speichervirtschaft. Je mehr die Stadtbevölkerungen wuchsen, desto prekärer wirkten sich die Wasserstandsschwankungen aus. Zugleich wurde eine Ausdehnung der agrarisch genutzten Weide- und Anbauflächen über das Alluvialland hinaus erforderlich. Überweidung der Ufer und Entwaldung scheinen die unmittelbare, Erosionserscheinungen eine sekundäre Folge gewesen zu sein; letzteres hat wahrscheinlich zu katastrophalen Überschwemmungen geführt (man hat festgestellt, daß eine Reihe von Flüssen ihr Bett verlagerte), was, eins zum andern, die Subsistenzgrundlage schließlich so unsicher machte, daß auch eine elaborierte Verteilungsstruktur den Verhältnissen nicht mehr gewachsen war. So weit Fairservis' »Rekonstruktion«, die manches für sich hat, aber im wesentlichen ganz auf die Verhältnisse von Mohenjo Daro abgestellt ist.

Übereinstimmend zeichnen sich für die Spätphase der Indus-Kultur folgende Charakteristika ab, wobei längst nicht alle Merkmale eines Verlustes sind: Deurbanisierung (starker Bevölkerungsrückgang, Aufgabe von Städten wie Harappa, Kalibangan, Verlust der städtischen Organisation) und Übergang zu dörflichen Strukturen. Zwar wurden die alten Plätze keinesfalls generell aufgegeben, aber um 1500 v. Chr. gab es so gut wie keine Städte mehr, die auch noch als solche funktioniert hätten. Der archäologische Nachweis zeichnet jetzt das Bild einer ländlichen Kultur. Einhergehend mit den demographischen Veränderungen finden sich folgende Faktoren des Wandels: Aufgabe der Schrift, die auf den Status von Graffiti reduziert wurde und schließlich völlig verschwand; Aufgabe der Siegelbenutzung; qualitative Verschlechterung (»Degeneration«) der Keramik, d. h. die Funktionalität setzte sich dem »Luxus« gegenüber durch.

Die Tatsache, daß Regionalismen sich verstärkt zu behaupten begannen, spricht für den sich beschleunigenden Verfall der Administration. Die vorgeschobenen Grenzorte wurden aufgegeben und damit auch die Möglichkeit der Kontrolle des Fernhandels, obwohl dieser wahrscheinlich schon früher zurückgegangen war (siehe auch Ghosh 1982: 322 für die sumerische Isin-Larsa-Periode um 1900 v. Chr.); doch dürfte auch der hochorganisierte Binnenhandel sehr gelitten haben, was auch zu Verschiebungen innerhalb des Handels führte.³² In den Jahrhunderten

32 Der Gebrauch von Metallobjekten war eingeschränkt, dafür ist eine qualitative Verbesserung der Metallurgie zu erkennen. Da Metall in der »reifen Phase« überall gleichermaßen verfügbar war, ist seine Seltenheit ein sicheres Indiz für den Zusammenbruch des städtischen Distributionsnetzes. Desgleichen verweist die Qualitätssteigerung im Schmiedehandwerk auf die notwendig gewordene intensivere Beschäftigung mit dem nunmehr raren Produktionsmittel. Erhalten blieb, wenn auch nicht überall, der Gebrauch der Standardgewichte; mit ähnlichen Einschränkungen trifft das auch auf die Bauweise auf Plattformen und die Anlage von Abzugskanälen zu, die städtische Bauweise als ganzes allerdings verschwand. Grundlegende handwerkliche Fertigkeiten in der Bearbeitung von Stein, Knochen, Holz und Ton traten stärker in den Vordergrund, aber auch die Fayencetechnik ging erstaunlicherweise nicht verloren. Überhaupt »ging« wohl tatsächlich »nichts verloren«, sondern was sinnvoll und praktisch (und in diesem Falle wohl auch schön) schien, und vor allem, was innerhalb der veränderten sozialen und ökonomischen Strukturen weiterhin machbar war, wurde beibehalten, alles andere entweder bewußt aufgegeben oder notgedrungen vernachlässigt.

der Verländlichung dürfte die »Stammbevölkerung« mit ethnisch eigenständischen Populationen, die zu Zeiten der Städtekultur keine Rolle gespielt hatten³³, und mit benachbarten Volksgruppen verschmolzen sein; denn neben einer inneren Verschiebung der Bevölkerung ist ganz gewiß auch mit dem Einsickern sesshafter, Brandrodungsfeldbau betreibender Ackerbauern und mehr oder weniger mobiler Viehzüchter aus den einstigen Grenzregionen zu rechnen (vgl. Rao 1982: 356–358; Gupta 1982: 53; Dyson jr. 1982: 422; Ghosh 1982: 323), einmal abgesehen davon, daß nicht feststeht, ob die städtische und bäuerliche Bevölkerung der Indus-Kultur ethnisch und sprachlich jemals eine Einheit bildeten. Wir können aus dem Bild, das wir von der posturbanen Phase haben, somit folgenden Schluß ziehen: auf das Verschwinden alter Strukturen und die Aufgabe der städtischen Lebensweise folgt eine Periode der Neuorientierung und Umstrukturierung in Richtung auf eine rein bäuerliche Kultur und Gesellschaft, die den veränderten Verhältnissen angepaßt war.

Abschließend noch ein paar Worte zum sogenannten Arierproblem. Die Invasionstheorie, wie sie immer noch und nicht nur in populärwissenschaftlichen Werken herumspukt, ist archäologisch nicht gestützt worden (vgl. z. B. Cappieri 1970: 28). Es lassen sich keine Eroberungen nachweisen.³⁴ Surkotada ist einer der wenigen Orte, die einen Brandhorizont aufweisen, aber selbst hier gibt es keinerlei Hinweise auf bewaffnete Auseinandersetzungen. Der Ort scheint niedergebrannt zu sein, nachdem er verlassen wurde; die Ruinen wurden von Jägern und Sammlern besiedelt (Dyson jr. 1982: 422). Und auch das sogenannte Mohenjo-Daro-Massaker ist nicht stichhaltig (vgl. Dales 1964). Zwei »tödliche Wunden« wurden von den Opfern überlebt, die anderen Skelette weisen keine Verletzungen auf. Auch ist in Mohenjo Daro kein Zerstörungshorizont feststellbar (Kennedy 1982: 291). Wo hingegen die »typisch arischen« Feueraltäre (falls es sich um solche handelt, was bezweifelt werden kann) in Kalibangan und Lothal bereits in der *Mature Harappan*-Zeit existierten, also mindestens ein halbes Jahrtausend vor der arischen Einwanderung (vgl. Allchin 1982: 419; Allchin und Allchin 1982: 183; Fairservis 1975a: 272). Sollte der Zusammenhang aufrecht erhalten werden können, müßte man also bereits für die Blütezeit der Indus-Kultur mit starken arischen Bevölkerungselementen rechnen, die zudem schon damals fester Bestandteil der städtischen Kultur gewesen wären (oder hatten sie in einigen Städten ihre Altäre wie später die griechischen Stadtstaaten ihre Schatzhäuser in Delphi?)³⁵ Bereits im

33 Inwieweit diese »ethnischen Minderheiten« in das Gros der bäuerlichen Bevölkerung der Indus-Kultur integriert waren und damit auch in das Distributionsnetz oder ob sie mehr oder weniger autark geblieben waren, ist allerdings eine kaum zu beantwortende Frage. Das »Sichtbarwerden« einiger Lokalkulturen nach Ende der urbanen Phase weist auf eine gewisse autarke Tradition hin.

34 Vgl. S. 227.

35 So vage dies alles ist, es gibt immerhin einige Hinweise, die eine solche Annahme zumindest nicht mehr als gänzlich unmöglich erscheinen lassen: Die etwaigen Feueraltäre von Kalibangan, mit einer Lehm- oder Ziegelsäule in der Mitte, ähneln stark solchen von Tepe Hissar (Nord-Iran, östlich von Teheran); letztere sind auf ca. 2500 v. Chr. zu datieren, mithin noch um 500 Jahre älter (Thapar 1973: 85 ff.). Die archäologischen und skelettbiologischen Erkenntnisse über den frühgeschichtlichen Iran ergeben eine Bevölkerungskontinuität vom Neolithikum bis zu den Parthern im Turan, ein Befund, der mit der Situation in Nordwestindien übereinstimmt. Das häufige Vorkommen von Mikro- und

6.–5. Jahrtausend v. Chr. gibt es Anzeichen für einen Fernhandel etwa zwischen der Mehrgarh-Region (südwestlich von Quetta, Baluchistan) und Afghanistan/Turan, aber auch anderen Gegenden (Produkte: Lapislazuli, Türkis, Muscheln) (Jarrige 1982: 79ff.; Dyson jr. 1982: 418; Allchin und Allchin 1982: 106–107). Zwischen Mehrgarh und dem Fundort Namazga V und VI der städtischen Altin-Kultur bestanden in *Pre Harappan*- und *Mature Harappan*-Zeiten eindeutige Beziehungen (deutlich zu machen vor allem an der Keramik) (vgl. Gupta 1982; 57; Dyson jr. 1982: 423). Die Entdeckung der Altin-Kultur im südlichen Turkmenistan hat mittlerweile bereits zu der Annahme geführt, ihre Träger seien Indoarier gewesen (vgl. Dyson jr. 1982: 423), wobei offensichtlich Züge einer rekonstruierten »indoarischen Kultur« veranschlagt wurden – die Sprache läßt sich ohne Schrift ja nicht nachweisen. In ihrer körperlichen Erscheinung allerdings unterscheiden sich diese spekulativen »Indoarier« nicht von dem protomediterranen Typ, dem auch die Träger der Indus-Kultur angehörten (vgl. Anmerkung 35).

Überlegungen auf solcher Grundlage bleiben vage. Trotzdem läßt sich feststellen, daß die historische Situation im iranisch-turanisch-indischen Raum des 3./2. Jahrtausends v. Chr. einer gegenseitigen kontinuierlichen Aufnahme von Bevölkerungselementen nicht hinderlich gewesen sein dürfte. Vielleicht handelte es sich bei der »arischen Einwanderung« in Wirklichkeit um einen über Jahrhunderte sich hinziehenden Infiltrationsprozeß, vielleicht bildeten die späteren Arya lange vor dem Ende der urbanen Phase eine jener ethnischen Lokalkulturen, wie es sie zweifellos gab, und vielleicht war Kalibangan ihr regionales Zentrum. Aber über diese Möglichkeit hinaus wissen wir faktisch nichts.

Einige nicht so abwegige Überlegungen

Daß uns die Indus-Kultur so viele Rätsel aufgibt, hat den Spekulationen Tür und Tor geöffnet. Nicht darin liegt jedoch das eigentliche Manko: dies besteht meines Erachtens darin, daß trotz der Evidenz – die immerhin ganz gravierende Unterschiede zu anderen uns bekannten frühen Stadtkulturen erkennen läßt – der Großteil aller Schlußfolgerungen und Spekulationen sich nach wie vor auf den Vergleich mit den *historischen Stadtstaaten* der Sumerer und den Reichsbildungen in Mesopotamien und Ägypten stützt.³⁶

Solch eine typische Folgerung sieht ungefähr so aus: Wir haben zwar keine archäologischen Hinweise für das Vorhandensein zentraler Autoritäten – wie Paläste, Großbauten, dynastische Gräber, Tempel etc. –, aber andererseits spricht

Mesodontie (kleinen und mittleren Zahngrößen) ist ein Indiz für das hohe Alter einer Bevölkerung; die absolute Zahngröße ist nämlich ein genetisch gesteuertes Charakteristikum, keine physische, in kurzen Zeiträumen veränderliche Variable. Die Bevölkerung von *Mature Harappan* reicht von ihrem biologischen Typus her also bis weit ins Neolithikum zurück (Kennedy 1982: 290) – ein Typus, der als protomediterran bezeichnet wurde und, wie der Name schon sagt, viel weiter verbreitet war (vgl. Cappieri 1970).

36 Dagegen Jansen 1979: 287: Die »beschreibbaren physischen Aspekte (der Indus-Kultur, H. A.) zeigen eine überraschende formale Andersartigkeit gegenüber parallelen »Hochkulturen«, deren »Kulturmodelle« dann auch nicht befriedigend für eine Erklärung der »Harappamaterialkultur« herangezogen werden können.«

alles für die Notwendigkeit einer straff organisierten Verwaltung zur Sicherstellung von Produktion und Distribution etc., also muß es eine Elite und höchstwahrscheinlich auch Herrscher gegeben haben, auch wenn keinerlei Anzeichen für eine ausgeprägte soziale Schichtung der Bevölkerung (etwa in Klassen oder Kasten) vorhanden sind. Daß an dieser Art von Logik einiges nicht stimmt, ist offensichtlich. Was kaum in Erwägung gezogen wird, ist die Möglichkeit einer sich selbst regulierenden, aber nicht hierarchisch (oder vertikal) strukturierten Gesellschaft, einer komplexen und dennoch weitgehend egalitären, wenn auch nicht unbedingt akephalen Sozietät, einer Regierungsform, die nicht mit dem Pyramidenmodell beschreibbar ist.

Ich habe oben bereits die Argumente genannt, die gegen eine den orientalischen soziopolitischen Strukturen entsprechende Formation sprechen. Ich möchte, nur um die Möglichkeit einer egalitären Gesellschaftsform in den Indus-Städten aufzuzeigen, zwei Vergleichsbeispiele anführen:

1) Die frühen neolithischen Städte im Vorderen Orient (Catal Hüyük, Jarmo, Jericho, Tell Halaf) und in Europa (vgl. dazu u. a. Fairservis 1975 b), die noch keine Stadtstaaten waren (vgl. Anm. 28), in denen keine sozio-ökonomische Schichtung nachweisbar ist, der Handel jedoch eine ähnlich große Rolle spielte wie in den Indus-Städten, und die sicherlich irgendeine Form der Administration und Verwaltung hatten. Wie in den Indus-Städten folgte z. B. in Çatal Hüyük der Hausbau streng vorgegebenen Konventionen (einheitlicher Grundriß, Mauerbau, Innenraumaufteilung, standardisierte Herde und Plattformen), geben die Gräber keinen Hinweis auf soziale Differenzierung bei gleichzeitig nachweisbarer handwerklicher Spezialisierung (vgl. Kohl u. Wright 1977: 271–283, insbes. 276). Wenn für Çatal Hüyük die Schlußfolgerung auf eine egalitäre Gesellschaft naheliegt, was verhindert eine solche grundsätzliche Überlegung hinsichtlich der Indus-Städte? Auch die neolithischen Städte waren Zentren, die über ein bestimmtes Gebiet die Kontrolle ausübten (Kohl u. Wright 1977: 273, 275 ff.). »Patterns of exchange diverged from the direct acquisition possible in earlier periods to a monopoly of resources that fostered the growth of certain communities . . . these cities conducted a thriving commerce and industry, drawing on the resources of neighbouring communities while at the same time supplying them with materials.« (ebd.: 281). Das könnte genauso gut von den Indus-Städten gesagt worden sein.

2) Ein Beispiel aus der Gegenwart sind die Städte der Konso in Südäthiopien: sich selbst verwaltende Zentren. Die stadtinterne Aufgabenverteilung ist hier nicht hierarchisch organisiert, vielmehr besteht ein Gleichgewicht der damit betrauten Institutionen, mit wechselnder Verantwortlichkeit. Die Handwerker nehmen zwar eine besondere Stellung ein, sind aber in die gesellschaftlichen Strukturen (religiös/politisch/ökonomisch) integriert. Die Städte selbst bilden ein Netzwerk, in dem einzelne Städte unterschiedliche Allianzen und Koalitionen eingehen können, da Verfeindungen untereinander nicht selten sind, das in seinen Verzweigungen jedoch den soziokulturellen und politischen Zusammenhalt der Konso garantiert (vgl. Kap. II 2).

Die in beiden Fällen bestehenden Unterschiede zur Indus-Kultur sind evident; sie berühren jedoch meine Argumentation nicht. Jedenfalls vermag die Existenz

autonomer städtischer Gesellschaften ohne auffallende sozioökonomische Stratifikation und abgesetzte Herrschaftsgruppen – also ohne die strukturellen Hauptmerkmale des Staates – der Diskussion der soziopolitischen Organisation der Indus-Kultur neue Anregungen zu geben.

Welche Schlüsse lassen sich nun für die Behandlung des indischen Kastensystems aus diesen Ausführungen ziehen? Die Hypothese, die Arier hätten der Indus-Kultur ein Ende bereitet, kann wohl endgültig zurückgewiesen werden und damit auch die abgeleitete Folgerung, die historische Grundlage der Varna-Einteilung beruhe auf der Überschichtung der Indus-Kultur durch die Arier. Auch die Rassentheorie ist nicht mehr haltbar, da sich am Skelettmaterial keine rassischen Unterschiede feststellen lassen. Weniger eindeutig ist die Frage nach der Sozialorganisation zu beantworten. Autoren wie Karvé (1965: 7; 1968: 55), Malik (1968: 59, 128f.), Thapar (1969: 21f.) vertraten ja die Ansicht, das Kastensystem sei bereits in der Indus-Kultur entwickelt worden, wobei Karvé (1965: 7) sogar die »Unberührbaren« fand und Thapar (1969: 29) das Jajmani-System. Lamberg-Karlovsky (1984: passim) war sogar derart in die Kasten verliebt, daß er die ganze Indus-Gesellschaft als eine große Superkaste ansah. Über Kasten oder kastenähnliche Strukturen aber läßt sich nur spekulieren, nachzuweisen sind sie nicht. Nach unserem jetzigen Wissensstand handelte es sich eher um eine weitgehend egalitäre Gesellschaft. Auch der zeitliche Abstand zum Kastensystem ist derart groß, daß sich keine Verbindungen ziehen lassen. Dies sind in Bezug auf das Kastensystem alles negative Resultate. Es erschien mir dennoch notwendig, das historische Vorfeld, auf dem sich das Kastensystem später entfaltete, zu sondieren. Zudem sehe ich auch eine andere, obgleich nur indirekte Verbindung. Trotz des Niedergangs städtischer Zivilisation blieb doch eine Reihe jener Kulturelemente erhalten, die noch im Kastensystem wirksam sind. Es sind dies der hohe technologische Stand der Indus-Kultur, insbesondere die handwerklichen Techniken und die hiermit verbundene Spezialisierung. Wenn wir auch erst nach jahrhundertelanger Unterbrechung wieder städtische Zivilisation, nunmehr verbunden mit Großreichen, feststellen, so begünstigten zumindest die vorangegangenen Kulturen deren Werden.

1.3 Von der Varna-Ideologie zum Kastensystem

Die Zeit der indischen Großreiche

Die Ausformung des rezenten Kastensystems läßt sich nur als ein längerer historischer Vorgang begreifen; zu berücksichtigen ist, daß die dazu wirksamen Prozesse in Indien regional unterschiedlich abliefen.

Die Zeit, die uns nun zu beschäftigen hat, ist die zweite Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr. In dieser Phase der entstehenden Großreiche nahm der Einfluß der Brahmanen zu, wie aus dem Manusmṛti zu schließen ist, andererseits wirkten der weiteren Verfestigung der Varna-Ideologie zwei neue religiöse Richtungen, der Buddhismus und der Jainismus, retardierend entgegen. Der Buddhismus strebte die Überwindung des Wiedertodes an und wandte sich damit gegen die mit den Varna verknüpfte Dharma-Lehre; der Jainismus erkannte die hierarchische

Ordnung der Brahmanen nicht an und förderte stattdessen die Stellung des Mittelstandes, insbesondere die der Vaiśya. Den dominierenden Einfluß der brahmanischen Lehre konnten aber beide auf die Dauer nicht aufhalten.

Aufschlußreich für die sozialen Verhältnisse dieser Zeit sind die Aufzeichnungen des Megasthenes (ca. 350–290 v. Chr.), die uns durch Arrian (95–175 n. Chr.) und Strabo (63 v.–19 n. Chr.) überliefert sind. Megasthenes war als Botschafter Seleukos I. etwa 300 v. Chr. am Hof von Pataliputra (dem heutigen Patna) (Müller 1972: 245 f.). Er berichtet aus dem Maurya-Reich von sieben erblichen *merē* (bei Müller 1972: 249 »Klasse« oder »Stand«): 1) Weise oder Philosophen, 2) Bauern, 3) Hirten und Jäger, 4) Handwerker, Künstler und Kaufleute, 5) Krieger, 6) königliche Aufsichtsbeamte und 7) staatliche Verwaltungsbeamte (ibid.). Die Aufgaben und Bedeutung der einzelnen *merē* werden kurz charakterisiert. Diese Schilderung könnte durchaus einer kastenähnlichen Einteilung entsprechen, zumal auch Endogamieregeln erwähnt werden. Senart (1896: 16, Anm. 1) machte aber schon darauf aufmerksam, daß es sich hier wahrscheinlich um einen Topos in der Betrachtung von Fremdvölkern handelt, da bereits Herodot (II: 164) die ägyptische Gesellschaft ebenfalls als in sieben *merē* unterteilt beschrieben hat. Andererseits sprechen die ausführlichen, auf *eigener* Beobachtung beruhenden Schilderungen des Megasthenes sowie die Tatsache, daß wir in dem durch Strabo (XV,59) überlieferten Text den Begriff Brahmane explizit finden, dafür, daß Megasthenes mehr als nur die gängigen Klischees wiedergibt. Brinkhaus (1978: 13 ff.) hält dann auch, auf Breloer fußend, das brahmanische System mit der Einteilung von Megasthenes vereinbar. Lediglich die Standpunkte der Betrachter unterscheiden sich. Während Megasthenes von außen, mit dem Blick auf das höfische Milieu, beobachtete – und folgerichtig die ihm am nächsten stehenden Krieger und die Administratorenschicht am differenziertesten betrachtete (die drei letzten *merē*) –, versuchten die Brahmanen ihre religiösen und statusbedingten Anschauungen mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit in Einklang zu bringen. Wilhelm (1959: 303) hält es auch für möglich, daß Megasthenes zu der Einteilung in sieben Berufsgruppen kam, weil im Maurya-Reich die Vier-Varna-Ordnung von sekundärer Bedeutung war. Dies würde wiederum mit der vielleicht zeitgleichen Staatslehre des Kauṭalya korrespondieren, in der die Varna-Einteilung ebenfalls und im Gegensatz zu anderen indischen Quellen eine untergeordnete Rolle spielte (Wilhelm 1959: 300 ff.).³⁷

Da es mehr in Kauṭalyas Interesse lag, die Durchsetzung einer starken Zentralgewalt zu lehren, als reale Verhältnisse zu beschreiben, dürfte die soziale Wirklichkeit in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten zwischen der schwach ausgeprägten Varna-Ordnung und dem starren brahmanischen Konzept gelegen haben.

Eine treibende Kraft für die Weiterbildung der Varna-Ordnung war zweifellos die fortschreitende gesellschaftliche Arbeitsteilung. Neue und weiterentwickelte

37 Die Überlieferung schreibt das Werk dem Minister des Maurya-Königs Candragupta (ab 320 v. Chr.) zu. Bereits Fick (1933: 283) setzt es aber »in eine viel spätere Zeit«, und nach Wilhelm (1959: 294 f.) ist die Datierung ebenfalls fraglich. Eventuell ist das Werk eine spätere Kompilation. Er warnt auch davor, »das Athaśastra des Kautaliya als Illustration des Maurya-Staates zu benutzen«. (1959: 294 ff. und 1982: 80).

Technologien wie die Eisenproduktion und die Ausweitung des Bewässerungspflugbaus ermöglichten die Erwirtschaftung landwirtschaftlicher Überschüsse. Das Aufblühen städtischer Siedlungen in einer regelrechten zweiten Urbanisationsphase verdeutlicht diesen Prozeß.³⁸ Vor allem die Entstehung der Großreiche muß in diesem Zusammenhang gesehen werden. Zu diesem Evolutionsschub gehört auch der rapide Anstieg der Spezialisierung unter den Handwerkern. Im Digha Nikaya werden z. B. 28 Berufe genannt (vgl. Sharma 1974b: 101). Damals entstanden auch eigene Zentren der Schmiede, Töpfer und Zimmerleute. Zweifellos förderte die lokale Konzentration die weitere Verfeinerung handwerklicher Fähigkeiten (Majumdar 1922: 20f.; Pal 1978: 105, 141f.). Beispielhaft sei auf die hohe Blüte von Kunst und Wissenschaft während der Guptazeit (4./6. Jh.), dem letzten Großreich jener Epoche, verwiesen. Die verfeinerte Lebensart damaliger Zeit fand ihren Niederschlag u. a. im Kāmasūtra. Dieses bekannte Werk verweist auf die Existenz einer relativ breiten und vor allem reichen Oberschicht, deren müßiges genußvolles Leben wiederum das Vorhandensein einer differenzierten Produzentenschicht zur Voraussetzung hatte. Wilhelm (1982: 133) macht darauf aufmerksam, daß das Gesetzbuch des Manu – wenn auch früher entstanden – gerade während der Gupta-Zeit seine eigentliche Anerkennung erfahren habe.

Wir hatten eine Verfestigung der Varna-Ordnung sowie die Zuweisung von Tätigkeitsbereichen zu bestimmten Varna in der Manusmṛiti festgestellt. Letztere wurden dann durch die Misch-Varna-Theorie weiter differenziert. Nach dieser Auffassung bilden Nachfahren von Ehepartnern aus unterschiedlichen Varna neue Varna, die dann als Misch-Varna gelten. Für die Misch-Varna werden nicht nur Tätigkeitsfelder umrissen. Es findet nunmehr die eindeutige Koppelung von Berufen an soziorituelle Gruppierungen statt. Mit diesem erweiterten Konzept war ein Gesellschaftsmodell geschaffen, in das sich je nach Notwendigkeit weitere Untergliederungen mühelos einbauen ließen.³⁹

38 Ochsenbespannte Pflüge sind bereits in vedischer Zeit belegt. Sie waren nach Raus Untersuchungen aber noch ohne eiserne Pflugschar (Rau 1957: 25, vgl. auch Zimmer 1879: 236f.). Ruben (1954: 19f.) meint, die hellenistischen Griechen hätten ihren dem altindischen überlegenen Pflug nach Indien mitgebracht. Entsprechende Formen kommen heute neben einfacheren vor (zur Landwirtschaft vgl. auch Raychaudhuri et al. 1971: 354f.). Zur Stadtentwicklung siehe besonders Schlingloff 1969 und Gosh 1973. Eisen kommt nach Rau (1974: 19ff.) erst in der späteren vedischen Literatur (Brahmanas etc.) vor. Es wird für kleinere Geräte und angeblich auch für Töpfe verwendet. Er interpretiert »grauses Nutzmetall« – nachdem in früheren Quellen nur »Nutzmetall« (*ayas*) vorkommt – als Eisen. Wichtige Befunde für die Eisennutzung hat man in Ujjain ausgegraben: Verhüttungsreste (Eisenschlacke und unvollständig reduziertes Erz), die frühesten aus der Spätphase der Periode II (500–200 v. Chr.) sowie eine Esse und Schmiedewerkzeuge aus der gleichen Periode II (Banerjee 1965: 178f.). Eisenfunde sind auch aus früherer Zeit bekannt; aber es geht nicht um das sporadische Auftreten von Eisen, das den Beginn der Eisenzeit markiert, sondern um die Durchsetzung des Eisens als allgemeines Kulturgut.

39 Fick (1897, 1933) und Brinkhaus (1978) machten darauf aufmerksam, daß durch die Entwicklung des »Mischkasten«-Konzepts (richtiger Mischvarna-Konzepts) eine Reihe von Widersprüchen aufgefangen wurden. Mit der Erweiterung des Varna-Konzepts um die Mischkasten erhielt das System seinen theoretischen Anspruch aufrecht, die Gesamtgesellschaft umfassend zu beschreiben. Es gelang damit, fremde Gruppen einzuordnen und die sozialen Verhältnisse der eigenen Gesellschaft in einen realen Bezugsrahmen zu setzen. In den Misch-Varna konnten die Brahmanen einerseits vor der Varna-Exogamie warnen – die Misch-Varna war immer niedriger als der Angehörige einer höheren Varna –,

Die Abgrenzung der einzelnen Varna gegenüber anderen wurde zusätzlich durch zwei Momente begünstigt, auf die schon Max Weber aufmerksam gemacht hat, und zwar einmal durch die Exklusivität einer höfischen Handwerkerschicht und allgemein durch »gentilcharismatische« Vorstellungen unter den Handwerkern, die die Erbllichkeit der Berufe festigten.⁴⁰ »Königshandwerker« waren im doppelten Sinn abgegrenzt. Der Herrscher wollte sie durch Verpflichtungen, Schutzverordnungen und Privilegien an sich binden, und dem Handwerker lag daran, die Privilegien durch Unterscheidung von anderen Handwerkern zu behaupten.

Der vorwiegend negative Charakter, den die Brahmanen in die Misch-Varna hineinlegten, entsprach zumindest zur damaligen Zeit kaum den tatsächlichen sozialen Verhältnissen. Fick (1933) arbeitete heraus, daß die aus Kṣatriya und Śūdra hervorgegangene Misch-Varna (die sogenannte Ugra) in den brahmanischen Texten als grausam und niedrigstehend charakterisiert wird, wogegen sie nach der Schilderung in der Staatslehre des Kauṭalya den Kṣatriya ebenbürtig war. Recht aufschlußreich für die Darlegung der Misch-Varna-Konzeption ist wieder das mehrmals genannte Manusmṛiti. Nach Brinkhaus (1978: 180f., 216) repräsentiert die Misch-Varna-Version der in die beiden ersten Jahrhunderte n. Chr. datierten Yajñavalkyasmṛiti »das Entwicklungsstadium der größten Geschlossenheit der Mischkastentheorie« (Brinkhaus 1978: 216), während er spätere Beschreibungen des Systems für manierierte Überfeinerungen hält.

»Gilden«

Zum späteren Kastenkonzept haben mit Sicherheit auch jene Berufsverbände (»Gilden«, »Zünfte«) beigetragen, die bis in das frühe Mittelalter hinein das städtische Leben maßgeblich gestalteten. Ihre Entstehung läßt sich nicht genau eruieren, ist aber zweifellos mit dem Fernhandel sowie der Entwicklung der Städte und Großreiche in den Jahrhunderten vor der Zeitenwende verbunden. Vermutlich waren es zunächst Händlerzusammenschlüsse, die einen reibungslosen Handelsablauf über die weiten Wegstrecken der Großreiche gewährt sehen wollten (vgl. Fick

andererseits erschienen Neueingegliederte als Personen, die einst aus Mischverbindungen hervorgegangen sind. Somit war es auch möglich, Angehörige aus der Oberschicht angegliederter ethnischer Verbände gegebenenfalls einen hohen Rang innerhalb des Systems zuzuweisen.

Mit der Einführung der Misch-Varna ist in jedem Fall das gesellschaftliche Untergliederungsschema verfeinert worden. Auch die Tätigkeitsbereiche der einzelnen Gruppierungen sind nunmehr genauer zu bestimmen als im Vier-Varna-System. Bereits in der Brinkhaus zufolge ältesten Beschreibung der Misch-Varna wird dies deutlich: »Wenn sich ein Vaiśya mit einer Kṣatriya vergeht, dann wird von ihm ein Māgadha erzeugt, der als Barde von seiner Stimme lebt; vergeht sich ein Śūdra mit einer Kṣatriya, dann (entsteht) ein Nisāda, der (von Beruf) Fischer ist.« (Mahābhārata XIII,48, 12, Übers. Brinkhaus 1978: 31).

40 Weber (1921 II: 125): »Wir sahen, daß . . . vor allem Autoritätsstellungen geistlicher und weltlicher Art, aber auch die Kunst der Handwerker, in Indien alsbald die Tendenz hatten, gentilcharismatisch, schließlich einfach: »erblich« zu werden, so stark, wie diese an sich nicht auf Indien beschränkte Erscheinung nirgends sonst in der Welt auftritt. Darin lag der Keim der Kastenbildung für diese Stellungen und Berufe.« Vgl. hierzu auch Pal 1978: 105 (Erblichkeit des Berufs, »Meister«); 106, 109f. (König und Handwerker).

1897: 72f., Majumdar 1922: 13). Es folgten am Handel beteiligte Handwerker (z. B. Goldschmiede), und schließlich auch Berufsgruppen, die nur mittelbar mit dem Handel in Verbindung standen. Die in den überlieferten Texten für »Gilde« infragekommenden Bezeichnungen *śreni*, *gana* etc. umfassen ein ähnlich weites semantisches Feld, wie wir es bei *jāti* kennengelernt haben. In bestimmten Textzusammenhängen beziehen sie sich jedoch eindeutig auf Berufsverbände.⁴¹

Aufschlußreich sind hier besonders die Dharmasutras des Gautama (5.–6. Jh. v. Chr.), aus denen hervorgeht, daß verschiedene Berufsgruppen spezifische Organisationsformen entwickelt haben (vgl. Majumdar 1922: 16 ff.). Ausgeformt haben sich die Gilden mit Sicherheit im Einflußbereich des Buddhismus und Jainismus. Obwohl vielfach vor der Zeitenwende belegt, bieten erst die späteren Texte, besonders nach dem 3. Jh. n. Chr. genauere Informationen über Zusammensetzung und Organisationsformen (vgl. Hopkins 1901: 170f.). Danach waren die »Gilden« Varna-übergreifende Verbände, wobei örtlich ebensogut mehr »Gilden« als Varna oder Mischvarna existieren konnten.⁴² Die Grenze verlief *quer* durch die einzelnen Varna.

Kennzeichnend für jene Verbände ist ihre ausgeprägte Eigenverwaltung, die weltliche und religiöse Aktivitäten koordinierte. Während der Glanzzeit – in den ersten Jahrhunderten nach der Zeitenwende – stand ihnen ein »Rat« aus mehreren Mitgliedern vor, der sich gegenüber der Versammlung aller Gildenmitglieder zu verantworten hatte. (Majumdar 1922: 41, 58; Kane 1946: 488). Die einzelnen Verbände besaßen Versammlungshallen oder Pavillons mit ihren Emblemen (Majumdar 1922: 43, 55). Für ihre inneren Angelegenheiten (besonders der Zusammenarbeit) verfaßten sie eigene Gesetze, die für alle Mitglieder rechtsverbindlich waren. (Majumdar 1922: bes. 52 ff.; Gopal 1965: 84 ff.; Pal 1978: 128 f.). Bei den Webern gehörte hierzu beispielsweise eine Abmachung über den Verkauf von Textilien (Kane 1946: 487). Zuwiderhandlungen wurden durch Ausschluß geahndet. Aufgabe der Repräsentanten war es u. a., Arbeitsverträge mit anderen Institutionen abzuschließen. Einkünfte verwaltete und verteilte man über eine gemeinschaftliche Kasse (Kane 1941: 68, 1946: 489; Majumdar 1922: 34, 36). Auch die Ausbildung von Lehrlingen stand unter der Regie der Gilde. Der Beruf ist häufig vererbt worden, doch geht aus verschiedenen Quellen wie z. B. dem Gesetzbuch des Naradar (5. Jh. n. Chr.) hervor, daß er nicht an Familienzugehörigkeit gebunden war (Hopkins 1901: 174, vgl. auch Pal 1978: 137 ff.). Manche Berufsverbände verfügten sogar über eine bewaffnete Truppe bzw. bildeten eine Art »Heimwehr« (Majumdar 1922: 28 ff.; Gopal 1965: 88). Einige Gilden, wie z. B. die der Holzhandwerker, Ölpresser, Betelverkäufer und Seidenweber, waren ausgesprochen wohlhabend. So ließen etwa die Seidenweber von Lata (Gujerat) einen Tempel bauen und sorgten für dessen Unterhalt (Kane 1941: 69; 1946: 159; Majumdar

41 Zur Diskussion und Ableitung der relevanten Begriffe s. bes. Majumdar 1922: 12 ff.; Kane 1941 (II): 66 ff.; Pal 1978: 121. Vgl. auch MacDonell and Keith 1912: s. v. *śreṣṭhin* u. Rhys u. Stede 1979: s. v. *seni*.

42 Dies fiel schon Birdwood 1880 (S. 138) auf und wird immer wieder bekräftigt; vgl. Majumdar 1922: 38; Rao 1967: 5; Chattopadhyāya 1974: 211; Pal 1978: 134.

1922: 52). Ihre Finanzkraft war so vertrauenswürdig, daß einige Gilden als »Banken« fungierten. Könige, Fürsten u. a. deponierten dort Geld, von dessen Zinsen sich u. a. Armenhäuser oder Brahmanen unterhalten ließen. (Majumdar 1922: 34 ff.; Pal 1978: 125 f.). Derart horizontal organisierte Verbände ließen sich nicht ohne weiteres einer ihrer Grundstruktur zuwiderlaufenden, streng vertikalen Varna-Hierarchie unterordnen. Allein ihr selbstsicheres Auftreten gegenüber den Regierenden belegt dies. Gestützt auf ihre ökonomische Stärke bildeten sie eine machtvolle Gruppe, die bei politischen Entscheidungen nicht zu übergehen war.⁴³ Mancher Herrscher konnte seine Unternehmungen nicht ohne ihre Unterstützung mit Geld und Geräten ausführen. Örtlich erstarkten die Gilden derart, daß sie rechtlich dem König praktisch gleichgestellt waren. So heißt es im Kommentar zum Vinaya-pitaka nach Majumdars (1922: 25) Übersetzung: »Where the king rules, his consent will have to be obtained; where the guild rules, its consent will have to be obtained.« Im 5. Jh. empfiehlt denn auch Narada (X 4–7) dem König, Zusammenschlüsse von mehreren Gilden zu verhindern, um gegen die Autorität des Staates gerichteten Aktionen vorzubeugen (Pal 1978: 128 f.). Andererseits waren aber die Gilden – zumindest die bessergestellten – eine Stütze des Staates: vordergründig aus Sorge um die Sicherheit ihrer Geldanlagen; im weiteren Sinne, weil sie durch ihre florierende Wirtschaft die Stärke des Staates festigten (ein Gedanke, der sich übrigens auch bei Kauṭilya findet [Wilhelm 1959: 300]). Gildenführer bekleideten dementsprechend öfter hohe Staatsämter (Majumdar 1922: 22). Wir finden hier durchaus Anklage an oligarchische Verhältnisse. Mancherorts mögen die Gilden auch in der Tradition jener Königshandwerker gestanden haben, die von jeher gewisse Selbstbestimmungsprivilegien hatten. Die Übergänge im Zwischenbereich der beiden Pole, hier die Gilde als staatstragende, dort als staatsgefährdende Institution, sind häufig nur undeutlich auszumachen.

Eines ist sicher: Dies war die große Zeit der Handwerker und Künstler. Nie mehr in der indischen Geschichte sollte diese Gruppe auch nur annähernd vergleichbare soziale und politische Rollen innehaben.

Die Macht der auf breiter Basis egalitären Gilden mußte zwangsläufig mit der völlig anders gerichteten Staatsmacht kollidieren. Spannungen mit den Fürsten blieben denn auch nicht aus. Als mit dem Rückgang des Buddhismus und der Bedeutung der Handelsstädte auch die wirtschaftliche Macht der »Gilden« beeinträchtigt wurde, zog dies eine soziale Separierung und Degradierung nach sich. Ideologisch wurde die Degradierung wegen ihres Umgangs mit niederen Mischvarna begründet (vgl. Gopal 1965: 83 f.). Bereits »Klassiker« wie Fick (1897), Oldenburg (1897) und schließlich Max Weber (1921) konnten zeigen, daß die brahmanische Vorstellung von der rituellen Distanz der einzelnen Varna untereinander und die damit verbundene Furcht vor Verunreinigung die Kluft zwischen den einst kooperierenden Gruppen vertiefte. Von Seiten der geistlichen und weltlichen Führungsschicht bestand ein vitales Interesse daran, die Macht der

43 Im Mahabharata (3.238.15, kritische Poona-Ausgabe 1942) wird vom König Duryodhana berichtet, der nach einer militärischen Niederlage nicht in seine Hauptstadt zurückkehren möchte: »Was werden die Vorsteher der ›Gilden‹ (u. andere H. A.) zu mir sagen und was soll ich ihnen erwidern.«

Gilden zu unterlaufen. Es gelang durch eine fortschreitende Angleichung der Berufsverbände an die Varna, deren Konzept in der Zwischenzeit weiterentwickelt worden war (vgl. Anm. 39).⁴⁴ Gopal (1965, Kap. IV) zeigt anhand von Textbeispielen aus der Zeit zwischen 700 und 1200 n. Chr. die sukzessive Umwandlung der gesellschaftlich übergreifenden Berufsverbände in deklassierte lokale Subkasten (vgl. a. Pal 1978: 130f.). Er kann sich dabei neben anderem auf den Bedeutungswandel von *śreṇī* stützen.⁴⁵ Der Verlust der ökonomischen Kooperation bedeutete den Verlust von Geld, Macht und Prestige. Begünstigt wurden die Auflösungsstendenzen ferner durch die Favorisierung von Einzelpersonen. Aus dem Gildenrat wurde der Gildenführer, auf den der Herrscher einfacher als auf eine Gruppe Einfluß nehmen konnte (Gopal 1965: 85; Pal 1978: 132). Max Weber (1921: 89f. u. Anm. 3) kam aufgrund seiner Studien zu dem Schluß, daß die Herrscher den Niedergang der Gilden beschleunigten, indem sie einzelne Kaufleute durch die Verleihung von Monopolrechten und anderen Privilegien aus dem Verband herauslösten.

Die Zeitspanne des Umkippens der egalitären Gilden zu strafizierten Kasten lag zweifellos im Mittelalter, ist aber großräumig gesehen nur schwer zu fassen. Zwar läßt sich wie gesagt in einigen Fällen der Bedeutungswandel von *śreṇī* nachweisen, doch dürfte die Aushöhlung örtlich verschieden intensiv und den Betroffenen oft selbst gar nicht bewußt gewesen sein. Gebietsweise, wie z. B. in Gujerat, erhielten sich Gildenorganisationen zumindest in rudimentärer Form (Hopkins 1901: 176 ff.); ja sie erlebten sogar im 13. Jh. mit dem Wiedererblühen städtischer Kultur eine gewisse temporäre Renaissance (Pal 1978: 135). Auch einzelne Institutionen wie etwa der rezente Kastenrat (Panjeyat) lassen sich auf den einst einflußreichen Gildenrat zurückführen.

Die Veränderungen in der Gildenstruktur können – da sie ihrerseits Produkt wie Auslöser gesamtgesellschaftlicher Prozesse waren – nicht allein den Übergang zum Kastensystem bewirkt haben.⁴⁶ Auch sollte die Breitenwirkung der »Gilden« nicht überschätzt werden. Außerhalb ihres ostindischen Kerngebietes dürften sie selbst in ihrer Blütezeit als übergreifende Verbände im wesentlichen auf die bedeutenden Städte beschränkt gewesen sein (für Südindien vgl. Majumdar 1922: 85 ff.).

44 Bongart-Levin u. Vigasin 1978/79: 26f. haben mit Recht darauf hingewiesen, daß sich die Grenzen zwischen den einzelnen Institutionen (Verwandtschaftsverband, Ethnie, Kaste, Territorialverband etc.) in der Realität oft nur schwer ziehen lassen. Aus dieser Tatsache, daß wir es nicht mit Grenzen, sondern mit Grenzbereichen zu tun haben, dürfte auch deutlich werden, daß zumindest gebietsweise (z. B. an Orten mit geringer Berufsdifferenzierung) der Übergang von Varna und »Gilde« fließend war, was schließlich die Gleichsetzung von Varna sowie jati und »Gilde« begünstigte.

45 Von den Beispielen bei Gopal (1965: 82f.) seien nur genannt im Mitākṣarā: *śreṇī* = Gruppen von Personen verschiedener Berufskasten (Pferdehändler, Betelverkäufer, Weber, Schuhmacher). Das Smṛti-Cantrikā »clearly admit the change and explain *śreṇī* as a meaning the eighteen low castes . . .«. Das Bhaṭṭotpala ignoriert die Berufsbasis der Gilden und erklärt sie als die Korporation von vielen Personen, die der gleichen Kaste angehören. Letztlich existierte demnach nur noch die Berufskaste.

46 Die Auffassung, daß Kasten nicht lediglich eine Entwicklungsform der Gilden sind, wird neben anderem auch dadurch gestützt, daß es für *śreṇī* keine Entsprechung in den modernen indischen Sprachen gibt. (Vgl. Turner 1966: s. v. *śreṇī*.)

Neben den Gilden bestanden im übrigen noch eine Reihe weiterer Institutionen, die ähnliche Anklänge an »demokratische« Muster aufwiesen. Es waren dies abgesehen von verwandtschaftlichen Verbänden besonders regionale Gruppierungen (Dorfebene oder größer) mit zeitweise erheblichem politischem Einfluß, namentlich in den nicht durch Könige regierten Gebieten (Majumdar 1922: Kap. II, III; Kane 1946: 154 ff.). Majumdars Arbeit über »Corporate Life in Ancient India« von 1922 kann nach wie vor als umfassendste und abgerundetste (wenn auch zuweilen etwas emphatische) Untersuchung zu dem Thema gelten. In den meisten Fällen waren es – will man europäische Begriffe verwenden – eher oligarchische als demokratische Verhältnisse: z. B. wenn in den Dörfern nur die Landbesitzer Vollmitglieder der Versammlung waren (vgl. Bongart-Levin u. Viyasin 1978/79: 26f.). Wenn es auch in dieser Arbeit in erster Linie um die Eingliederung von Personen in das sich entwickelnde Kastensystem geht, so muß man sich doch dessen bewußt sein, daß es wirksame, einer Hierarchisierung entgegengerichtete Tendenzen gegeben hat.

Die Entwicklung während des indischen Mittelalters

Seit den 60er Jahren richtete die indische Geschichtsforschung ihr Augenmerk nicht mehr ausschließlich auf die politische Ereignisgeschichte. Das Erkenntnisinteresse einer Reihe von Wissenschaftlern konzentrierte sich nunmehr auf ökonomische und soziale Zusammenhänge. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, erbrachten die mittelalterlichen Quellen, insbesondere die reichhaltigen südindischen Schriftzeugnisse, neue Aufschlüsse über die Ausformung der Kastenordnung. Es zeichnet sich nunmehr ab, daß diese Ausformung eher auf dem Land als im städtischen Milieu zu suchen ist.

Hierfür lassen sich zwei wichtige Gründe anführen, zum einen »feudalistische« Tendenzen, zum anderen der Niedergang der städtischen Zivilisation, wie sie für den Beginn des Indischen Mittelalters kennzeichnend sind. (Vgl. u. a. Nandi 1979/80: 74 ff.). In Bewegung geriet die alte Ordnung mit der einsetzenden Schwächung der Zentralgewalt in den Großreichen. Das Guptareich erstreckte sich im 4. Jh. n. Chr. immerhin vom Indus bis Bengalen. Es wird angenommen, daß es namentlich in diesem Großreich zu Schwierigkeiten bei der Steuereinzahlung gekommen ist (Jaiswal 1979/80: 38). Jedenfalls sind aus jener Zeit eine Reihe von Landschenkungen überliefert. Mit der Vergabe von Landrechten wurden sowohl die Abgaben überschaubarer, als auch die ökonomischen Bedürfnisse einer breiten Oberschicht befriedigt, die nun näher am unmittelbaren Produzenten saß. Die frühesten Landschenkungen gehen zwar auf das 1. Jh. v. Chr. zurück, doch war die Verfügungsgewalt über das Land damals und in den folgenden Jahrhunderten limitiert. Auch beinhaltete die gewährte Landnutzung keinerlei administrative Rechte. Im 4. Jh. wird gelegentlich Land an Priester und Mönche vergeben, während ab dem 5./6. Jh. Landschenkungen an geistliche wie weltliche Personen deutlich zunehmen. Die Verleihung von »Dörfern« bedeutet nunmehr Rechte über die Nutzung von Land und über die Arbeitskraft seiner Bewohner (Sharma 1974 a: 2 ff.; vgl. auch Anm. 52). Schriftliche Quellen des 7. Jh., aus denen die Verpachtung und Weiterverleihung (»Afterlehen«) von Ackerland sowie Gesetze zur Einschrän-

kung der Freizügigkeit abhängig gewordener Bewohner (»Bindung an die Scholle«) hervorgehen, verdeutlichen die fortschreitende Feudalisierung.⁴⁷

Der indische »Feudalismus« erreichte seinen vorläufigen Höhepunkt und seine größte Ausdehnung schließlich im 11./12. Jh., am Vorabend der Wiederbelebung der Städte und der Geldwirtschaft. Neue Impulse brachte später die islamische Herrschaft.

Die Verwendung des Begriffs »Feudalismus« ist selbstverständlich nicht unproblematisch. Es würde zu weit führen, diesen in der indischen Geschichtswissenschaft fest eingeführten Begriff ausführlich zu diskutieren. Es sei nur angemerkt, daß »Feudalismus« in diesem Zusammenhang immer mit dem Zusatz »indisch« verbunden sein sollte, um direkte Analogieschlüsse mit Europa zu vermeiden. Identisch sind die europäischen und indischen Verhältnisse gewiß nicht. So unterscheidet sich etwa die Organisationsform des Heerwesens – eines bestimmenden Faktors des europäischen Feudalismus – beträchtlich. In die Landwirtschaft griff die Staatsmacht in Indien noch während des Mittelalters unmittelbar ein, sofern großflächige Wasserregulierungen notwendig waren, d. h. gebietsweise wurde erst durch staatliche Koordination der Arbeit landwirtschaftliche Produktion ermöglicht.⁴⁸ Was die soziale Differenzierung betrifft, so entsprach der relativ dünnen Adelschicht des mittelalterlichen Europa in Indien eine erheblich breitere Oberschicht aus Kṣatriya, Brahmanen und landbesitzenden Vaiśya. Dagegen kann man zweifellos bestimmte Übereinstimmungen zwischen den europäischen Ständen und den Varna aufzeigen, doch die darüber hinaus gehende Kastenbildung blieb typisch für Indien. Bei allen Unterschieden lassen sich dennoch strukturelle Gemeinsamkeiten aufzeigen. Hervorzuheben ist die Art der Verfügungsgewalt über Land und Leute und die damit verbundene, betont ökonomische und politische Bedeutung des Landes gegenüber der Stadt. Selbst die Beziehungen zwischen der kommunalen Oberschicht und den Produzenten – einschließlich der Art der Surplusabschöpfung und Verwertung – weisen trotz der im einzelnen anders organisierten Gesellschaft vergleichbare Züge auf.

Bemerkenswert ist die Ähnlichkeit in der geschichtlichen Abfolge. Hier wie dort handelt es sich um eine historische Epoche, die auf einen ausgeprägten Staatszentrismus (Römisches Reich/Maurya – frühes Gupta-Reich) mit differenzierter Ökonomie folgte. Die neue soziale und ökonomische Ordnung basierte auf dem hohen Stand der Produktivkräfte ihrer Vorgänger und hob sich deutlich von den benachbarten »barbarischen« Gebieten ab.

47 Sharma 1974a: 4 ff.; Liceria 1974: 33 f.; Yadava 1974: 18 ff. Zu Aferlehen: Yadava 1976: 49. Eine übersichtliche Zusammenfassung der verschiedenen Arten von Landrechten und der damit verbundenen Vergünstigungen bietet z. B. Choudhary 1968: 118 f.; für Südindien vgl. Wilhelm 1982: 156 ff.

48 Wir hätten damit also eher eine »Asiatische Produktionsweise« oder »orientalischen Despotie« vor uns. Für die von Kautalīya beschriebenen Verhältnisse trifft dies sicher auch zu. Mit »feudal« soll aber gerade auf die Auflösung des staatlichen Einflusses hingewiesen werden. K. Gough (1982) beschreibt die Verhältnisse im südindischen Chola-Reich als die einer Asiatischen Produktionsweise. Stein (1980) postuliert einen »segmentären Staat« (in Anlehnung an Durkheims »segmentäre Gesellschaft«). Er argumentiert derart widersprüchlich und fehlerhaft, daß ich hierauf nicht näher einzugehen brauche.

Auf einen Unterschied ist aber in diesem Zusammenhang besonders hinzuweisen: während in der Frühphase des europäischen Feudalismus die Entwicklung der Produktivkräfte eher rückläufig war, prosperierte die indische Ökonomie durch die Ausweitung von Pflug- und Bewässerungsfeldbau (vgl. Jaiswal 1979/80: 25f., Raychaudhuri et al. 1971: 357f., 360f.).

Gegen Ende der Guptazeit scheint es zumindest für Teile der Oberschicht problematisch geworden zu sein, weiterhin ihre gewohnte Lebensart zu erhalten. Einbußen bei Steuereinnahmen und Handelsprofiten führten zu einem Rückgang der Geldwirtschaft. Das bedeutete auch, daß die Möglichkeit, Arbeitsleistung gegen Lohn zu erhalten, geringer wurde. Dafür nahmen Wucher und Verschuldung überhand. Die Aussicht, auf dem Land den Grad an zivilisatorischen Annehmlichkeiten zu erhalten, der bisher aufgrund der Geldwirtschaft möglich war, mobilisierte offensichtlich Teile der Ober- und Mittelschicht. Landbesitz wurde in zunehmenden Maße signifikantes soziales Kriterium. Den Herrschern kam dies nur entgegen. Sie förderten die Entwicklung durch Landschenkungen an loyale »Vasallen«, gingen auf diesem Wege die Ausfälle in ihren Einnahmen auf und erhielten zugleich ein Mindestmaß an Kontrolle über den Staat aufrecht. Der Niedergang der Handelsstädte bedeutete keinen allgemeinen Kulturzerfall. Dank der Sorge, die die früheren Großreiche für Bewässerungsbauten aufwandten und wohl auch wegen des Zuzugs von städtischen Spezialisten prosperierten die ländlichen Gebiete derart, daß das Leben dort zunehmend attraktiver wurde. Die Spezialisten waren es auch, die eine weitere Verbesserung der Irrigation vorantrieben. Jedenfalls wurden in Nordindien ausgedehnte Kanalsysteme angelegt, im Punjab und in Kashmir ermöglichten Schöpfwerke nach persischem Muster die Nutzung tiefergelegener Wasserläufe oder Wasseradern, während im Süden ein ständig dichter werdendes Netz von Tankbauten die Wasserversorgung verbesserte (Raychaudhuri et al., 1971: 360f., 366f.; Stein 1980: 24f.). Neue Gartenpflanzen erweiterten die Palette des Nahrungsmittelangebots (Raychaudhuri et al. 1971: 361, 366f.). Insgesamt gesehen brachte die Anwendung verbesserter landwirtschaftlicher Methoden eine Ertragssteigerung und damit die Möglichkeit, höhere Gewinne abzuschöpfen. Veränderungen dieser Art liefen einher mit einer Umwälzung in der Distribution. Die Verteilung über den städtischen Markt wurde verdrängt durch die unmittelbare Surplusverwertung (Naturalwirtschaft) und die Deputatsarbeit. Mit den Veränderungen in der Wirtschaft und den politischen Beziehungen kam es zu Verschiebungen in der gesamten Gesellschaft, die sich zunächst vor allem im Verhältnis Vaiśya/Śūdra niederschlugen.

R. S. Sharma, B. N. S. Yadava und andere Forscher vertreten die plausible These, daß durch die Veränderungen in den Städten zahlreiche Vaiśya verarmten und zu mehr oder weniger abhängigen Bauern absanken, während umgekehrt die Śūdra von der ländlichen Entwicklung profitierten und Teile von ihnen ökonomisch mit den Vaiśya gleichgestellt waren.⁴⁹ Letztlich standen sich – ungeachtet zahlreicher

49 Die Gesamtheit der Śūdra aber vor dieser Entwicklung lediglich als Knechte anzusehen, wie z. B. Sharma (1969: 11) und Yadava (1976: 43), halte ich jedoch für wenig plausibel, obwohl man diesen Eindruck aus den Veden und dem Manusmṛti gewinnen könnte (s. o.).

hierarchisierter Untergruppen – nur noch zwei soziale Klassen gegenüber, die Landbesitzenden und die mehr oder weniger abhängigen Bauern, während die einst vorhandene Zwischenschicht schmaler wurde. Es ist in diesem Zusammenhang interessant festzustellen, daß in Teilen Südindiens, wo die brahmanische Lehre erst im Mittelalter entscheidend Fuß faßte, die Kṣatriya and Vaiśya nicht vertreten waren (Jaiswal 1979/80: 36 f.). War es nun die konservative Haltung der Brahmanen oder der Wunsch nach besserer Regierbarkeit (nach der Devise »divide et impera«) von Seiten der Herrschenden oder sich verselbständigende soziale Regelmechanismen, jedenfalls kam es gerade in jener Phase, als die Vier-Varna-Ordnung aufbrach, zur Verhärtung der ihr zugrundeliegenden Ideen, die dann eine ideologische Basis für das sich entwickelnde Kastensystem werden konnten. Mitverantwortlich war mit Sicherheit die hierarchische Abstufung der Gesellschaft, wie sie durch die sich verändernden Verhältnisse weiter vorangetrieben wurde.⁵⁰

Eine Lebensnotwendigkeit für die Oberschicht war die Verfügung über Arbeitskräfte. Daher mußte sie bestrebt sein, Machtmittel in die Hand zu bekommen, um die Produzenten manipulieren zu können. Zwangsarbeit wäre ein Mittel gewesen, ließ sich aber nicht ohne weiteres durchsetzen.⁵¹ Es war auch unerlässlich, über eine gewisse Anzahl geschulter Spezialisten zu verfügen. Beim damaligen relativ hohen Stand der Produktion waren die hier Tätigen keine undifferenzierte Masse mehr; gab es doch besondere Pflüger, Ölpresser, Tierhüter, Wasserwächter etc. Daneben waren für die Aufrechterhaltung der Produktion Handwerker erforderlich. Der Besitzer eines Dorfes mußte dementsprechend darauf bedacht sein, von allen Sparten genügend Personen am Ort zu haben.

Die Förderung der sozialen wie der rituellen Separation der Spezialistengruppen und die hieraus resultierende schwache Solidarität zwischen den Berufsgruppen kam dem Landeigner zugute. Ein weiterer Schritt war die Einschränkung der Freizügigkeit, ein anderer die Förderung der Endogamie zur Reproduktion von Spezialisten und Handlangern. Zweifellos kam der Druck hierzu nicht nur von oben. Solange ein Gemeinwesen durch die Zusammenarbeit funktionierte, bot es für die verschiedenen Spezialisten auch ein gewisses Maß an Sicherheit. Außerdem war eine Abwanderung in die Städte jahrhundertlang keine Alternative. Zeitweise war es eher umgekehrt: Spezialisten aus den Städten dürften auf dem Land ihr Auskommen gesucht haben. So kam mancher Handwerker aus den städtischen Gilden und brachte deren Gedankengut in die Dörfer. Zu übergreifenden Berufsverbänden fehlten aber hier die Menschen. Die neuen *śreṇī* mußten daher ihrem Charakter nach eher einer neuzeitlichen Kaste gleichen, als den einst machtvollen städtischen Gilden.

Die Auffassungen der Handwerker von Zusammenschlüssen trafen sich – wenn auch mit anderer Zielrichtung – mit jenen der Brahmanen, die, nur um selbst an der

50 Sie reichte nunmehr von einer dominanten landbesitzenden weltlichen oder geistigen Elite über kleinere Grundbesitzer, unabhängige Bauern, Pächter und Teilpächter bis hinunter zu den Tagelöhnern und war begleitet von einer Berufshierarchie vom Krieger bis zum Wäscher.

51 Zur Frage der Zwangsarbeit in Indien während des infragekommenden Zeitraums vgl. Rai 1976: 25 ff.

Spitze des Systems zu bleiben, eine Reorganisation der Varna anstrebten. Separierende Zusammenschlüsse kleinerer Handwerkergruppen kamen ihren Intentionen nur entgegen.

Brahmanendörfer und Tempelgemeinden

Entwicklungen, die schließlich den Ausschlag gaben, gingen m. E. von Brahmanendörfern und Tempelgemeinden aus. In der zur Diskussion stehenden Zeitspanne nahmen die Landschenkungen an Brahmanen – sei es an Einzelpersonen oder an Brahmanengemeinschaften – erheblich zu.⁵² Mancher Herrscher mag durchaus aus religiösen Motiven gehandelt haben, uneigennützig waren diese Landschenkungen gewiß nicht. Auf die enge Verbindung zwischen Brahmanen und Herrscherschicht wurde schon mehrfach hingewiesen. Interessant ist in diesem Zusammenhang noch der Hinweis, daß der Kult für den Jagannath (den göttlichen »Herrn der Welt«) in Puri unmittelbar am höfischen Zeremoniell der Herrscher von Orissa orientiert ist (Rösel 1980: XVII ff.), wie die Organisation des Tempels ganz allgemein als Abbild der Gesellschaft galt (Rösel 1980: 69, 71). Die Schenkungen erfolgten im übrigen nicht an beliebige Brahmanen. Die Herrscher benutzten sie vielmehr zur Sicherung ihrer dynastischen Macht, indem sie loyale Brahmanen stützten, die möglichst in Rivalität zu jenen standen, die ihr Vorgänger favorisierte (Rösel 1980: 118 f.).

In den von den Herrschern kolonisierten Gebieten wurden die Brahmanen recht häufig zur Ansiedlung aufgefordert und dies nicht nur, um in ihnen ideologische Stützen zu haben, sondern weil sie sich um die Ausbreitung eines entwickelten Pflugbaus verdient machten (Jaiswal 1979/80: 25, 34, 26; Stein 1980: 151). Selbst wenn die Brahmanen die Hauptnutznieser des erwirtschafteten landwirtschaftlichen Überschusses waren, so förderten sie doch damit zugleich das ökonomische Potential des Staates. Vornehmlich wohl aus diesen Gründen, doch auch wegen ihrer Bildung – die sogenannten Hochbrahmanen fungierten häufig als Berater oder Minister des Königs – genossen sie gegenüber weltlichen Würdenträgern bedeutende Privilegien (Liceria 1974: 33 f.). So waren sie nicht nur von Steuern befreit, es stand ihnen auch – rechtlich zweifach abgesichert – die Arbeitskraft der ländlichen Bevölkerung *permanent* zur Verfügung: Zunächst aufgrund des Verbots der Freizügigkeit (Yadava 1974: 18 ff.; Stein 1980: 158) und weil Bewohner von Dörfern, die unter brahmanischer Hoheit standen, nicht zum Heeresdienst herangezogen werden durften. Königlichen Soldaten war es sogar verboten, die Dörfer zu betreten (Liceria 1974: 31 f.).

Auch das Landrecht begünstigte die Brahmanen. Sie konnten Land weiterver-schenken, verkaufen, verpfänden oder verpachten. Symbolischen Ausdruck fand

52 Liceria 1974: 30 f. Zunahme der dokumentierten Landschenkungen insbesondere der an Brahmanen in Orissa nach Rösel (1980: 103): 3. bis 5. Jh. = 8 Schenkungen, 6.–7. Jh. = 13, 7.–9. Jh. = 20, 10.–12. Jh. = 32, 12. Jh. (u. z. T. danach) = 100. Vgl. auch Nandi 1979/80: 71, 88 f., 112. Neben den Landschenkungen ist noch die Übertragung von Wasserbauten wie Tanks und Kanälen wesentlich gewesen (ibid., S. 101 f.), da diese oft erst die Nutzung des Landes ermöglichten.

Die sukzessive Abwanderung der Brahmanen aus den Städten hat Nandi (ibid., S. 80, 88 f., 105 f.) anhand von Purana-Texten und anderen schriftlichen Zeugnissen verfolgt.

dies in der Verewigung der Schenkung.⁵³ Der absolute Anspruch gipfelte in der eigenen Gerichtsbarkeit (Liceria 1974: 32f.). Selbst die Verhängung von Todesstrafen – etwa das Tottrampeln durch Elefanten – lag im Machtbereich der priesterlichen Dorfeigner (Rösel 1980: 113f.).

Brahmanendörfer stellten also politisch und ökonomisch weitgehend autarke Enklaven innerhalb der Hindureiche dar. Weit mehr noch als Freiraum waren sie Staat im Staat.⁵⁴ In derart immunen Zonen konnten die Brahmanen der Verwirklichung ihrer eigenen Vorstellungen von menschlicher Ordnung freien Lauf lassen. Die Zielrichtung war dabei durch ihre philosophischen Werke schon vorgegeben. Da sie von den Königen als Herren eingesetzt waren, die von außen in die Dörfer kamen, erschien es fast natürlich, von vornherein eine Trennungslinie zwischen Regierenden und Arbeitenden zu ziehen. (Mit dem brahmanischen Sinn für das Pragmatische geschah dies ganz real durch die Aushebung von Gräben zwischen den Wohngebieten.) Die schon immer betonte rituelle Distanzierung fand hier ihren politischen Raum. Die bäuerliche Bevölkerung war von jeher gemäß den heiligen Texten zum Dienen bestimmt und konnte nunmehr an ihren Wohnsitzen körperlich wie rituell gedemütigt werden. Nirgends ließen sich Reinheitsvorstellungen besser in Reinheitsgebote umsetzen als hier.

Es kommt nicht von ungefähr, daß gerade in dieser historischen Phase die »Unberührbarkeit« in den Vordergrund rückt. Die schriftlichen Zeugnisse zeigen eine rigide Ausweitung dieser Vorstellungen. Galten Reinheitsvorschriften ursprünglich nur bei bestimmten Opfern, verfestigten sich allein die Speisevorschriften ab dem 8. Jh. zu absoluten Verboten der Kommensalität, bis schließlich schon der Schatten eines zum Unreinen degradierten Menschen die Straße, an deren Rand er ging, verunreinigte. Zwischen 600 und 1200 n. Chr. wurden sukzessive immer mehr Berufsgruppen und autochthone Stämme als unrein erklärt.⁵⁵

Jaiswal (1979/80: 45) wies darauf hin, daß die mittelalterlichen Quellen, die sich mit der Unberührbarkeit befassen, eher das ländliche als das städtische Milieu vor Augen hatten. Das ist sicher richtig, läßt sich aber noch dahingehend ausweiten, daß die letztliche Ausformung und Durchsetzung dieser Idee offensichtlich in den Brahmanendörfern stattfand.

Mitverantwortlich hierfür war m. E. die Dichotomie innerhalb der Brahmanen,

53 In einer der kürzeren Fassungen heißt dies: »Solange wie die Erde die Berge, Gewässer und Wälder trägt und solange Sonne und Mond aufgehen.« Mit der Drohung: »Wer das Land wegnimmt ... der wird 60 000 Jahre lang als Wurm in menschlichen Fäkalien wiedergeboren.« Rösel 1980: 117 zitiert Inschriften aus Orissa.

54 Dies ist freilich nicht als absolute Loslösung aufzufassen. Die Verbindung zum Staat bestand ja oft direkt über den Dorfeigner, sofern er, was bei Hochbrahmanen häufig war, ein höfisches Amt bekleidete (Liceria 1974: 34, Rösel 1980: 110). Im eigenen Dorf aber waren sie die Herren.

55 V. Jha (1975: 14ff.) hat vier Hauptphasen für die Entwicklung von Unberührbarkeit herausgearbeitet. Bis ca. 600 v. Chr. erscheinen erstmals tabuisierte Gesellschaftsgruppen. 600–200 v. Chr.: für einige wenige Gruppen nimmt die Vorstellung der Unberührbarkeit Gestalt an. 200 v. Chr. – 600 n. Chr. weitere Verbreitung dieses Gedankenguts. Zwischen 600 und 1200 erreicht das Konzept (das auch weiterhin Gültigkeit behält) seinen Höhepunkt. Zahlreiche Kasten werden den Unberührbaren zugeordnet. Vgl. auch Kane II, 1941: 168–179.

die Teilung in landbesitzende und landlose Brahmanen.⁵⁶ Die landlosen Brahmanen, denen der eigentliche routinemäßige Ritualdienst oblag, waren wegen ihres mangelnden ökonomischen Rückhalts ständig vom sozialen Abstieg bedroht.⁵⁷ Im Gegensatz zu den Besitzenden waren sie, die stets in einer »Geschenk«-Abhängigkeit standen, im hohen Maß auf den Erhalt und den Schutz ihres Status angewiesen. Es lag also vornehmlich in ihrem Interesse, rituelle und statusbedingte Schranken gegenüber der übrigen Bevölkerung aufzubauen. Vordergründig hat dabei zweifellos die Furcht, ihr varnaspezifisches Dharma nicht erfüllen zu können, eine wichtige Rolle gespielt. Als Gegenpol zu den Brahmanen eigneten sich jene Bevölkerungsteile vorzüglich, die am wenigsten in der Lage waren, Demütigungen abzuwehren. Diese waren, neben den am Rande der »Zivilisation« lebenden Autochthonen, die ökonomisch schwächsten des Dorfes. Ihnen ließen sich die unangenehmen Dienstleistungen aufbürden (s. unten). Zieht man diese Überlegungen in Betracht, so wird deutlich, daß die Verdammung zum Unreinen nicht der Grund, sondern die Folge einer Degradierung war.

Für einen späteren Vergleich mit Afrika ist es keineswegs unerheblich, daß das Konzept der rituellen Unreinheit mit sozialer Auswirkung nicht mit den Anfängen der Varna-Ordnung in Verbindung zu bringen ist, sondern erst später hinzukam und mit zunehmender sozialer Stratifikation immer rigoroser wurde. Es sind deshalb jene Spekulationen zurückzuweisen, welche die Wurzeln dieses Phänomens in der Furcht vor Verunreinigungen sehen möchten, die in »frühen Stammesphasen« geherrscht haben soll.

Von den beiden Polen Brahmanen/Unberührbare fortschreitend, griffen die Abgrenzungsmechanismen auf andere Schichten der bereits sozial stratifizierten Gesellschaft über. Diese Entwicklung läßt sich etwa auch an den erwähnten Speise- und Kochvorschriften nachvollziehen. Schließlich bemaß sich der Grad von Reinheit bzw. Unreinheit einer sozialen Gruppe an der rituellen Distanz zum Brahmanen-Varna (vgl. Jaiswal 1979/80: 50). In der Geschlossenheit des Dorfes – wo die Gesetze gegen die Freizügigkeit eine Manipulation der Bevölkerungszahl erlaubten – konnte sich zusammen mit den Endgamiegeboten, rituellen Abgrenzungen etc. eine Kastenordnung entwickeln, die den Bedürfnissen der Brahmanen und den gegebenen technologischen, ökologischen und ökonomischen Bedingungen am optimalsten angepaßt war. Als Idealfall wurden von den Brahmanen achtzehn untergeordnete Kasten angesehen. In Südindien galten nur jene Siedlungen als »richtige« Dörfer, die mit »achtzehn Kasten« über die notwendigen Berufsspezialisten verfügten. Wie realistisch diese seit Jahrhunderten tradierte Größe war, läßt sich schwer abschätzen, dennoch waren die Dörfer mit Dienstleistenden wie Wäschern, Straßenfegern, Barbieren, Schreibern und Handwerkern wie Töpfern,

56 Rösel (1980, Kap. 1.2) hat die Konkurrenz und die Statusveränderungen zwischen den verschiedenen Brahmanen-Untergruppen für die Tempelstadt Jagannath Puri treffend herausgearbeitet. Vgl. auch Jaiswal (1979/80: 25 f. u. 34 f.).

57 Hätten sie z. B. Ritualdienst für die Śūdra übernommen, drohte ihnen nach dem etwa zwischen 750 u. 900 verfaßten *Br̥hamāradīyapurāna* folgendes: »A man who bows down to a linga or image of Visnu worshipped by a śūdra has no escape from sin even by performing decades of thousand of penances.« (zit. n. Derrett 1964: 75).

Schmieden, Zimmerleuten und Webern voll funktionsfähige ökonomische und politische Einheiten (vgl. Stein 1980: 11). An diesen Beispielen zeigt sich übrigens, wie sehr dort, wo die Brahmanen auf die Zusammensetzung der Kasten Einfluß nahmen, der in dem Kastensystem enthaltene Aspekt der Arbeitsteiligkeit im Vordergrund stand.

Zu erwähnen sind auch die Tempelstädte, deren Einfluß auf die Kastenbildung zweifellos bedeutend war, doch erscheinen mir die Dörfer für die damalige Wirtschaftsform – weil weitgehend autark – »idealtypischer«. In den Tempelstädten war der Prozentsatz der Brahmanen gegenüber der anderen Bevölkerung relativ groß, und die Versorgung kam zum großen Teil von außen über verschiedene Dörfer, Klöster und Pilger.⁵⁸

Gemessen an der Größe des indischen Subkontinents waren die Gebiete mit verordnetem Kastensystem wohl nicht dominierend. Trotzdem hatten sie offensichtlich, was die Ausbreitung des Kastensystems betrifft, Modellcharakter. Für die Weiterverbreitung muß man auch bedenken, daß trotz des Ewigkeitscharakters der Stiftungen eine ständige Fluktuation herrschte. Brahmanendörfer wurden zu normalen steuerpflichtigen Dörfern, während andererseits ehemals »freie« Dörfer zu Brahmanendörfern wurden, so daß letztlich das Netz der Dörfer, die im Lauf der Geschichte irgendwann einmal unter brahmanischen Einfluß standen, fraglos dichter ist, als sich das anhand der heutigen Quellenlage nachweisen läßt. Zudem lösten die Brahmanendörfer auch politische Veränderungen in den Hindustaaten aus. Karashima (1984) konnte nachweisen, wie sehr im Chola-Reich Südindiens der Einfluß landbesitzender Schichten zunahm, was weitere Landschenkungen an Administratoren auslöste. War noch in den Dörfern, die unter brahmanischer Hoheit standen, im 10. Jh. persönliches Eigentum nur schwach ausgeprägt, überwog im 13. Jh. individueller Landbesitz; als Folgeerscheinung läßt sich eine ausgeprägtere soziale Stratifikation nachweisen.

Von den Brahmanendörfern des Mittelalters gingen Impulse aus, die den lang andauernden historischen Prozeß der Beeinflussung von Varna-Ideologie und sozialer Stratifikation in die Richtung einer Kastenordnung lenkten, wie sie für Jahrhunderte bestimmend wurde. Prozeßfördernd wirkte, daß die Brahmanen zwar getrennt aber doch als Dorfbewohner unmittelbar in die sozialen und wirtschaftlichen sowie rituellen Belange eingebunden waren und als dominante Gruppe diese entscheidend beeinflussen konnten, Theorie und Praxis in eklatanter Weise verbindend.

Stadt und Land

Bei aller Bedeutung des ländlichen Bereichs für die Kastenentwicklung im Mittelalter darf nicht übersehen werden, daß es die ganze Zeit über Städte gegeben hat, in denen weiterhin, wenn auch in veränderter Form, Verbände existierten, die sich an

58 Rösel hat in seiner Dissertation (1980) die heutige differenzierte Kastenordnung und deren Ausformung am Beispiel der Tempelstadt Puri untersucht. Dort sind von 44 000 Bewohnern immerhin 10 000 als Priester tätig. Er konnte die historische Tiefe der dortigen Organisation bis in das 11. Jh. n. Chr. zurückverfolgen.

Berufen orientierten. Ab dem 12. Jh. erlebten dann die Städte wieder einen Aufstieg und dürften zahlreiche Spezialisten vom Land angezogen haben (Chattopadhyaya 1974: 203 ff.; Nandi 1979/80: 108; Pal 1978: 135).

B. P. Mazumdar (1970: 227 ff.) vertritt dementsprechend die Ansicht, es seien vornehmlich das Aufkommen und Anwachsen neuer Industriezweige während des 12. Jhs. wie etwa der Leder- und Papierverarbeitung, der Zuckerherstellung, besonders aber die Textilmanufakturen für die Kastenverfestigung und -differenzierung verantwortlich zu machen.

Beide Auffassungen müssen sich nicht widersprechen. Die Ausformung der Kasten war eben kein linearer Vorgang. Sie vollzog sich in mehreren Sektoren der Gesellschaft, wobei die Intensität der Entwicklung in den einzelnen Sektoren im Laufe ihrer Geschichte unterschiedlich stark war. Zu Zeiten mögen es parallele Entwicklungen gewesen sein, zu anderen gegenseitige Beeinflussungen. Jedenfalls geht die strukturelle Einheit der Kasten, die bei aller Vielfalt im einzelnen für Indien zu beobachten ist, auf Ähnlichkeiten des historischen Werdeganges und auf die Fluktuation zwischen den einzelnen Sektoren zurück, die trotz eingeschränkter Freizügigkeit selbstverständlich stattfand. Hierzu trugen allein schon die zahlreichen Kriege und Dynastiewechsel bei.

Einverleibung von Fremdethnien

Ein Ansatz, der noch nicht verfolgt wurde, ist der zu Beginn angesprochene zweite historische Strom, der durch Eroberung und kulturelle Dominanz gekennzeichnet ist. Es heißt nicht die mechanistische Übersichtungstheorie vom Gumplovicz zu bemühen, wenn man der Tatsache Rechnung trägt, daß sich brahmanische Glaubensvorstellungen samt der hiermit verbundenen Kultur vom Punjab weiter ins Gangestal ausbreiteten und schließlich für den gesamten Subkontinent bestimmend wurden.⁵⁹ Einen wichtigen Beitrag hierzu leisteten im Mittelalter die genannten brahmanischen Dörfer und die Tempelbezirke. Wesentlich früher, zur Zeit der größten Ausdehnung des Mauyra-Reiches, war einer der großen Wegbereiter vedisch geprägter Kultur König Aśoka, der im 3. Jh. v. Chr. den Subkontinent vom Gangestal bis fast zur Südspitze beherrschte. Obwohl später zum Buddhismus bekehrt, ließ er den vedischen Brahmanismus gelten, der dann nach Aśokas Tod zur gewaltsamen »Gegenreformation« ausholte.

In den neu eingegliederten Gesellschaften Zentral- und Südindiens wurden regional verschieden, je nach Intensität der nordindischen Einflüsse, unter ständiger Assimilation und Akkulturation ethnogenetische Prozesse ausgelöst.

Eine Reihe von Forschern ist zu der Auffassung gelangt, daß einer der wesentlichen Gründe für die Ausbildung des Kastensystems die allmähliche Subsumierung fremder Ethnien in »arische« bzw. hinduistische Gruppen war.⁶⁰ Fremdethnien wurden, mehr oder weniger geschlossen, dem Varna-System inkorporiert, das sich mit seinen vier Kategorien und den zusätzlichen Misch-Varna hierzu grundsätzlich

59 Rau (1957: 13 ff.) hat für die Ostexpansion die Hinweise aus den Veden und deren Kommentare zusammengetragen.

60 Zur Diskussion dieser Problematik vgl. Hutton 1961: Kap. XI; Chandra 1977: 80; 25 ff. S. auch Ruben 1954: 49.

eigenete (s. Anm. 39). Bei Ethnien mit geringer sozialer Differenzierung, aber vielleicht spezialisierter Tätigkeit (z. B. spezialisierten Jägern oder Viehzüchtern), vollzog sich – besonders im Fall militärischer Niederlage – die Subsumierung auf einfache Weise: sie gingen in die Śūdra ein oder sanken sogar auf den Status von »Unberührbarkeit« ab. Häufig mußten sie ihre angestammte Wirtschaftsform aufgeben und gerieten so immer mehr in die Abhängigkeit der hinduistischen Gesellschaft. Als einziger Ausweg blieb dann meist nur die Ausübung einer als niedrig eingestuften Tätigkeit, die Akzeptierung des Status eines »Unberührbaren«. Bei friedlicher Einflußnahme oder wenn bereits geschichtete Ethnien assimiliert wurden, erhielten in der Regel die führenden Familien Zugang zu den oberen Varna. Durch besondere Opferriten, wie z. B. die großen Pferdeopfer, verwandelten sich unreine Stammeshäuptlinge in Könige oder Fürsten, mit denen man ohne Statusverlust verkehren konnte.⁶¹ Selbst die alten Götter wurden gegebenenfalls absorbiert und deren Priester den Brahmanen zugeordnet.⁶² Die Kriterien, nach denen Menschen zu Reinen oder Unreinen erklärt wurden, richteten sich demnach nicht nach der »Reinheit des Blutes«, der Tätigkeit (z. B. Jagen der Stammeshäuptlinge) oder der Zugehörigkeit zu einer Stammesgesellschaft; entscheidend war vielmehr der unterschiedliche Zugang zu ökonomischer und politischer Macht.

Das Prinzip der Einbindung von Fremdgruppen in die bestehende sozioreligiöse Hierarchie behielt bis in unsere Tage seine Gültigkeit. Andererseits lassen sich heute noch alte Stammesnamen als Kasten- oder Subkastenbezeichnungen nachweisen (Brinkhaus 1978: 15; Gait 1904: Census 1901). Eine Nebenwirkung der britischen Kolonisation Indiens war die endgültige Ausbreitung hinduistischer Vorstellungen über den gesamten Subkontinent. Durch ihre Zensurerhebungen brachten die Beamten Ethnien mit dem Kastensystem in Verbindung, die eine völlig andere Sozialordnung besaßen. Damals gingen zahlreiche Stämme Indiens in die hinduistische Gesellschaft ein und wurden in der Regel von »scheduled tribes« zu »scheduled castes«.⁶³ Selbst nach Mahatma Gandhis Aktionen für die »Unberührbaren« und nach Erlangung der Unabhängigkeit, als es offiziell keine »Unberührbaren« mehr gab, aber die »Zivilisation« die letzten Stammesgebiete vereinnahmte, gelten die ehemaligen Stammesangehörigen für den Hindu letztlich immer noch als outcaste, so z. B. die Agaria und Assur, autochthone Schmiedegruppen mit Stammescharakter (Elwin 1942; Ruben 1939).⁶⁴

61 Vgl. Rösel 1979: 16.

62 Jaiswal 1979/80: 28f., 36; Chandra 1977: 280; Nandi 1968: 97f., 101f.

63 Vgl. bes. Fürer-Haimendorf 1971 u. 1982; Ghurye 1963; Jha 1974. Die Angliederung ganzer Stämme oder Völker am unteren Ende der Kastenhierarchie, die üblicherweise gesellschaftlich wesentliche, aber nicht erstrebenswerte Aufgaben übernahmen, gab den Anstoß zu der weittragenden Hypothese der »Paria-Völker«. Vgl. Kap. IV 1.5.

64 Es sei angemerkt, daß aufgrund dieser Entwicklung in der Indienkunde die Diskussion über die Definition von »Stamm« in Abgrenzung zu »Kaste« wichtig geworden ist. Für die Zensusbeamten war die Grenze zwischen Stamm und Kaste oft nicht zu erkennen, und bei vielen Kastenbezeichnungen dürfte es sich in Wirklichkeit um Stammesnamen handeln, was für eine Reihe auch belegbar ist. Erschwert wird diese Abgrenzung zusätzlich dadurch, daß sich häufig spezifische Kulturelemente beobachten lassen, von denen aber nicht sicher ist, ob sie sekundär entstanden sind – denn die Kastenseklusion begünstigt die Entstehung von Subkulturen – oder ob sie auf Reste früherer Stammes-traditionen zurückgehen.

Varna, Theorie und Wirklichkeit

Es ist zusammenfassend noch darauf einzugehen, inwieweit das Varna-Konzept der Wirklichkeit entsprach.⁶⁵ Aus dem bisher Gesagten dürfte einsichtig geworden sein: Die verschiedenen Varna-Untergruppierungen auf die Vermischung der vier Haupt-Varna-Gruppierungen zurückzuführen, war ein theoretischer Kunstgriff, der die sozialen Unterschiede betonte und kategorisierte. Dennoch haben die benannten Gruppierungen – in welcher Form auch immer – mit Sicherheit existiert. Es gab auch bestimmte soziale Positionsbewertungen, die einem mehr oder weniger vorhandenen Schichtenbewußtsein entsprachen. Wenn man aber die brahmanische Auffassung der Varna- und Misch-Varna-Gliederung als historische Quelle benutzt, muß man sich mit Brinkhaus über folgendes bewußt sein: Hier wollten keine außenstehenden neutralen Beobachter eine objektive Gesellschaftsanalyse liefern, sondern »eine ehrgeizige Mitgliedsgruppe ihre Ansicht über Schichtungsverhältnisse darlegen, über ein Phänomen also, das – um es noch einmal zu betonen – wesentlich an das wertende Bewußtsein der Gesellschaftsmitglieder gebunden ist« (Brinkhaus 1978: 17). Die Brahmanen entwickelten ein pragmatisches Modell, in das sie ausgewählte, real vorhandene Tendenzen einbauten und ideologisch weiterbearbeiteten, um damit das Bewußtsein und das gesellschaftliche Verhalten in ihrem Sinne zu beeinflussen. Hierzu waren sie auf das Zusammenspiel mit den Herrschenden angewiesen, was sich trotz der gleichen Interessenlage keineswegs problemlos gestaltete. Der Anerkennung des pragmatischen Modells als Weltordnung stand nämlich ein Widerspruch im System entgegen: Einerseits postulierte es mit seiner klaren Hierarchie die Trennung von Oberen und Niederen (dvija/śudra) und eignete sich von daher als Herrschaftsideologie, andererseits stand nicht der Herrscher, sondern der Priester an der Spitze der konstruierten Stufenleiter.⁶⁶

In vedischer Zeit, als sich die Vorrangstellung der Brahmanen lediglich auf ihre Funktion als Ritualführer bezog, trat dieser Widerspruch nicht offen zutage. Die Verhältnisse änderten sich mit der Ausbildung staatlicher Organisation. Die Könige bedurften nunmehr zur Machtausübung einer übernatürlichen Legitimation und damit einer Stützung durch die Brahmanen. Deren Weltordnungskonzept ließ sich ohne Umänderung, nur durch Zusätze auf den politischen Bereich ausweiten.

Aus der vedischen Religion wurde so eine staatstragende Ideologie. Die Brahmanen wußten ihre Position zu festigen. Dabei kam ihnen ihr alter Anspruch zugute, die einzigen Wahrer religiöser Tradition zu sein. Sie waren es, die die alten heiligen Texte auswendig lernten, kommentierten und schließlich lehrten. Sich immer wieder auf die selbstgeschaffenen Texte berufend, blieben sie geradezu zwangsläufig

65 Von den zahlreichen Forschern, die sich diesem Problem widmeten, seien nur Fick (1933) und Brinkhaus (1978: 10–19) genannt. An dieser Stelle ist auch auf Abbé Dubois hinzuweisen. Wir verdanken ihm die wohl umfangreichste und zugleich zuverlässigste Quelle über das ausgebildete, traditionelle südindische Kastensystem des späten 18. Jahrhunderts. Er war dort zwischen 1792 und 1823 als Missionar tätig und kam mit Hindus aus allen Kasten in Berührung.

66 Auf Dumonts Vorstellungen, der hier keinen Widerspruch sieht, wird weiter unten noch eingegangen.

fig an der Spitze ihres mit neuen Inhalten befrachteten hierarchischen Konzepts. Da sie die staatliche Autorität nicht antasteten, ja im Gegenteil stützten und verherrlichten, konnten sie sich auch real zumindest in der Oberschicht halten. Sie bildeten eine spezifische Sektion innerhalb des politischen Machtbereiches. Freilich lehrt uns die indische Geschichte, daß zu Zeiten weder die Herrscher noch selbst die Untertanen sich um den brahmanischen Anspruch kümmerten, was die Brahmanen dann zwang, selber aus ihrer Ordnung auszubrechen. D. h., die sozioökonomischen Verhältnisse brachen zuweilen die Varna-Ordnung auf. Aber letztlich bedurften die Herrscher immer wieder ideologischer Stützen, was den Brahmanen zugute kam. Selbst wo die Mohammedaner die weltliche Macht der Hinduherrscher brachen, blieben die Brahmanen in Enklaven geistige Führer des Volkes, die die alte Varna-Ordnung immer wieder von neuem belebten.

Beziehung zwischen Varna und Kaste

Die meisten der im Vorhergehenden genannten Forscher haben sich mit der Beziehung zwischen Kaste und Varna auseinandergesetzt, m. E. aber keine befriedigenden Lösungen geboten. Sie blieben zu sehr bloßen Kategorisierungen der beobachteten Phänomene verhaftet, anstatt analytisch Prozeßverläufe und Beziehungssysteme herauszuarbeiten. Man kann Kasten nicht einfach als eine spätere Entwicklung der Varna ansehen, auch wenn daran etwas Wahres ist. Auch das Begreifen der heutigen Varna als übergeordnete Kategorien eines Kastenkomplexes ist nur zum Teil richtig.

Analytisch halte ich es für sinnvoll, Kaste und Varna zunächst als zwei getrennte Gattungen anzusehen. Es hat den Anschein, als ob die Vier-Varna-Ordnung in der indischen Gesellschaft seit vedischer Zeit bei geradliniger Weiterentwicklung im Kern mehr oder weniger ungebrochen gleichgeblieben sei. Selbst wenn man die Kasten vorläufig ausklammert, kann man jedoch im Varnakzept Bedeutungsverschiebungen erkennen, wobei die Aufweichung des religiösen Bereiches zum Sozioreligiös-Politischen am relevantesten ist.

In einem bildhaften Vergleich kann man sich dies etwa wie folgt vorstellen: Von den vier im Puruṣamythos genannten Kategorien gehen Strahlenfelder aus, die bis in unsere Zeit reichen. Da diese Strahlen aber nicht unbeeinflusst bleiben konnten, kam es – vergleichbar Lichtstrahlen – zu einer Beugung (im physikalischen Sinn). Ausgelöst wurde diese Beugung durch die sozialen, ökonomischen und politischen Veränderungen, wie wir sie aus den Großreichen und dem indischen Mittelalter kennen. D. h., die Verschiebungen in den Machtverhältnissen und die Ausformung ökonomischer Klassen beeinflussten und veränderten das Varnakzept, und umgekehrt wirkte die sich verändernde Varna-Ordnung auf die sozialen Kategorien zurück und förderte so z. B. schließlich die Kastenbildung.

Um wieder einen bildhaften Vergleich zu benutzen, können wir uns die Beziehung Varna/Kaste vereinfacht etwa folgendermaßen vorstellen (Abb. 7): Die vier Varna, wie sie gegenwärtig von dem Hindu aufgefaßt werden, erscheinen, auf eine Ebene projiziert, im Modell als senkrechte Felder. Die gegenwärtigen realen Kasten liegen etwa senkrecht dazu, wie die Sektoren eines Fächers (wobei jeder Fächersektor einer Kaste oder Subkaste entspricht). Im Fall der Brahmanen treffen

seiner Struktur. Zu Lebzeiten eines Individuums sind Kastenveränderungen ja die Ausnahme; der Wandel vollzieht sich über Generationen. Das Kastensystem mag z. B. einer Person, die verarmt ist, noch Standesstolz geben, bevor ihre Nachfahren sozial absteigen. Umgekehrt kennen wir Fälle, wo Seeräuber, die der Fischerkaste angehörten, nach Generationen zu Kṣatriya wurden, nachdem sie die Herrschaft an sich gerissen hatten (Cove 1973: 132f.). Zu bedenken ist auch, daß außer bei »Hochheiraten« immer nur Gruppen (Kasten bzw. Subkasten) aufsteigen und nicht Individuen.

Vom Modell aus weitergehend, können wir zu folgender Überlegung gelangen: Den heutigen Varna liegt ein Doppelkonzept zugrunde.

1) Varna ist in der Realität wie eine Kaste bzw. ein Muster von Kasten.

2) Varna ist theoretisches Konzept und geistiger Hintergrund des Kastensystems.

Ferner sind die Varna auf einer anderen Bewußtseinssebene angesiedelt als die Kasten. Gehen wir einmal von einem männlichen Individuum aus. (Hiermit wird auch die vage Aussage von Punkt 1 »wie eine Kaste« deutlicher.) Er hat zunächst einen persönlichen Namen, er kann seine Familie benennen und seine Lineage (oder einen ähnlichen verwandtschaftlichen Verband). Außerdem kennt er die Bezeichnung seiner Kaste, die möglicherweise nur die einer lokalen Untergruppe ist. Zu welcher Varna-Kategorie diese gehört, muß nicht ständig bewußt sein, ja, je nach Fragestellung mag sich die Perspektive verschieben (dies gilt aus den bereits genannten Gründen selbstverständlich nicht für die Brahmanen). Nehmen wir an, die betreffende Person ist ein Weber und gibt seinen Kastennamen zur Definition seiner gesellschaftlichen Stellung an. Dies genügt auch. Daraus folgt: es braucht, obwohl es ein Kastensystem gibt, kein einheimisches Wort für Kaste zu geben. Jati mag verwendet werden, ohne daß es sich jedoch ausschließlich auf Kaste beziehen muß. Vielleicht wählt der Betreffende eine weitergreifende Bezeichnung, etwa Varna. Ähnliche Beispiele kennen wir aus der Ethnologie, z. B. wenn es nur *ein* einheimisches Wort für Minimallineage, Lineage und Clan gibt, obwohl der Ethnologe bei der betreffenden Ethnie diese Kategorien sehr wohl zu unterscheiden vermag. Ich halte daher die Diskussion über Jati – ob es nun Kaste bezeichnet oder nicht und wenn nicht, ob es dann überhaupt Kasten gibt – für müßig. Fragt man den Weber nach seinem Varna im Vier-Varna-System, wird er in seinem Denken auf eine andere Bewußtseinssebene gelangen. Seine Eigen-Einordnung erscheint uns dann vielleicht als willkürlich, fehlerhaft und vielleicht überheblich. Es mögen durchaus bewußte Höherbewertungen vorkommen. Hier lagen ja die Schwierigkeiten für die britischen Zensusbeamten. Im Varna-System macht er sich nicht zwangsläufig der Hybris schuldig (es sei denn, er gibt sich als Brahmane aus), denn Weber bleibt Weber und damit ist zusammen mit verwandtschaftlichen und regionalen Beziehungen das reale soziale, rituelle und ganz allgemein das kulturelle Umfeld für das Individuum abgesteckt.

Was die historische Entwicklung anbelangt, können wir zusammenfassend feststellen: Unter der geistigen Führung der Brahmanen ist es der indischen Oberschicht gelungen, die verschiedenen Entwicklungsrichtungen gedanklich aufzuarbeiten

und die für sie politisch wie ökonomisch vorteilhaften Bedingungen theoretisch zu durchdringen. Damit kodifizierten sie zugleich ihre Privilegien. Mit Hilfe einer repressiven Ideologie wurden die Funktionen und Pflichten einer jeden sozialen Kategorie immer differenzierter festgelegt und schließlich festgeschrieben. Das bedeutet selbstverständlich nicht, Varna und Kaste seien verordnet worden, aber die Oberschicht hat auf deren Entwicklung Einfluß genommen.

In diesem Sinne, d. h. unter Berücksichtigung zahlreicher historischer Momente wie etwa des hohen technologischen Entwicklungsstandes seit der Indus-Kultur, der fortschreitenden Arbeitsteilung und sozialen Stratifizierung, der Verflechtung der Wiedertodidee mit sozialen Kategorien und der hiermit verbundenen Entwicklung von Reinheitsvorstellungen, innerer und äußerer Machtkämpfe, sozialer und politischer Auseinandersetzungen mit Fremdethnien (Akkulturation, Inkorporation etc.), verstehe ich die heutigen Varna als mit dem Kastensystem in Beziehung stehend.

1.4 Das Kastensystem in seiner ausgeprägten Form

Theorien über Kasten

a) Das Prinzip ausgewogener Gegenseitigkeit

Die Auseinandersetzungen um ein Verständnis bzw. eine Interpretation des indischen Kastensystems sind in der einschlägigen Forschung nicht abgeklungen. Für die kritische Würdigung der verschiedenen, teilweise konträren »Schulen« auch nur annähernde Vollständigkeit anzustreben, führte zu weit von unserer Fragestellung ab. Dessen ungeachtet sind eine Reihe Hinweise vonnöten. Im wesentlichen stehen sich zwei Richtungen gegenüber: Die eine repräsentiert jene Forscher, die das Kastensystem als Extremform sozialer Stratifizierung ansehen, die andere jene, die es als ein auf gegenseitiger Abhängigkeit beruhendes und letztlich harmonisches Ganzes auffassen. Der derzeit wohl profilierteste Vertreter der letztgenannten Richtung ist Louis Dumont. In seinem Werk *Homo Hierarchicus* (orig. 1966) hat er einen großangelegten Versuch unternommen, das Kastenwesen in seiner Gesamtheit zu erfassen und zu deuten. Das Wagnis eines derartigen universalistischen Unternehmens verdient Anerkennung, und Dumonts Bemühen hebt sich auch wohltuend von der verwirrenden Fülle jener punktuellen Untersuchungen ab, die theorielos und damit orientierungslos das Thema angehen. Wegen seines Anspruchs, das gesamte System erklären zu wollen, zwingt Dumont allerdings umgekehrt die Fakten gelegentlich in kaum noch zulässiger Weise in sein dezidiertes Theoriegebäude. Im vorhinein distanziert sich Dumont von einer Gleichsetzung des Kastensystems mit sozialer Stratigraphie. Er hält selbst eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den wichtigsten Vertretern dieser Richtung für nicht der Mühe wert. Statt dessen spricht er ihnen ab, das indische Kastensystem überhaupt verstehen zu können, da sie mit ihren Vorstellungen eurozentrischem Denken verhaftet blieben (1976: 18f.). Er fordert: Ziel einer Untersuchung müsse sein, zu dem Verständnis der *Ideologie* des Kastensystems zu gelangen. Diese Ideologie erkennt er als im Widerspruch zum europäischen Ideal von der Gleichheit der

Menschen stehend. Durch die Überbewertung des Individuums im europäischen Denken ist es für den einzelnen schwer zu erkennen, daß er Teil eines Soziums ist. In den nicht-europäischen traditionellen Gesellschaften liegt dagegen der Akzent auf der »Gesellschaft als ihrer Gesamtheit, auf dem Kollektivmenschen«. Es geht weniger um das Glück des einzelnen als um Ordnung und Hierarchie (ibid., S. 25). Die Hierarchie ist für Dumont, wie der Titel bereits andeutet, Schlüsselbegriff aller weiteren Analyse und des Verständnisses der Kastengesellschaft. Er geht dabei von Tocqueville aus, für den letztendlich die soziale Gemeinschaft von Individuen erst durch die Hierarchie ermöglicht wird. In einer Gesellschaft mit hierarchischer Ordnung »ergibt es sich, daß jeder über sich jemanden findet, dessen Protektion er benötigt, und hinter sich einen anderen, dessen Hilfeleistungen er fordern kann. Hier sind die Menschen also immer eng mit einem Etwas verknüpft, das (sich außerhalb ihrer selbst befindet) sie an die Gemeinschaft bindet, und sind infolgedessen geneigt, sich selbst zu vergessen« (Dumont 1976: 33, zit. Tocqueville, deutsche Auswahl 1955: 146f.). Dieses Ideal findet Dumont im indischen Kastensystem wieder, wo die Menschen durch ihre Zugehörigkeit zu einer Kaste in relativ höhere und relativ niedere eingeteilt sind. Für den spezifischen indischen Kontext definiert er Hierarchie »als Prinzip der Abstufung der Elemente eines Ganzen im Bezug auf das Ganze« (ibid., S. 90), wobei das Einschließende immer wichtiger und als höher anzusehen ist als das Eingeschlossene, da das Ganze wichtiger ist als die Teile. Das Ganze ist nicht nur die kollektive Gesellschaft, es ist die Religion mit ihrer Ideologie der Hierarchie als dem entscheidenden geheiligten Konzept der gesamten indischen Kultur (ibid. Kap. 3).⁶⁸ Dumont sieht im Oppositionspaar rein/unrein das im Kastensystem wirksame ideologisch-religiöse Prinzip. Es ist seinerseits hierarchisch, weil einmal das Reine höher steht als das Unreine und das erste erstrebenswert für das Ganze, das zweite als unterscheidende Formen in den einzelnen Kasten zum Ausdruck kommt. Den Gegensatz rein/unrein hat bereits Bouglé (1908) herausgearbeitet. Von Bouglé übernimmt Dumont auch die Triade der Charakteristika des Kastensystems: »Hierarchie/Separation/Interdependenz«, die sich ihrerseits wieder auf den Gegensatz rein/unrein gründet (ibid., S. 47, Kap. 2.4.).

Daß Dumont Hierarchie- und Reinheitsvorstellungen als das Wesentliche verstand, führte ihn zusammen mit dem strukturalistischen Postulat von Gegensatzpaaren als Ordnungsprinzipien dazu, im Kastensystem »vor allem ein System von Ideen und Werken (zu sehen), ein formelles verständliches rationales System, ein System im intellektuellen Sinn des Wortes« (ibid., S. 55). Das Separationsprinzip trennt das Reine von dem Unreinen. Jede Kaste schirmt sich durch Reinheitsgebote

68 Hierzu gibt Dumont 1976: 39 ein recht anschauliches Beispiel. Ähnlich wie in der Genesis Eva von der Rippe Adams als »von einem Teil seiner Teile abzuleiten« ist, ist diese Anordnung auch noch in europäischen Sprachen gegenwärtig.

1) *homo, homme, man* steht im Gegensatz zu Tier und Gott, ist männlich und weiblich und ist 2) *homo* = Mann im Gegensatz zu Frau. »Bei 2 ist der Mann der Frau überlegen, weil er die Spezies ist, die Frau eingeschlossen in 1 repräsentiert.« Es ist mir übrigens unverständlich, wieso die von Dumont als eurozentrisch verworfene soziale Stratifikation eurozentrischer sein soll als die Hierarchie-Idee. Etwa, weil er letztere als vor-europäisch auf die Bibel zurückführt?

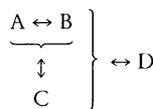
gegen untere ab. Übertretungen hätten Abstieg in eine niedrigere Kaste zur Folge. Auch die Arbeitsteilung hat hier ihren Platz. Sie sorgt für die Trennung der reinen Arbeiten von den unreinen. »Die Verrichtung unreiner Arbeiten durch die Einen ist wichtig für die Reinheit der Anderen« (ibid., S. 75). Gleichzeitig erfordert die Arbeitsteiligkeit eine Interdependenz der Kasten.

Eine Schwierigkeit, der sich jeder Forscher gegenüber sieht, der im indischen Kastensystem sowohl einen Bezug zur Varna-Lehre erkennt, als auch eine Abstufung zwischen Menschengruppen feststellt, ist die Tatsache, daß nach der Varna-Vorstellung die Brahmanen an der Spitze des Systems stehen und dort auch eindeutig religiös privilegiert sind, die politische und wirtschaftliche Macht aber bei der nächst niederen Gruppierung liegt, die den König und die Herrschenden (»Adel«, »Krieger«) stellt. Letztere kümmern sich wenig um religiöse Vorschriften, sie essen z. B. Fleisch. Erst das dritte Varna scheint wieder stärker auf religiöse Regeln zu achten. Dumont arbeitet zunächst heraus, daß es sich bei der Kastenhierarchie um eine Statusabstufung handelt. Diesbezüglich ist sie auch weitgehend geradlinig. Doch bleiben Macht und ihre Verteilung von der Statusabstufung unberührt. Der Status des Brahmanen ist höher, ohne daß er reale weltliche Macht besitzen muß. Eine Parallele sieht Dumont in den europäischen Vorstellungen, nach denen sich die Hierarchie ursprünglich nur auf religiöse Bereiche bezog: Die Menschen waren entsprechend dem Grad ihrer Würde eingeteilt (ibid., S. 95).

Methodisch trennt Dumont für die weitere Analyse Status und Macht. Damit erhält er ein neues Oppositionspaar, dessen Elemente sich komplementär verhalten und somit Bestandteil ein und desselben Systems bleiben: Die Macht bildet das Gegengewicht zur Reinheit. Nach den Varna-Vorstellungen ist die »Macht theoretisch den Priestern untergeordnet, während tatsächlich das Priestertum der Macht untersteht« (ibid., S. 96). War der König beispielsweise befugt, Opfer anzuordnen, so besaßen die Brahmanen Würde und Fähigkeit, sie auszuführen. Nach Dumont sind Status und Macht zwar getrennte Prinzipien, sie stehen aber ihrerseits vereint in Opposition gegenüber anderen Kategorien (ibid. Kap. 3.2., 3.3., 3.4.). Eine derart verifizierte Auffassung, für die sich Dumont auf Hocart und Dumézil stützt, begreift die Hierarchie nicht mehr als lineare Anordnung, sondern als eine Serie sukzessiver Verschachtelungen, als eine Hierarchie einer Reihe von Dichotomien.⁶⁹

Unter Bezug auf seine oben erwähnte These, derzufolge er Hierarchie als Beziehung zwischen dem Einschließenden und dem Eingeschlossenen auffaßt, sieht er die hierarchische Ordnung für das Gegensatzpaar von Status und Macht gewahrt: »Genauer müßten wir sagen, daß der Brahmane überlegen ist als der Vertreter der einschließenden (übermenschlichen und gleichzeitig menschlichen)

69 Für die Varna läßt sich dies Dumont 1976: 92 zufolge im nachstehenden Schema veranschaulichen.



A = Brahmanen; B = Kśatriya; C = Vaiśya; D = Śūdra (A steht in Opposition zu B, A u. B zu C, ABC zu D)

Anschauung über Ordnung und Pflicht (dharma) gegenüber der eingeschlossenen (rein menschlichen) Anschauung vom egoistischen Interesse (artha). Ich nannte diese Beziehung eine absolute Unterscheidung von Status und Macht, ...« (ibid., S. 392).

Mit der Schlußfolgerung, daß die Macht ein »Gegengewicht zur Reinheit« ist und daß sich dieses Gegensatzpaar in ein Beziehungssystem einbinden läßt, ist für Dumont wissenschaftlich das Problem gelöst: Der reale Widerspruch zwischen Status und Macht ist auf der Modellebene aufgehoben, d. h. die der indischen Kastenordnung zugrundeliegende Struktur zeigt auf der Modellebene Systemcharakter, folglich wird sie logisch erkennbar und somit verstehbar.⁷⁰

Damit wird die Erkenntnis einer verborgenen Logik suggeriert. Daß diese Logik mehr formalen als auf das Inhaltliche bezogenen Charakter hat, befriedigt den Strukturalisten eher, als daß es ihn stört. Die scheinbare Logik hinter den Dingen verschleiert aber m. E. den Blick für bedeutsamere Hintergründe, weil der Rückbezug zur Praxis des Kastensystems fehlt. Eine auf die Realität bezogene Betrachtungsweise erklärt mehr: »Dualismen« bestätigen lediglich die lapidare Tatsache, daß den Mächtigen aufgrund ihrer Machtposition die Einhaltung einschränkender religiöser Gesetze gleichgültig sein kann, während die von ihrer Gunst Lebenden (die Brahmanen) und die Niederen, von der politischen Macht Ausgeschlossenen, in ihrer Sittenstrenge Stolz und Genugtuung finden.

Ein grundsätzlicher Hinweis auf Dumonts Methode erscheint hier angebracht. Sein Hauptanliegen war, ein logisches Modell zu konstruieren, das dem Wesen der Kastenordnung gerecht wird. Dies gelingt ihm aber nur mittels eines strukturalistischen Kunstgriffs, indem er nämlich sowohl die Historie als auch die Ökonomie von seiner Betrachtung ausschließt bzw. als sekundär einstuft. Was die Historie betrifft, so betont er in konsequent strukturalistischer Tradition, daß er ja keine Geschichte des Kastenwesens schreiben wolle. Dies ist selbstverständlich legitim. Aber Dumont benutzt sehr häufig historisches Material, ohne es historisch einzuordnen: wenn er z. B. vom »König« spricht, während der Leser sich zurecht in der heutigen Zeit wähnt, oder wenn er unvermittelt in die vedische Zeit zurückspringt, in der es nur die vier Varna gab, u. ä. m. Selbst wenn man nicht unterstellen möchte, daß Dumont nur die für seine Thesen passenden Fakten herausgegriffen hat – es ist auf jeden Fall methodisch unzulässig, historische Tatsbestände aus ihrem Kontext zu lösen und rezentes und historisches Material ohne den geringsten Versuch einer Ableitung nebeneinander zu stellen, so durch bloße Analogie eine Verbindung vortäuschend. Eine logische Konsequenz hiervon ist es, die indische Gesellschaft in ihrem Grundmuster letztlich als statisch aufzufassen. Neben der Geschichte fällt auch die Ökonomie aus Dumonts Kastenmodell, das er als ein System von Ideen und Werten begreift, heraus. Dumont trennt nun nicht wie andere einfach den rituell-religiösen vom ökonomischen Bereich, sondern weist dem Ökonomischen grundsätzlich eine andere Bedeutung zu, als ihr nach europäischer Auffassung zukommt. Im Kastensystem existiere das »ökonomische Phänomen« europäischer

70 Zur Interpretation der Modellbildung im Strukturalismus vgl. Amborn 1983: 369ff., Abb. 1, S. 376.

Provenienz nicht, da als Bezugspunkt kein individuelles Subjekt sondern die Gesamtheit (der Dorfgemeinschaft) fungiere. »Diese Auffassung von einem geordneten Ganzen, das jedem einzelnen einen bestimmten Platz zuweist, ruht auf religiöser Grundlage« (Dumont 1976: 134). Ökonomische Beziehungen stellen sich ihm also nur als eine spezifische Form religiöser Beziehungen dar; das Konzept der Ganzheit wird darin nur auf einer anderen Ebene verwirklicht, d. h. eine nähere Untersuchung der ökonomischen Verhältnisse führte zur Redundanz. So einleuchtend auf den ersten Blick diese Darstellung klingt, so einseitig festgelegt ist sie durch den reduzierten Vergleich mit dem europäisch-kapitalistischen Ökonomieverständnis (Wertschaffung, Profitmaximierung, Markt etc.).

Was Dumont aber offensichtlich bewußt übergeht, ist der Begriff von Ökonomie im anthropologischen Sinn: die wirtschaftliche Betätigung des Menschen als universaler Konstante. Daß die europäische Wirtschaftsform davon nur eine Variante ist, deren Inhalte und Konstituenten keineswegs generell anzutreffen und deren Kategorien auch nicht generell übertragbar sind, sollte eine Selbstverständlichkeit sein. Dumont jedoch, der sich Europa zum Vergleich genommen hat, sieht nur diese »Ökonomie«, findet sie in Indien nicht wieder und meint, er könne die ökonomische Seite der Kasten vernachlässigen, da die Kasten eigentlich ja »nicht-ökonomisch« seien. Aber nur so, indem er wesentliche Komplexe menschlicher Gesellschaft aus seiner Darstellung ausklammert, kann er zu *seiner* Interpretation des Kastensystems gelangen. Die überall und ständig auftretenden Widersprüche werden von der alles einschließenden Hierarchie absorbiert. »In this model ... there can be no development in dialectical terms, for what the dialectical movement should produce was already there from the outset and everything is forever contained within it« (Dumont 1971: 78).

Liest man zum einen Dumonts auf einhüllende Integration hinauslaufende Analyse der Kastengesellschaft und zum anderen Untersuchungen der historischaßbaren indischen Gesellschaft(en) mit all ihren Konflikten, so kann man den Eindruck gewinnen, man habe es mit zwei unterschiedlichen Welten zu tun.

Trotz dieser Ausführungen geht es mir aber weniger darum, Dumont bezüglich seiner Aussagen über Indien zu kritisieren. Dies ist in zahlreichen anderen Arbeiten erfolgt.⁷¹ Einige Argumente werden in den folgenden Abschnitten ohnehin nochmals aufgegriffen. Ich wollte vielmehr auf einige wesentliche Punkte seiner Theorie hinweisen, die explizit oder implizit bei verschiedenen späteren Autoren und in zahlreichen Arbeiten über Afrika wieder auftauchen. Ich komme deshalb notgedrungen noch einmal auf ein entscheidendes Postulat der Dumontschen Arbeit zurück: Für ihn ist die Trennung von Status und Macht derart wesentlich, daß er sie als Kriterium für das Kastensystem schlechthin betrachtet. Ihm zufolge kann der Begriff Kaste nur dort Anwendung finden, wo diese Dichotomie vorhanden ist (ibid., S. 254). Eine derartige Trennungslinie ist aber absolut willkürlich (ähnlich auch Leach 1971: 234 ff.). Berreman (1971: 19) hält sie für schlichtweg falsch, weil

71 Vgl. bes. Marriot 1969: 1169–1175; Lévy 1970: 91–100; Leach 1971: 233–237; Tambiah 1972: 832–835; Couroucli 1974: 4–12 sowie die Diskussion über »Homo hierarchicus« im Band V der *Contributions to Indian Society* 1971: 1–81.

Status und Macht untrennbar zusammengehörten bzw. die zwei Seiten derselben Medaille seien. Die Trennung ist auf jeden Fall durch ethnographische Fakten widerlegbar und läßt historische Tatsachen außer Acht. Wenn Dumont Brahmanen und Kṣatriya als Paar zusammenfaßt, ist dies gerechtfertigt, weil sie gemeinsam die Oberschicht bilden; aber ihre Status-Macht-Opposition war, selbst wenn man dies als Idealbild der Varna herauslesen will, de facto nicht vorhanden. Die Verteilung von Status und Macht war keineswegs statisch, sie alternierte vielmehr zwischen beiden Gruppen und das in geographischer wie zeitlicher Hinsicht. Wie meine Ausführungen über das Mittelalter zeigen, bestand die landbesitzende Schicht zu einem Gutteil aus »Hochbrahmanen«, die auch heute noch auf Dorfebene die dominanten Familien stellen. Zumindest letzteres hätte Dumont aus Dorfstudien bekannt sein müssen. Aber auch die Hinzuziehung der Mahābhārata- und Rāmāyaṇa-Texte hätte Dumont, wie McKim Marriott (1969: 1170) vermerkt, zur Vorsicht veranlassen müssen, denn dort wird von Brahmanen-Königen und priesterlichen Kṣatriya erzählt. Seine diesbezüglichen Ergebnisse können also selbst für Indien nur mit Einschränkung als »idealtypisch« verstanden werden und keinesfalls als allgemeingültiges Unterscheidungsmerkmal für sozio-religiöse Systeme dienen.

Leach (1971: 234ff.) kritisiert Dumont hinsichtlich seines Hierarchiekonzepts, betont aber ebenfalls den Systemcharakter, wenn er das Kastensystem als eine spezifische Form struktureller Organisation auffaßt. In der Einleitung des von ihm herausgegebenen, vielzitierten und mehrfach wieder aufgelegten Werkes »Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan« (1960) sieht er, ganz im Durkheimschen Sinn, im Kastensystem ein »organisches System«, worin jede Kaste und Subkaste eine distinktive funktionale Rolle in einer arbeitsteiligen Ordnung erfüllt, die nahezu keine Konkurrenz kennt. Für wichtiger als die unbestrittene Hierarchie hält er, daß die Mitglieder der verschiedenen Kasten durch ein Netzwerk ökonomischer, politischer und ritueller Beziehungen verbunden sind, wobei jede Kaste im System ihre ausgeprägten Privilegien hat. Je genauer die Trennung zwischen den Kasten beachtet wird, desto geringer ist die Möglichkeit, gegeneinander zu konkurrieren, und desto stärker sind, aufgrund der wechselseitigen wirtschaftlichen Abhängigkeit, die gegenseitigen Beziehungen. Das Postulat der Interdependenz der Kasten stellt diese zwangsläufig in einen Gegensatz zu den Klassen. Leach zufolge stellen in Klassengesellschaften die besitzenden oberen Schichten eine Minderheit dar, die die Dienste der Unterprivilegierten ausbeuten kann, da letztere untereinander um die Gunst der Elite wetteifern müssen. In der Kastengesellschaft ist dies gerade umgekehrt. Dort sind bestimmte ökonomische Rechte an kleine, sozial niedrig stehende Gruppen gebunden. Die Mitglieder der zahlenmäßig umfangreichen dominanten Kasten müssen untereinander um die Dienste der Mitglieder niederer Kasten konkurrieren (Leach 1979: 1–10). Von Dumont trennt Leach die weitgehende Vernachlässigung des religiösen Bereichs. Es fehlen auch die das Kastensystem ausmachenden eschatologischen Vorstellungen, die den unteren Kasten die Hoffnung auf Wiedergeburt in einer höheren Kaste geben.

b) *Das Kastensystem als ein System institutionalisierter Ungleichheit*

Während Dumont (auf durchaus faszinierende Weise) Oppositionspaare, Einschließendes und Eingeschlossenes miteinander verflcht und damit ständig neue Denkmodelle den zuvor entworfenen beordnet, zwischen deren unterschiedlichen Ebenen er seinen Kritikern entschlüpft, versucht Berreman, um nur einen engagierten Vertreter der Gegenrichtung zu nennen, das Verständnis des Kastensystems mit möglichst eindeutigen Begriffsbestimmungen zu erlangen. Wo bei Dumont Sympathie mit der hierarchischen Ordnung mitschwingt, setzt sich Berreman, das Elend der niederen Kasten, der Unberührbaren und der Schwarzen in den Vereinigten Staaten vor Augen, für Alternativen ein (1981: 30). Für ihn gilt: »Social Stratification is a tragedy in itself and a source of tragedy compounded« (1981: 35).⁷²

In einem Artikel von 1967 stellt Berreman die These auf, die Funktion der Kastenorganisation und deren Einwirkung auf die Gesellschaft sei vor allem dreifacher Natur: 1) Die soziale und kulturelle Verschiedenheit zu verschärfen und zu perpetuieren; 2) die Verschiedenheit zu artikulieren und 3) die Privilegien durch Machtausübung zu schützen (Berreman 1967b: 352). Kulturellen Pluralismus verbunden mit einer Differenzierung sozialer Gruppen kennen wir nicht nur bei Kastengesellschaften. Typisch für Kastensysteme ist, daß die verschiedenen kulturell distinktiven Gruppen einerseits strikt voneinander getrennt bleiben, aber andererseits durch eine hierarchische Rangordnung unterschiedlicher Aufgaben und Privilegien assoziiert sind (Hierarchie wird im Gegensatz zu Dumont als soziale Kategorie aufgefaßt). Berreman spricht in diesem Zusammenhang von »erzwungener differenzierender Assoziation« (1967b: 351). Für die Individuen ist deren Mitgliedschaft zu einzelnen Gruppierungen durch Geburt bestimmt. Damit sind ebenfalls die maximalen Grenzen statusgleicher Interaktion festgelegt, während die Interaktionsmöglichkeiten der Gruppen untereinander durch eine dauerhafte Hierarchie geregelt sind (Berreman 1967a: 51).

Berreman faßt ähnlich wie Watson jede Kaste als eigenständige soziale und kulturelle Entität auf⁷³, doch sind die einzelnen Kasten »ökonomisch inkompetent« und dementsprechend in hohem Maße von wechselseitigen Beziehungen abhängig. Die Unterschiede zwischen den Kasten werden verstärkt durch den politischen Druck und durch ideologische Begründungen der dominanten Kaste, die ihrerseits Produkt der Separierung ist. Im Gegensatz zu vielen anderen pluralistischen Gesellschaften perpetuiert und erneuert sich das Kastensystem immer wieder selbst. In nicht-kastenmäßig organisierten Gesellschaften werden Individuen oder Gruppen versuchen, durch Anpassung oder Nacheifern die Privilegien

72 Ähnlich wie Berreman urteilen die Anthropologen K. Gough (bes. 1968/69, 1982), Mencher 1974 (Mencher zeigt die realen Machtverhältnisse auf, indem sie sich bemüht, das Kastensystem aus der Sicht der Unterprivilegierten zu analysieren) und Beidelman 1959 (zu Beidelman vgl. »Das Jaimani-System« in Kap. IV 1.4). Zu erwähnen sind hier auch die vornehmlich indischen Historiker, die in »*The Indian Historical Review*« veröffentlichen, besonders, da sie üblicherweise die historischen Ereignisse in Bezug zu den gegenwärtigen Verhältnissen setzen.

73 Watson 1963, u. a. S. 368, dort aber in dem Sinn einer verstärkten Interdependenz und Akkulturation *vorher* weitgehend autonomer Gruppen.

der Oberschicht zu erlangen. Bei Erfolg führt dies zwangsläufig zur Aufgabe der einstigen Identität, beeinflusst aber andererseits nicht selten die Oberschicht, die die Aufsteiger assimiliert hat. Beim Kastensystem ist dies in der Regel nicht der Fall. Aufsteigende, neu hinzukommende oder sich neu formierende Gruppen werden nicht in bereits vorhandene assimiliert. Stattdessen folgt eine Inkorporation *geschlossener* Gruppen in das Gesamtsystem. Eine neue Gruppe wird als separate Kaste oder Subkaste integriert, ohne daß ihre Aufgabenbereiche und Privilegien die der bereits vorhandenen Kaste tangieren. Die Kastenordnung kann folglich gesellschaftliche Entwicklungen ohne Systemveränderungen auffangen.⁷⁴

Stabilisierend wirkt sich aus, daß das System die kulturelle Artikulation der einzelnen Gruppen zuläßt und fördert. Die Eigenständigkeit sichert spezifische Privilegien samt der damit verbundenen Macht; am Systemerhalt besteht also ein vitales Interesse (nicht bei den Paria!). Da die Kastenmitglieder nach außen gleiche Interessen vertreten und alle Mitglieder innerhalb der Kaste prinzipiell gleich sind, bietet die Kaste Geborgenheit, einen Hafen der Gleichheit in einer Umgebung der Ungleichheit (Berreman 1967b: 357). Die Sorge um die eigenen Privilegien bewirkt eine Anerkennung des Systems und somit letztlich der Macht der dominanten Kasten. Derartige Bedingungen sind es, die Berreman zufolge das Kastensystem zusammenhalten und nicht, wie manche Forscher glauben, ein integrativer Mechanismus, der auf Konsens und gegenseitigem Respekt beruht.

Das Kastensystem mit seiner fortschreitenden Unterteilung in exklusive Zellen innerhalb einer Hierarchie steht im deutlichen Gegensatz zu jenen sozialen Systemen, die auf Assimilation ausgerichtet sind. An diese Überlegungen schließt Berreman die Unterscheidung von Kaste und Klasse an. Ihm zufolge ist der Unterschied zwischen beiden weniger ökonomisch als eine Angelegenheit des Bewußtseins. Der Kontrast liegt in der *verborgenen* Ungerechtigkeit der Klassengesellschaft und den nur allzu *offensichtlichen* Ungerechtigkeiten des Kastensystems. Für die Angehörigen einer Klasse – das sind Personen, die die gleiche ökonomische Position teilen – bleibt ihre Klassenzugehörigkeit und die Ursache hierfür weitgehend verborgen. Sie müssen erst aufgedeckt werden. Angehörige der unteren Klasse mögen es in unserer Gesellschaft als eigenen Fehler und eigenes Versagen empfinden, sozial niedrig zu stehen. Für den Hindu und besonders den Paria ist seine Lage dagegen evident. Aufgrund der Gruppenidentität sieht er die Fehler nicht in seiner eigenen Person, sondern in seiner Geburt und der Außenwelt (Berreman 1981: 12 ff., 29 f.).

Was bei Berreman besticht, sind die Klarheit und Transparenz der Analyse sowie die Eindeutigkeit seiner Definitionen. Diese für das heuristische Interesse zweifellos nutzbringende Eindeutigkeit geht aber zu Lasten einer Synopse. Berreman und die Vertreter der »sozialen Stratifikation« müssen sich den Vorwurf gefallen lassen, nur die empirisch faßbaren, schon fast meßbaren Seiten des Kastensystems innerhalb des sozialen Sektors zu betrachten, während sie die hiervon – selbst analytisch

74 Dies freilich nur bis zu einem gewissen Grad. Nach Berreman ist das Kastensystem mit seinen Integrationsunterteilungsmechanismen einer frühen staatlichen Organisation mit Agrikultur angepaßt, nicht aber einer schnell sich wandelnden städtischen Industriegesellschaft (1981: 26).

– kaum zu trennenden religiösen Aspekte vernachlässigen. Sie begehen damit, wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen, einen ähnlichen Fehler wie Dumont, der meinte, die Ökonomie nicht berücksichtigen zu müssen. Die Geschichte behandeln beide Richtungen stiefmütterlich. So kann es vorkommen, daß ausge-rechnet Berreman noch 1981 (S. 23f.) für die Kastenentstehung die konservative Überschichtungstheorie wiederbelebt, wenn er schreibt, daß vor etwa 3500 Jahren vorstaatlich organisierte ethnische Gruppen unter die Kontrolle der stratifizierten, staatlich organisierten Arier gerieten.

Der französische Anthropologe Claude Meillassoux – auf einige seiner Thesen wird im nächsten Abschnitt eingegangen – ist vor allem deswegen interessant, weil er zusätzlich zu dem ökonomischen und sozialpolitischen Ansatz, den die Sozial-anthropologen in den Vordergrund der Diskussion stellten, die historische Dimen-sion einbrachte und den Einfluß der Religion mitberücksichtigte. Historische Überlegungen zur Entwicklung der Kastenordnung sind zwar nicht neu – sie finden sich mehr oder weniger durchgängig in der einschlägigen Literatur –, gerieten aber aufgrund ihres häufig spekulativen Charakters, zweifellos abhängig vom jeweiligen Forschungsstand der Zeit, ab den 20er Jahren etwa bei den Sozialanthropologen in Mißkredit.

Meillassoux (1973) weist nun nachdrücklich auf die historischen Einflüsse hin, denen das Kastensystem unterworfen war, und analysiert die daraus resultierenden Veränderungen. Er gewinnt die Erkenntnis, daß die indische Kastenordnung niemals, weder im Laufe ihrer Entwicklung, noch in ihrer späteren beobachtbaren Ausprägung, ein System sozialer Harmonie war. Autoren, die derartige Auffassungen verträten, versuchten lediglich, die bestehende brahmanische Ideologie auf eine westlich-wissenschaftliche Ebene zu heben. Ein solcher Versuch könne aber, wie jede Erklärung einer Gesellschaft durch ihr eigenes Konzept, nur eine erste Annäherung sein. Tatsächlich verschleierte die Konzeption eines die Gesellschaft umfassenden Kastensystems die komplexe und heterogene Wirklichkeit der Kasten. Meillassoux' Meinung nach sind die bisherigen Erklärungsversuche, trotz einer Fülle von Untersuchungen, noch immer nicht über einen kategorisierenden und morphologischen, d. h. rein beschreibenden Ansatz hinausgekommen. Er erhebt deshalb den Vorwurf, die bisherige Forschung habe die formalisierte Hierarchie des Kastenwesens nicht analytisch durchdringen können und Begriffe wie Klassenbeziehungen, Klientelwesen und unorganische soziale Beziehungen miteinander vermischt. Um das Wesentliche zu erfassen, müsse von den realen ökonomischen Beziehungen und deren historischen Wurzeln ausgegangen werden.⁷⁵ Meillassoux arbeitet mit dieser Prämisse heraus, daß die eigentliche Grenze innerhalb des Systems zwischen den Śūdra-Kasten und den darüberliegenden Kasten verläuft (genauer, müßte man sagen, zwischen unteren Śūdra und allem, was höher rangiert). Gemessen hieran sind die Grenzen zwischen den einzelnen Kasten zweitrangig. So lassen sich z. B. für die oberen drei Varna, die etwa

75 Es ist in diesem Zusammenhang nochmals auf Gough hinzuweisen, die sich neben der Behandlung von Gegenwartsfragen bzw. Themen der jüngsten Vergangenheit unter einem sozioökonomischen Blickwinkel heutzutage auch um historische Analysemöglichkeiten bemüht. (Gough 1981, 1982).

»Ständen« entsprechen, vielfache historische Veränderungen aufzeigen, die der Auffassung einer strikten Trennung unter den oberen Kasten widersprechen. Betrachtet man hingegen die wesentliche Grenze, so unterscheiden sich die einzelnen Stände nur geringfügig von der Realität sozialer Klassen. Die Śūdra hatten nämlich nicht nur den oberen drei politisch dominanten Ständen zu dienen, letztere kontrollierten auch weitgehend den Besitz an anbaufähigem Boden und mithin die bedeutendste Quelle wirtschaftlicher Prosperität. Mit der Ausformung des Kastensystems erfolgte die Untergliederung der beiden Hauptklassen in zahlreiche Abteilungen, deren jeweilige Funktionen und Pflichten bei gleichzeitiger Kodifizierung der Privilegien festgelegt wurden. Die oft angeführte gegenseitige Abhängigkeit der einzelnen Kasten voneinander bestreitet Meillassoux zwar nicht grundsätzlich, doch stellt er fest, sie gelte nur für einige jener Kasten, zwischen denen sogenannte Jajmani-Beziehungen (s. S. 274 ff.) existierten.

Das Gewicht, das in Indien dem Grad der Reinheit beigelegt wird, läßt sich Meillassoux zufolge historisch erklären: Es gebe zahlreiche Belege dafür, daß ganze Sektionen von Angehörigen der oberen Varna abgestiegen und in Abhängigkeit von den unteren Schichten geraten sind. Zur Erhaltung der Statusprinzipien und zur Vorbeugung gegen weitere »Bastardisierung« setzten sich die Reinheitsvorstellungen durch – um größere soziale Verschiebungen zu vermeiden. Diese Entwicklung kodifizierte aber lediglich ein bereits vorher, aufgrund sozio-ökonomischer Bedingungen ausgebildetes Subordinationsverhältnis. Die Reinheitsvorstellungen formten, zusammen mit dem Glauben an die Wiedergeburt, unter dem Mantel einer göttlichen Harmonie, eine repressive Ideologie, die durch physische Machtmittel verstärkt, sich in einen regelrechten »religiösen Terrorismus« auswuchs. Bedingungen wie diese hielten die Betroffenen davon ab, sich ihrer sozialen Lage, d. h. in diesem Zusammenhang ihrer Klassenlage bewußt zu werden. Das Kastensystem selbst repräsentiert Meillassoux zufolge nichts anderes als die Verewigung unterschiedlicher Statusbeziehungen und der ihnen entsprechenden Ideologie *innerhalb* einer Klassengesellschaft sowie ihre Anpassung an die Veränderungen, die diese Klassengesellschaft aufgrund innerer Widersprüche und äußerer Einwirkungen erlebt.

Es ist bedauerlich, daß Meillassoux seinen Artikel, der einige neue und interessante Interpretationsmöglichkeiten aufzeigt, auf andere pointiert hinweist, ausgesprochen essayistisch gestaltet hat. Die historischen Belege beziehen sich entweder auf Sekundärliteratur oder bleiben überhaupt ohne Quellenangabe. Freilich hätte bei dem holistischen Anspruch eine fundierte Untersuchung den Umfang eines Zeitschriftenartikels überschreiten müssen. In dem gegebenen Rahmen ist es Meillassoux dennoch gelungen, dem harmonisch-statischen Bild von der indischen Gesellschaft zumindest die Möglichkeit der Existenz jener Dynamik entgegenzuhalten, die die formenden Kräfte der Geschichte auszeichnet.⁷⁶

76 Im vorangegangenen sind nur die wesentlichsten Forschungsansätze angeführt worden. Selbstverständlich wurden bes. in jüngerer Zeit noch weitere Erklärungsversuche unternommen. Beispielhaft seien nur zwei Gesichtspunkte herausgegriffen. Manche Autoren sehen in der Unterkaste die eigentliche und ausschlaggebende Institution. Dieser Gedanke klang schon bei Senart (1896) an, wurde von Ghurye

Es ist an dieser Stelle nochmals ausdrücklich auf Max Weber hinzuweisen, der besonders im zweiten Band seiner Religionssoziologie (1921) mit seinen Ausführungen über das indische Kastensystem die weitere einschlägige Forschung stimulierte. Auch die vorliegende Arbeit verdankt Webers Überlegungen zahlreiche Anregungen. Weber wird zwar in der Kastenforschung ausgiebig zitiert, dennoch sind die bei ihm angelegten Interpretationsmöglichkeiten bisher keineswegs erschöpfend genutzt worden. Sozialanthropologen der verschiedensten Richtungen lösen die soziologisch relevanten Aussagen Webers aus ihrem Kontext und unterschlagen seine Überlegungen zur religiösen Seite des Phänomens. So kann z. B. Leach (1979: 2 ff.) kritisieren, Weber verwende den Begriff Kaste in zweideutiger Weise, und behaupten, im Zentrum seiner Ansichten liege die Erklärung der Kaste als »closed status groups«.77 Auch die Vorstellung, Weber fasse Kasten lediglich als versteinerte Gilden auf, findet sich gelegentlich. Tatsächlich widmete sich Weber (wie oben erwähnt) ausführlich dem Verfall der indischen »Gilden«; aber dies war eben nur eine seiner Perspektiven. Ausgesprochen leichtfertig geht Dumont, der ja gerade die Kasten als Bestandteil indischer Religiosität begreift, mit Max Weber um. Er tut ihn als Soziologen ab und leugnet damit dessen Leistungen für die Religionswissenschaft. Zynisch nennt er Webers religionssoziologisches Werk einen »bildhaften Religionsvergleich«, »ein Wunder an soziologischer Einfühlungsgabe und Phantasie« (Dumont 1976: 47). Dann aber verfällt er in den gleichen Fehler wie Leach und legt Weber auf die Verfestigung der »Statusgruppe« (sic!) fest. Zusätzlich unterschiebt er ihm die Behauptung, »die Kaste entstünde aus einer Verbindung von Statusgruppe und ethnischer Gemeinschaft« (Dumont 1976: 290).78

Nun war es gerade Webers Verdienst, die Komplexität des Kastenphänomens aufzuzeigen, und zwar eine Komplexität sowohl im Bezug auf die beobachtbaren

(1932: 19) aufgegriffen und von Irawati Karvé (1961: u. a. S. 16, 19, 28 f.) neu akzentuiert. Für letztere Autorin sind die »Kasten« historisch eine Fusion verschiedener heute beobachtbarer Untergruppen, die Kaste selbst wird bei ihr zum »caste-cluster«.

Cove (1973) hält die Frage für müßig, ob die Schichtung im Kastensystem essentiell ökonomisch/politischer oder religiöser Natur sei. Er strebt ein mehrdimensionales Modell an, mit gleichwertiger Behandlung der verschiedenen Aspekte; denn »... we are dealing with a shared set of principles by which evaluations are made, and a common set of properties to which the principles are applied.« (ibid., S. 130). 77 Es sei vermerkt, daß Weber im Zusammenhang mit Kaste nur von »Stand«, nicht aber von »Statusgruppe« spricht.

Auf Kantowskys (1972: bes. 173 ff.) sozialwissenschaftliches Modell, das die Ausschließbarkeit des Kastensystems infrage stellt, soll hier (trotz wichtiger Erkenntnisse für Indien) nicht eingegangen werden, da es unsere Fragestellung nur am Rande berührt.

78 Liest man lediglich die von Dumont zitierte Seite in Webers »Wirtschaft u. Gesellschaft« (1976: 535 f./= 636 f./) könnte dieser Eindruck tatsächlich entstehen. An dieser Stelle geht es Weber aber überhaupt nicht um Kasten (die nur zum Vergleich herangezogen werden), sondern um »Klassen, Stände, Parteien«. Die ethnische Komponente bezieht sich besonders auf die sog. »Paria-Völker«, wobei er vornehmlich die europäischen Juden vor Augen hatte (ibid. Kap. VIII, § 6). Selbst wenn Dumont die von ihm etwas weiter unten (1976: 291 Anm. 6, S. 306) angegebene Stelle gemeint haben sollte, kann sie nicht als Beweis für die Verwandlung einer »Statusgruppe« in eine Kaste gelten. »Eine Kaste ist insofern ein geschlossener Stand, ...« (Weber 1921: 42). Hier wird lediglich auf Elemente hingewiesen, die sowohl für den geschlossenen Stand wie für die Kaste gelten.

rezenten Kasten wie auf deren historische Entwicklung. Bemerkenswert erscheint mir in diesem Zusammenhang, daß Weber an keiner Stelle eine Definition von Kaste präsentiert. Statt dessen geht er methodisch so vor, daß er seinen Gegenstand einkreist und zusätzlich versucht, ihn dem Kulturvergleich zugänglich zu machen. Die Einkreisung geschieht durch Ausschluß von Möglichkeiten. Kasten werden u. a. daraufhin analysiert, inwiefern sie Verbände, Berufsgruppen, Gilden, Stände, Rassen, Klassen oder Stämme repräsentieren. Die genannten Möglichkeiten werden schließlich gänzlich verworfen oder teilweise bzw. bedingt stehengelassen (Weber 1921: 31 ff., 122 ff.). Ferner untersucht er, wie weit sich Einzelelemente für den Kulturvergleich eignen, und hinterfragt damit zugleich, was deren typisch indische Ausprägung ist. So findet sich etwa die Vorstellung einer ehrenvollen oder schmachvollen Wiedergeburt auch bei Kulturen außerhalb Indiens. Für die indische Religion eigentümlich ist aber:

»1. die Durchführung des Gedankens, daß jede einzelne ethisch relevante Haltung unabwendbar ihre Wirkung auf das Schicksal des Täters übt, daß also keine Wirkung verloren gehen kann: die Lehre vom ›Karman‹; 2. die Verknüpfung mit dem sozialen Schicksal des Einzelnen innerhalb der gesellschaftlichen Organisation und dadurch mit der Kastenordnung« (Weber 1921: 118).

In jedem Fall muß Webers Kastenanalyse – was gerne übersehen wird – in Verbindung mit seinen Arbeiten und Vorstellungen über Religion gesehen werden.⁷⁹ Die einzelnen Religionen stellen für ihn »historische Individuen höchst komplexer Art« dar (Weber 1920: I,265). Vornehmlich beschäftigt ihn die Frage, wie sich diese komplexen religiösen Vorstellungen im Zusammenleben der Menschen niederschlagen. Er kristallisiert u. a. besonders den Diesseitscharakter der Religionen heraus (vornehmlich die Diesseitsbezogenheit der jeweiligen Heilsgüter) (z. B. Weber 1920: I, 20; 249). Dementsprechend steht die Religion nicht im Gegensatz zum alltäglichen Zweckhandeln. Folgerichtig wurden für ihn Untersuchungen über die gegenseitigen Beziehungen von Religion und Ökonomie (nicht die »ökonomischen Bedingungen«) maßgebend. Gemäß seiner Auffassung von der Vielfalt der sich gegenseitig beeinflussenden Faktoren zog er u. a. die politischen Aspekte (wie deren Umkehrung, die apolitische Weltabgeschiedenheit) in die Analyse mit ein. Kasten sind für Weber ein Beleg für seine These, daß mit der Religion ein Wertsystem ausgeformt wird, das im engen Konnex mit der sozialen Wirklichkeit steht und diese entscheidend formt, wie andererseits die Religion durchaus beeinflusst wird. D. h. die in der Religion erfolgte Verarbeitung der erfahrbaren Welt schlägt sich in der Gestaltung der praktischen Lebensführung nieder. Die Religion schafft nicht nur eine Ethik, sondern sie füllt diese zugleich mit einem Sinngehalt, der bestimmend auf das Handeln und auf die gesellschaftlichen Normen wirkt. Hierzu verhelfen die Interpreten des Religiösen mehr oder weniger bewußt; sie erschöpfen sich nämlich nicht in der Erklärung des Unerklärlichen, verfolgen sie doch meist konkrete Absichten, die religiösen Werte auch im Sozialverhalten durchzusetzen. In den Brahmanen erkennt er die intellektuellen Pragmatiker der Religion, die ihre Theorie zur »religiösen Domestikation der Untertanen«

79 Vgl. hierzu besonders Weber 1920: I,237–275 und 1925/1976: Teil II; Kap. V.

einsetzen: »... die Vermählung dieses Gedankenprodukts (die ›brahmanische Theodizee‹ als ›Produkt rational ethischen Denkens‹ H. A.) mit der realen sozialen Ordnung durch die Wiedergeburtserheißungen gab dieser Ordnung die unwiderstehliche Gewalt über das Denken und Hoffen der in sie eingebetteten Menschen« (Weber 1921: II,131).

Das Jajmani-System

Im vorausgegangen wurde das Beziehungssystem der Kasten in seiner Gesamtheit einer kritischen Untersuchung unterzogen; dabei erschien eine Betrachtung von außen, wenn auch unter Einbeziehung der brahmanischen Sicht, für die Analyse angebracht. Wenn wir dagegen vom beteiligten Individuum ausgehen, so finden in weiten Teilen Indiens die Beziehungen zwischen den Kasten ihren besonderen Ausdruck im sogenannten Jajmani-System, das die spezifischen wirtschaftlichen, sozialen und rituellen Rechte und Pflichten, die zwischen den Angehörigen verschiedener Kasten bestehen, regelt.

Das Hindi-Wort *jajmāni* ist ableitbar von Sanskrit *yaj-* »opfern«. Hiervon ist *yajamāna* das Partizip Präsens. Bereits in den Brahmanas kommt es in einer für uns interessanten Bedeutung als Nomen vor: *yajmāna-loka(m)* ist »ein Mann, der auf seine Kosten Opfer zu veranstalten in der Lage ist« (Aitareya Brāhmaṇa 3,46,7 nach Böhlingk und Roth IV: 1883, s. v.). Im engeren Sinn ist *yajamāna* der »Opferherr« (Rösel 1980: 206 f.). Später wird offensichtlich für *jajmāna* (und seine Synonyme) die allgemeinere Bedeutung »Patron, Gastgeber, reicher Mann« etc. üblich.⁸⁰ Davon abgeleitet wurde *jajmāni* als Begriff für das Verhältnis zwischen den beteiligten Personen gewählt.

Ähnlich wie im Fall der Varna liegen die Wurzeln eindeutig im rituellen Bereich, der auch heutzutage noch eine gewisse Bedeutung hat. Es waren nichtsdestoweniger die Brahmanen, die dem Jajmani-System seinen ökonomischen Charakter gaben, indem sie die Ritualsphäre als Vehikel benutzten, um sich selbst von der Produktionssphäre fern zu halten. Dieser Aspekt kam besonders zum Tragen, als die sicheren Einnahmequellen, deren sich die Brahmanen in den Städten der Großreiche in den Jahrhunderten um die Zeitenwende erfreuten, mit dem Niedergang der Städte versiegten (Nandi 1979/80: 65 ff., 71, 80 ff.). In jener Zeit wurde im Zusammenhang mit der Rein/Unrein-Dichotomie durch die Einführung neuer Zeremonien eine Ritus/Gegengabe-Reziprozität ausgebaut, die der sozialen Sicherheit der Brahmanen dienen sollte, ein Geschehen, das namentlich in den Puranas seinen literarischen Niederschlag fand (ibid., S. 92 ff.). Im Vordergrund standen die *dāna*-Rituale und die Vorstellung, durch sie religiösen Verdienst zu erlangen. Je aufwendiger die Rituale, die zur Anwendung kamen, desto mehr Unreinheit wurde von dem genommen, der sie anordnete.⁸¹ Die Verflechtung von

80 Synonyme: *jajmān*, *jijmān*, *ajmān* etc. (Wilson 1855: s. v. Yajamana).

81 Dies konnte selbst hin bis zum Kastenwechsel führen – ein Genuß, in den allerdings nur bereits sozial hochstehende und wohlhabende Personenkreise kamen, »unreine« Könige etwa, die Kṣātriya werden wollten (Nandi 1979/80: 99). »However, for the born-impure and the habitually sinful persons, the prime inducement was the promised physical and moral happiness and not a change of status« (ibid. 97).

Ritual und Geschenkverpflichtung kommt in der Mehrfachbedeutung von *dāna* treffend zum Ausdruck: es ist u. a. »Geben« im Sinne von »Opfer« (an die Götter) und von »Freigebigkeit« (den Menschen gegenüber) (Böthlingk 1861: III,585 ff.).

Vor dem Mittelalter stand offensichtlich nur die Oberschicht in einem dementsprechenden Austauschverhältnis. Während der »feudalen Kriege« und fortschreitenden wirtschaftlichen Veränderungen mußten sich die Brahmanen um neue Ressourcen bemühen. Dies gelang ihnen mit den erwähnten Landschenkungen sowie dadurch, daß sie im sozialen Bereich allmählich die gesamte Bevölkerung in das Ritual/Gegengabe-System einbezogen. Den Prozeß demonstriert eine Stelle aus *Brhannāradiya Purāṇa* (Kap. 13, V.48), die besagt, daß ein kleines Landstück, welches ein Armer einem Brahmanen schenkt, ebensoviel wert ist wie das Geschenk eines Dorfes von Seiten eines Reichen (Nandi 1979/80: 102). Nahrungsmittel, die die unterste Gabenkategorie bildeten, waren den Brahmanen gleichfalls willkommen (ibid., S. 101).

In der pauschalen Übertragung der Opferrituale auf die Dörfer wird, wie Rösel (1980: 207 f.) ausführt, das Dorf und schließlich das ganze Regionalreich zu einem großen Opferplatz und »die indische Agrargesellschaft ... zum Ritual«. Durch seine »ritualistische Benennung« wird das Ordnungsmuster von Macht und Ohnmacht (Landbesitz und Landlosigkeit) legitimiert. Der Jajman(a), der Landbesitzer, ist Opferherr der nicht-landbesitzenden Dorfbewohner, der einfachen Brahmanen, der Dorfhandwerker etc. Für ihre Dienste verteilt er Speisen und Naturalien und gegebenenfalls Rechte auf Landnutzung.

Zur Durchsetzung des Systems waren die im Mittelalter entstehenden Brahmanendörfer und Tempelgemeinden bestens geeignet. Bis zum Beginn der Kolonialzeit hatte es in weiten Teilen des ländlichen Indiens alle Bevölkerungsschichten erfaßt.⁸²

In seiner rezenten Ausprägung kann das Jajmani-System kurz wie folgt definiert werden: Es ist ein reziprokes Distributionssystem, in dem der Jajman innerhalb eines vorgegebenen Rahmens der Beauftragende ist, der bestimmte Leistungen von seinem Kamin erhält.⁸³ Die Art der Leistung richtet sich nach der jeweiligen Kastenzugehörigkeit der Partner. Zwischen den beteiligten Gruppen (meist Familien) besteht eine dauerhafte und erbliche Bindung. Die gegenseitigen Leistungen sind üblicherweise für einen Jahreszyklus festgelegt und erfolgen in Naturalien bzw. in Dienstleistungen (es gibt keine unmittelbare Bezahlung). Eine Person kann je nach Stellung im örtlichen Kastensystem unter Umständen sowohl Jajman als auch Kamin sein. (Es mag etwa ein Töpfer der Kamin eines Landbesitzers sein, während er Jajman einem Wäscher gegenüber ist.)⁸⁴

82 Im Tamil bedeutet *yajamán* »a village which is the property of a single individual« (Wilson 1855: s. v. *Yajamán*).

83 Neben *kamin* existieren noch zahlreiche andere Ausdrücke für diese Art von Dienstleistenden. Kamin wurde in Anlehnung an Beidelmans bereits klassische Arbeit von 1959 gewählt (s. besonders S. 6f.).

84 Das europäische Klientelverhältnis kommt dem Jajmani-System am nächsten, doch sind in Indien die Beziehungen noch vielseitiger.

Diese Kurzdefinition ist später noch zu differenzieren. Zunächst seien noch einige Bemerkungen zu den Berufsgruppen eingefügt. Aus der einschlägigen Literatur ist der Eindruck zu gewinnen, in frühkolonialer und jüngerer Zeit seien es besonders Handwerker und Dienstleistende, die im Jajmani-System die tragende Rolle spielten. Ganz allgemein galt ja die auffällige Berufsgebundenheit als das wesentliche Merkmal einer Kastengesellschaft. Wo noch außer in Indien finden wir Ethnien, bei denen die Arbeitsteilung derart stringent an klar definierte Bevölkerungsteile gebunden ist! Folglich wird das indische Beispiel gerne als charakteristisch hingestellt, an dem sich andere messen ließen. Bei allen Versuchen, das Kastensystem zu definieren, wurde bezeichnenderweise der Arbeitsteilung ein prominenter Platz eingeräumt; dies hat zwar eine gewisse Berechtigung, da zweifellos die Entfaltung der Arbeitsteilung in Wechselwirkung mit der allgemeinen historischen Entwicklung stand, doch wurde deren enge Verknüpfung mit dem Kastensystem überbewertet. Differenzierte Arbeitsteilung kennen wir in Indien lange, bevor sich ein Kastensystem nachweisen läßt. Es sei nur an die Indus-Kultur erinnert. Auch die Veden nennen eine Reihe ausgeprägter Berufe (vgl. Choudhary 1968: 106f.). Im späteren Digha Nikaya werden allein 28 Berufe aufgeführt (Sharma 1974 b: 101). (Auf der anderen Seite ist die große Zahl der abhängig in der Landwirtschaft tätigen Personen nicht oder kaum spezialisiert, aber auf verschiedene Kasten verteilt). Die Untergliederung der Produktion in verschiedene Sparten hat nicht auf irgendeiner »Entwicklungsstufe« das Kastensystem bedingt, genauso wenig wie die Notwendigkeit zur Verfeinerung der Arbeitsteilung hierfür verantwortlich zu machen ist. Was hingegen unter den Bedingungen der aufkommenden Staatswesen notwendig war, war die Verfügbarkeit über unterschiedlich spezialisierte Arbeitskräfte. Hieraus resultierte die Politisierung der Arbeitsteilung. Wenn also das indische Kastensystem auch die Organisation der Arbeitsteilung in sich birgt, *so ist weder das Kastensystem allein durch die Arbeitsteilung bedingt, noch ist die Arbeitsteilung unmittelbares Ergebnis der Kastenbildung*. Das indische Kastensystem ist vielmehr in erster Linie *Instrument der Zuweisung sozialer Rollen innerhalb einer rituell verfestigten Hierarchie*.

Es war die bewußte *Nichtteilnahme der Brahmanen und Kśatriya an der Produktion*, die sie als reine Priester bzw. edle Krieger und Herrscher erscheinen ließ.⁸⁵ Zunehmende Distanzierung von der Handarbeit bis hin zu ihrer Verachtung bescherten der übrigen Bevölkerung ein Rangsystem aufgrund von manuellen Tätigkeiten.

Die gesellschaftliche Arbeitsteilung – während der Großreiche auf einem vorläufigen Höhepunkt angelangt – wurde im Kastensystem in einer Weise hierarchisiert,

85 Artikuliert finden sich derartige Vorstellungen in der erwähnten Karma-Lehre. Besonders in der Bhagavadgītā (XVII: 40ff.) wird die Trennung der beiden oberen Varna von den beiden unteren auf spitzfindige Weise gelöst. Für die Brahmanen und Kśatriya wird ethisch relevantes Handeln wie Selbstbeherrschung, Weisheit, Standhaftigkeit etc. gefordert. Da nun die niederen Varna qua Geburt überhaupt nicht zu solch edlem Verhalten fähig sind, werden ihnen, damit auch sie richtig handeln können, Beschäftigungen mit Erwerbsfunktion zugewiesen. Dies ist der Ort, wo sie ihrer Daseinsstufe gemäß »gute Werke« unter Beweis stellen können (vgl. auch Halbfuß 1975: 285ff.).

die sich zur Manipulation einer vorwiegend ländlichen Bevölkerung eignete. Das Jajmani-System konnte dabei örtlich als unmittelbares Instrument dienen. Dabei gab es durchaus Zeiten, in denen andere Maßstäbe ihre Gültigkeit hatten. Buddhistische Texte beschreiben den Bodhisattva als Schmiedesohn, der das Handwerk lernte (Pal 1978: 106, zit. Jataka Nr. 387). Andere Stellen berichten von Prinzen, die handwerkliche Ausbildung erhielten und zu Zeiten als Handwerker arbeiteten (ebd. 108; bes. Textstellen aus dem Jataka). Gelegentlich spricht auch aus den hinduistischen Texten eine gewisse Achtung vor den Handwerkern. Das Ramayana schildert die Teilnahme von Kaufleuten und Handwerkern (Schmuckherstellern, Töpfern, Zimmerleuten, Goldschmieden etc.) an einer Prozession, was deren rituell und gesellschaftlich anerkannte Stellung zeigt (ebd.: 110, zit. Rāmāyaṇa 83. sarga). Wenn es aber in der Manusmṛti (V, 129) heißt: »Die Hand des Handwerkers ist immer rein«, so dürfte es sich nach dem Geist, der dieses Werk beherrscht, eher um eine allegorische Wendung handeln. Galten einstmals die »achtzehn« Berufsgruppen, wenn auch nicht als gleich, so doch allesamt als respektabel, kam es später zu einer Trennung in reine und unreine Kasten (vgl. auch S. 247, 253 f.). Interessanterweise werden in den meisten Gebieten Indiens die produzierenden Handwerker wie Weber, Töpfer, Eisen- und Goldschmiede, verschiedene Sparten von Holzhandwerkern und Buntmetallhandwerker als rein angesehen (Pal 1978: 115 ff.). Sie erfreuen sich auch im rezenten Jajmani-System – bei starken örtlichen Unterschieden⁸⁶ – häufig einer gewissen positiven Sonderstellung. Erweitert man diese Gruppe um die ihnen rituell in etwa gleichgestellten Händler wie Betel-, Parfüm-, Ölverkäufer etc., so deckt sie sich mit jenen Kreisen, die einst zu Beginn des Mittelalters städtisches Gewerbe und städtischen Handel bestimmten.

Es ist noch darauf hinzuweisen, daß die relativ weit gefaßten Berufsgrenzen, die kennzeichnend für das sonst betont starre Kastensystem sind, durchaus als im Einklang mit dem System begriffen werden können. Das Kastensystem ist eben in erster Linie kein Mittel, um notwendiger gesellschaftlicher Arbeitsteilung gerecht zu werden. Es bietet vielmehr die Möglichkeit, einzelne Berufsgruppen – je nach historischer bzw. politischer Notwendigkeit – unterschiedlichen soziorituellen Kategorien (Kasten) zuzuordnen. Die zahlreichen Lokalstudien beweisen, daß dies keineswegs nur für die neu inkorporierten Ethnien zutrifft. Dem widerspricht nicht, daß die Kaste im allgemeinen, zumindest auf regionaler Ebene, Tätigkeitsbereiche absteckt.

Können einerseits unterschiedliche Berufsgruppen verschiedenen Kasten zugeordnet sein, so gilt für eine Vielzahl von Kasten, daß die Zugehörigkeit zu ihnen den *potentiellen* Beruf festlegt, d. h. der Beruf kann, muß aber nicht ausgeübt werden. Ein Brahmane muß nicht Priester sein, er ist es aber potentiell qua Geburt, und es ist unmöglich, daß ein Anderskastiger seine priesterlichen Funktionen

86 Um nur ein Beispiel herauszugreifen: In Westbengalen werden die Weber den oberen neun Śūdra-Kasten zugeordnet, während die Weber von Bihar, weil sie angeblich gerne starke Alkoholika trinken, unrein sind (Pal 1978: 117).

übernimmt.⁸⁷ Ähnliches gilt auch für eine Reihe von Handwerkern wie etwa Zimmerleute, Goldschmiede, Schmiede etc., insbesondere dann, wenn sie den oberen Śūdras zugerechnet werden.⁸⁸

Es sei noch angemerkt, daß die in der Kasten- wie Jajmani-Literatur so hervorgehobenen Handwerker und Dienstleistungsberufe maximal 10% der Bevölkerung ausmachen (Mencher 1974: 471 hält gebietsweise maximal 10–15% für möglich). Üblicherweise sind es weit weniger.

An dieser Stelle komme ich – wie angekündigt – noch einmal auf das Jajmani-System zurück, das im ländlichen Indien die vielfältigen Beziehungen zwischen Kasten bzw. Subkasten regelt(e). Auf lokaler, meist dörflicher Ebene ausgebildet beruht das System auf den beiden Konstituenten Jajman und Kamin, die grundsätzlich verschiedenen Kasten angehören, was ihr Verhältnis zueinander in die geltenden hierarchischen Rang- und Reinheitsvorstellungen einbettet. Faktisch ist dabei die sozio-ökonomische Position der Beteiligten von vorrangiger Bedeutung. So ist das System zwar reziprok, aber keineswegs auf Gleichheit aufgebaut (Wiser 1979: 190; Beidelman 1959: 12; vgl. Dumont 1976: Kap. 4.2f.)⁸⁹ – vielfach handelte es sich, vor allem wenn »Outcastes« als Kamin fungierten, um ein blankes Ausbeutungsverhältnis (Beidelman 1959: 28 ff.), in dem der Status des Kamin sich nur noch graduell von dem eines Sklaven unterscheidet. Hier ist dann auch keine klare Grenze mehr zu ziehen zu der bis in die Kolonialzeit reichenden Praxis der Zwangsarbeit (*begar*), wie sie z. B. reiche Landbesitzer, denen ein ganzes Dorf gehörte, von bestimmten niederen Kasten verlangen konnten (vgl. Beidelman 1959: 9; Mencher 1974: 473).⁹⁰

87 Dies gilt im wesentlichen für die »Hochbrahmanen«. Zahlreiche Riten können sowohl von niederen Brahmanen als auch von Kṣatriya durchgeführt werden. Für die den Brahmanen erlaubten Tätigkeiten vgl. u. a. Nandi 1979/80: 89 ff.

88 Handwerker und Dienstleistende kann man (für die vorkoloniale Zeit) in fünf Hauptkategorien einteilen, innerhalb derer verschiedene Berufe (Weber, Töpfer, etc.) vertreten sein können:

1. Dorfhandwerker und -dienstleistende, im festen Arbeitsverhältnis
 - 1.1 gegenüber Einzelpersonen bzw. -familien,
 - 1.2 gegenüber dem Dorf (Bewässerungsaufsicht, Straßenreinigung etc.)
2. Städtische Handwerker und Dienstleistende
 - 2.1 Räumlich und zeitlich unterschiedlich intensiv in Gilden organisiert (vgl. Kap. IV 1.3, Gilden),
 - 2.11 innerhalb von Städten (gegebenenfalls in eigenen Quartieren),
 - 2.12 in gesonderten Handwerkerdörfern.
 - 2.2 Handwerker, die gegen Lohn oder für den Markt (»Bazar«) arbeiten (zeitweise an Gilden gebunden)
3. Handwerker an Fürsten- oder Königshöfen im festen Abhängigkeitsverhältnis
4. Tempelhandwerker und -Dienstleistende (auch in Klöstern)
5. »Stammes«-Handwerker
 - 5.1 arbeiten für den Eigenbedarf der Gruppe,
 - 5.2 arbeiten vorwiegend für den externen Markt.

89 Gleicher Austausch besteht bis zu einem gewissen Grad zwischen den verschiedenen Kamin-Kasten eines Jajman (Gould 1958: 433–434; vgl. Kolenda 1963: 21).

90 Daran anzuschließen ist die auf Schuldknechtschaft gegründete Arbeitsverpflichtung (*bonded labour*), die häufig den Charakter von Sklaverei annahm und bis heute eines der größten sozialen Probleme Indiens geblieben ist (vgl. den National Survey on the Incidence of Bonded Labour, Marla 1981). Nach dem Bonded Labour System (Abolition) Act von 1976 gilt auch die Arbeits- oder Dienstverpflichtung aufgrund bloßer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kaste oder Gemeinschaft als

Wesentlich ist die Feststellung, daß es sich bei den Beziehungen zwischen Jajman und Kamin um Beziehungen zwischen Gruppen handelt, in der Regel Familien, deren Verhältnis zueinander traditionell festgelegt ist (Beidelman 1959: 6; Kolenda 1963: 11; Gould 1958: 432; Harper 1959: 763), und daß diese Beziehungen meistens vielfacher Art sind: ein Kamin hat mehrere Jajman und umgekehrt (vgl. Kolenda 1963: 21). Diese realen Beziehungen zwischen Familien werden auf Verwandtschafts-(Lineage)-Ebene weitervererbt und auf Kastenebene behauptet und durchgesetzt (Harper 1959: 763).⁹¹

Das Jajman-Kamin-Verhältnis existiert die ganze Zeit über, wird aber je nach Tätigkeit und Rolle des Kamin unterschiedlich aktualisiert: so wird ein Kamin seine rituellen Funktionen nur bei konkreten Anlässen wie Familienfesten oder religiösen Feiertagen ausüben, während er als Landarbeiter das ganze Jahr über beschäftigt ist. Zweifellos steht der ökonomische Aspekt im Vordergrund, kann das Jajmani-System doch als Distributionsnetz von Produkten und Dienstleistungen verstanden werden, auf dessen Grundlage das indische Dorf zu einer weitgehend autarken Gemeinschaft wurde (Wiser 1979 (orig. 1936): 16; Harper 1959: 763). Daß diese Autarkie allerdings wohl nie vollständig zu erreichen war, betont Bêteille (1965: 136f.) – das Bild der völlig autarken indischen Dorfgemeinschaft verdankt sich zu einem Gutteil sicherlich der idealisierten Rekonstruktion.⁹²

Der wirtschaftliche Aspekt des Systems ist nicht zu trennen von der Dichotomie zwischen landbesitzenden und landlosen Kasten, einer Dichotomie, die in großem Maße mit der Kastenzugehörigkeit von Jajman (Landbesitzer) und Kamin (Landlose) zusammenfällt (Beidelman 1959: 6, 31; Gould 1958: 429). Solche Evidenz widerspricht der Rollenzuteilung, wie sie Wiser 1936 vornahm: Er beschreibt ein Modell, wonach – kurz gesagt – jede Kaste einmal die Jajman-, ein andermal die Kamin-Position einnimmt (Wiser 1979: 10). Wie spätere Untersuchungen gezeigt haben, trifft das realiter nicht zu. Sein Material (ibid: 148–149) selbst läßt seine Schlußfolgerungen als Abstraktion erscheinen, da er von wichtigen Gegebenheiten absieht: die höheren Kasten haben es nicht nötig, niederrangigen Dienste zu erweisen (vgl. Beidelman 1959: 5, 8, 15–18), und er macht in seinem Modell keinen

«bonded labour» (Marla 1981: 6). Hier sind also auch Überschneidungen mit dem Jajmani-System gegeben, insbesondere in Fällen, wo niedere Kasten und Outcastes involviert sind.

⁹¹ Letzteres geht u. a. daraus hervor, daß Kamin-Familien, die sich aus ihrer Beziehung zu einem Jajman lösen wollen, dazu die Solidarität ihrer Kaste brauchen (Harper 1959: 763; vgl. Beidelman 1959: 43ff.).

⁹² Das Jajmani-System war z. Zt. der ersten Untersuchungen (*village studies*) längst in einem starken Wandel begriffen. Das zeigt sich etwa daran, daß die Weber, die in einer arbeitsteiligen Gesellschaft einen der primären Berufe ausüben, fast nirgends unter den als Kamin auftretenden Handwerks- und Dienstleistungskasten erscheinen – es gab sie an den untersuchten Lokalitäten gar nicht mehr. Dies allein, möchte man meinen, wäre Grund genug gewesen, um das Bild vom autarken indischen Dorf anzuzweifeln.

Es stellt sich aber in diesem Zusammenhang noch eine andere, grundsätzliche Frage, der bislang zu wenig nachgegangen worden ist: ob das Jajmani-System die vielen Widersprüchlichkeiten, die in den wissenschaftlichen Abhandlungen darüber zu finden sind, nicht einem immanenten normativen Anspruch verdankt, der von Anfang an nur bedingt mit den realen Verhältnissen zu vereinbaren war.

Unterschied hinsichtlich der Art der Dienstleistungen und der sozio-ökonomischen Rolle der beteiligten Kasten.⁹³

Die landbesitzenden Kasten erhalten von einer Anzahl niederer Kasten Dienste und Produkte, für die sie »zahlen«. Diese festen Entlohnungen, früher auf der Grundlage eines wertbeständigen Tauschmittels, nämlich Getreide, sind ein Kernpunkt in den Jajman-Kamin-Beziehungen (Gould 1958: 431–436). Wisser zufolge liegt seine Bedeutung aber weniger in der direkten Bezahlung (mit Naturalien oder Geld), als in den eingeschlossenen Zugeständnissen und Überlassungen des Jajman an den Kamin: etwa freiem Wohnsitz, Versorgung mit Essen (das die Kamin selbst produziert haben), Kleidung, Viehfutter, Brennholz, Dung, Krediten, Gelegenheit zu zusätzlicher Arbeit, Nutzungsrechten über Werkzeuge, Zugtiere, Rohstoffe u. ä. m. (Wisser 1979: 10–11; Beidelman 1959: 41; vgl. Harper 1959: 763), deren Wert ausreicht, um die Kamin »bei der Stange zu halten«. Der Einfluß des Jajman auf den Kamin wächst, wenn sich die Zweierbeziehungen zwischen ihnen multiplizieren, wenn zum Verhältnis Dienstleistung/Entlohnung etwa ein Verhältnis Landbesitzer/Pächter oder Gläubiger/Schuldner oder religiöser Lehrer/Schüler hinzutritt (Kolenda 1963: 23).

Ein nicht zu übersehender Teil der Verpflichtungen, die die Kamin haben, betrifft Vorstellungen hinsichtlich ritueller Verunreinigung. Die Fernhaltung der höheren Kasten von der unmittelbaren Produktion ist durch die Rein/Unrein-Dichotomie ideologisch abgesichert. Die niederen Kasten, aufgrund ihrer spezifischen Tätigkeiten bereits per se stark verunreinigt, ermöglichen den höheren Kasten den Zustand einer weitgehenden rituellen Reinheit, da sie alle verunreinigenden, nichtsdestoweniger wirtschaftlich oder rituell notwendigen Handlungen übernehmen (Kolenda 1963: 16–17; Beidelman 1959: 21f.; vgl. Gould 1967, der den Reinheitsaspekt m. E. aber »strukturalistisch« überzeichnet). In der Verfügbarkeit über billige Arbeitskräfte und in dieser Absorption der Verunreinigung durch die Kamin liegen die hauptsächlichen Gründe für die Jajman, das System zu erhalten, während für die Kamin die Sicherung des Lebensunterhaltes die wesentliche Motivation ist (Beidelman 1959: 76–77; vgl. Kolenda 1963: 16–17).

Von konkreter Bedeutung für die Stabilität des Systems ist auch eine Reihe weiterer Faktoren, die fast ausnahmslos ideologisch besetzt sind. Hier ist vor allem die pseudo-verwandtschaftliche Einbindung des Jajman-Kamin-Verhältnisses zu nennen, d. h. die Projektion verwandtschaftlicher Termini – »Vater«/»Sohn« – auf die Jajman-Kamin-Beziehung.⁹⁴ Es dürfte immer ein Problem gewesen sein, den

93 Auf der theoretischen Ebene seines Modells hat Wisser Recht, wenn er die priesterlichen Verpflichtungen der Brahmanen rangniederen Kasten gegenüber als Kamin-Dienste inkorporiert; da es sich bei seiner Arbeit um eine Dorfstudie handelt, die Verhältnisse, die er beschreibt, spezifische nicht verallgemeinerbare Verhältnisse sind und er kein Vergleichsmaterial heranzieht, muß er notgedrungen vernachlässigen, daß diese Priester-Brahmanen unter den Brahmanen selbst eine niedere Position einnehmen und, was ihre wirtschaftliche Lage betrifft, den Landbesitzer-Brahmanen keineswegs gleichgestellt werden dürfen.

94 Während Gould (1958: 429–431) darin eine Lösung des Dilemmas zwischen zentripetalen (Beziehungen Kaste/Lineage-Familie) und zentrifugalen Kräften und Prinzipien (Beziehungen Kaste/Dorf) sieht, vermerkt Beidelman (1959: 29) den paternalistischen Charakter des Systems. Betrachtet man die filiale Ehrerbietung, die im traditionellen Indien der Sohn dem Vater entgegenzubringen hat, so kann

Bedarf an Dienstleistungen und Produkten auf Jajman-Seite und seine Deckung durch die Kamin ausgeglichen zu gestalten.⁹⁵ Ungeachtet dessen war die Masse der Kamin, d. h. die land- und besitzlosen Landarbeiter, wohl zu allen Zeiten benachteiligt, da ihre Abhängigkeit an die Notwendigkeit der Subsistenzerhaltung gebunden war (vgl. Mencher 1974: 471, 473).⁹⁶ Ihr niederer Status – am unteren Rand der Kastenhierarchie oder außerhalb – und ihr wenig differenzierter Tätigkeitsbereich setzte sie selbst noch von den Handwerker- und Dienstleistungskasten entschieden ab, deren spezifische Art der Beschäftigung ihnen zumindest eine Art Monopol (wenn auch eingeschränkt) verschaffte, das sie zu ihren Gunsten verwenden konnten. Nach Beidelman mußten allerdings drei Voraussetzungen erfüllt sein, damit aus diesem Vorteil ökonomische Sicherheit wurde: 1) Produkt und/oder Dienstleistung müßten für die Jajmani-Kaste unentbehrlich sein. Diese Unentbehrlichkeit variiert nach Zeit und Ort beträchtlich (Zimmerleute, Schmiede und Barbieri scheinen die am wenigsten entbehrlichen Berufe zu sein; vgl. Kolenda 1963: 25; Rowe 1963: 43). 2) Die Kamin-Kaste dürfe zahlenmäßig nicht so groß sein, daß einem Jajman mehr Personen zur Auswahl stünden als er benötigt. 3) Die Angehörigen der Kamin-Kaste dürften untereinander nicht konkurrieren. Kastendisziplin und -solidarität seien notwendig. Aber wie Kolenda sagt: »To all these questions, we must answer that in some places monopolies are respected, jajman-kamin relationship are of long duration, caste panchayats are effective, and castes are cohesive. In other places, none of these features of a 'traditional' jajmani system can be said to be entirely true« (Kolenda 1963: 27).

Claude Meillassoux (1973) brachte hinsichtlich des Beziehungsgeflechts von Jajmani-System und Kastenordnung neue Aspekte in die Diskussion ein. Indem er einen konsequent ökonomischen Ansatz unter historischem Blickwinkel verfolgt, gelangt er zwangsläufig zur Frage der Klassenbildung innerhalb des Kastensy-

man Beidelman nur recht geben, der in der verwandtschaftlichen Anrede »Vater« und der damit verbundenen Haltung ein weiteres Zeichen für die Unterordnung der Kamin den Jajman gegenüber sieht (Beidelman 1959: 29; Kolenda 1963: 15, 17), ein »Mäntelchen«, das über die realen Beziehungen gehängt wird. Daß darin eine »Lösung des Dilemmas«, wovon Gould spricht, enthalten ist, ist nicht falsch, aber es ist eine Lösung zugunsten der Jajman.

Dieser paternal-familiäre Überbau ist natürlich ein Kennzeichen vieler Klientensysteme und erinnert auch an den Feudalismus. Im nordindischen Swat ist das Netzwerk aus einem Jajman und seinen verschiedenen Kamin tatsächlich so etwas wie eine soziale und eine Produktionseinheit, ähnlich dem mittelalterlichen europäischen Herrenhaus (Barth 1979: 120).

95 Bevölkerungszuwachs z. B. führt einerseits dazu, daß es zu viele Kamin gibt, die um ihre Rechte konkurrieren müssen, andererseits aber auch dazu, daß bei zu vielen Jajman der Landbesitz zerstückelt wird; die wirtschaftliche und soziale Position der Söhne und Enkel kann in einem solchen Fall so weit absinken, daß letztere sich keinen Kamin mehr leisten können (Beidelman 1959: 51–53; 77–78).

96 Ausgeschlossen vom Bodenbesitz und infolge ihrer praktisch rechtlosen Stellung waren sie völlig in der Hand der dominierenden Gruppe des Dorfes (Selbst das Arbeitsverhältnis war bei solchen Landarbeitern oft nicht erblich; vgl. Heidrich 1963: 256). Die extreme Abhängigkeit von Landarbeiter-Kamin zeigt sich etwa darin, daß sie bei allen Parteistreitigkeiten und Auseinandersetzungen, die ihr Jajman führt, ihn zu unterstützen haben, was zu der Situation führen kann, daß im äußersten Fall Jajman und Kamin, brahmanischer Landbesitzer und landloser Outcaste, gemeinsam gegen ein Dorf stehen. Diese »Verbundenheit« erinnert an die Mobilisierung von Subproletariat und Arbeitslosen durch die Oberschichten in den europäischen Klassenkämpfen.

stems. Das bedeutet aber nicht, daß er simplifiziert und die Kastenordnung etwa lapidar in Klassenverhältnisse umdeutete. Im Gegenteil: er begnügt sich nicht mit einer Sezierung der Oberfläche. Er gräbt tiefer, bricht mit seiner Untersuchung die formale stufenförmige und als kontinuierlich verstandene Hierarchie der Kastenordnung auf und findet unter ihrer ideologischen Kruste eine andere, dreiteilige Grundstruktur: 1) die dominante Gruppe der Landbesitzer, 2) die Gruppe der Erzeuger der landwirtschaftlichen, d. h. der in einer nichtindustriellen Gesellschaft wichtigsten Produkte und 3) die Gruppe der Handwerker und Dienstleistungsberufe. Diese drei Gruppen stellen sich letztlich als herrschende Klasse, arbeitende Klasse und als Klientelschicht dar. Wesentlich für Meillassoux' Arbeit ist eine Einschätzung des Jajmani-Systems und des Klientels, in dem er entgegen Beidelman keine ausgebeutete Gruppe sieht. Der Patron mag von dem Klientelverhältnis materiellen Nutzen haben, aber da er keinen weiteren ökonomischen Gewinn aus den erbrachten Leistungen zieht (z. B. durch Weiterverkauf) und weil die Klienten im vollen Besitz ihrer Arbeitsmittel sind, könne man nicht von einem Ausbeutungsverhältnis sprechen. Klientelgruppen profitieren vielmehr durch die Vermittlung des Patrons von der Ausbeutung der unteren Klassen. Hier ist jedoch eine kritische Anmerkung angebracht. Meillassoux' polarisierende Darstellung, derzufolge nur Handwerker und spezifische Dienstleistungsberufe ein Klientelverhältnis mit einem Jajman (aus einer oberen Kaste) eingehen, kann so nicht aufrecht erhalten werden. Was an seiner Interpretation jedoch richtig und wesentlich ist, ist die Erkenntnis, daß die Handwerker- und Dienstleistungskamin – im Gegensatz zu den Landarbeitern – in der Regel im Besitz der Arbeitsmittel sind, daß sie nicht ausschließlich ihre Arbeitskraft verkaufen müssen, sondern Produkte und Dienste anbieten können und daß ihre Eingliederung in das System, da auf einer höheren Ebene angesiedelt, mehr oder weniger auch zu Kosten der Landarbeiter geht, die für sie mitproduzieren: jene Agrarprodukte nämlich, die der Jajman seinen Handwerker-Kamin als Entgelt für ihre Fertigungen überläßt. Was also auf der untersten Ebene häufig zu einem Ausbeutungsverhältnis geworden ist, erweist sich für die Berufskasten als eine in wesentlichen Zügen eigenständigere Beziehung von ganz anderer Qualität.

Grundlegend an Meillassoux' Analyse ist demnach, daß es solche qualitativen Unterschiede sind, die ihn eine dreiteilige Struktur, die Klassen- unterhalb der Kastenordnung, erkennen lassen. Das macht auch den Vergleich mit anderen, außerindischen Gesellschaften möglich.

1.5 Überleitung zum Kulturvergleich: rituelle Reinheit

Bei der Behandlung des indischen Kastensystems ist bereits des öfteren von ritueller Reinheit und Befleckung die Rede gewesen. Diese Vorstellungen, zu denen auch solche über Unberührbarkeit gehören, sollen nun am Schluß des Indienkapitels zusammenfassend und ergänzend untersucht werden, insbesondere im Hinblick auf eine Überleitung nach Afrika, wo der »Reinheit« innerhalb religiöser Systeme ebenfalls eine große Bedeutung zukommt. In einem späteren

Abschnitt ist zu überprüfen, inwieweit sie mit jenen Indiens korrespondieren bzw. vergleichbar sind. Ausgehend von einer Betrachtung der Unberührbaren in Indien ist auf die weiterreichende Problematik des Auftretens von »Paria«-Gruppen einzugehen, da ja gerade die Paria für generalisierende Vergleichsmodelle Pate gestanden haben.

Ich habe darzulegen versucht, wie parallel zur Ausformung des Kastensystems im Laufe der Geschichte die Vorstellungen von ritueller Reinheit und Unreinheit sukzessive vom religiösen auf den sozialen Bereich übergriffen, was schließlich seinen offensichtlichsten Ausdruck in der Existenz von permanent unreinen Personen fand, den »Unberührbaren«, die nicht nur rituell, sondern in jeglicher Hinsicht am unteren Ende der gesellschaftlichen Hierarchie Indiens ihr Leben fristen. Bereits in den Brahmanas erkennbar, schritt der Prozeß mit dem Niedergang der im städtisch-buddhistischen Umfeld prosperierenden Gilden unaufhaltsam voran und erreichte um die Wende des ersten nachchristlichen Jahrtausends seinen Höhepunkt, als immer mehr Berufsgruppen sowie neu eingegliederte Stammesverbände zu Unberührbaren erklärt wurden.

Mehrere Indienforscher haben die Ansicht vertreten, die Rein/Unrein-Vorstellungen seien ein Erbe aus jener Zeit, da die vedische Gesellschaft noch in Stammesverbänden lebte, bzw. sie seien in früherer Zeit von inkorporierten Stammesverbänden in die vedische Religion hineingetragen worden. Von den neueren Vertretern dieser Richtung ist besonders Hart (1975) zu nennen, weil seine Ausführungen auch für den Vergleich mit Afrika von Interesse sind. Er schloß aus der Analyse der alten Tamil-Poesie darauf, daß das Verunreinigungskonzept der Tamil-Gesellschaft aus einer Zeit stammen müsse, als noch kein Kontakt mit der hinduistischen Religion bestand. In dieser Gesellschaft seien diejenigen, die mit dem Heiligen in Berührung kamen, gefährlich gewesen, wodurch sie auf andere verunreinigend hätten wirken können. Daraus habe dann der niedere soziale Status jener resultiert, die mit Gesängen und Trommeln die übernatürlichen Kräfte unter Kontrolle hielten. Die Trommler waren die Paraiyan, die späteren Unberührbaren. Die Schwachstelle in Harts Theorie liegt – wie Jaiswal (1979/80: 47) anmerkt – in der Unsicherheit darüber, wie stark in der fraglichen Sangam-Dichtung der brahmanische Einfluß war. Daß er zumindest in den überlieferten Werken bereits damals spürbar war, steht außer Frage. Mehr Beachtung verdienen, weil besser abgesichert, Harts Bemerkungen über Frauen, die zeitweise (Menstruation, Geburt) »sacred power« besaßen, die für andere gefährlich werden konnte. Sie mußte mittels »Tabus« unter Kontrolle gehalten werden (Hart 1975: 93f., 126). Den Vorstellungen über eine vom Heiligen ausgehende, verunreinigende Form begegnen wir auch in Afrika (und andernorts), in dieser Form jedoch nicht im Hinduismus. Es ist also anzunehmen, daß es bei indischen Bevölkerungsgruppen Reinheitsvorstellungen gab, die mit dem Hinduismus in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehen. Diese aber entwicklungsgeschichtlich am Beginn der Kastenordnung zu sehen, entbehrt jeder Grundlage, sind doch im Gegenteil die Reinheitsgebote im Laufe der Zeit immer strikter geworden.

Das Feld der möglichen rituellen Verunreinigungen ist in Indien weit gesteckt. In den überwiegenden Fällen beruhen die Reinheitsvorstellungen auf offenkundigen

Überlegungen: So gelten Körperausscheidungen jeglicher Art als unrein. Stärkste Befleckung verursacht der Tod; eine Geburt verunreinigt die Mutter und gegebenenfalls nahe Verwandte. Leder – die Haut toter Tiere – ist unrein wie auch aller Umgang mit unbelebten organischen Stoffen überhaupt. Entsprechend gilt es als besonders schwere Beleidigung, jemanden mit einer Ledersandale zu schlagen. Über die Reinheitsvorstellungen wird auch die Kinderheirat verständlich. Das Mädchen soll rein in die Ehe gehen, was hier bedeutet: vor seiner ersten Menstruation. Denn Menstruationsblut ist unrein wie Blut generell, Lympheflüssigkeit, Eiter usw. Personen, die Fäkalien beseitigen oder mit der Lederbearbeitung zu tun haben, sind, wenn dies zu einer dauerhaften Tätigkeit wird, im Zustand permanenter und unüberwindbarer Unreinheit. Ähnliches gilt mehr oder weniger differenziert für eine Vielzahl von Berufen (wie z. B. Barbieri, weil sie Haare schneiden).

Mit den Reinheitsvorstellungen sind auch zahlreiche Speisegebote verbunden. Es gibt eine abgestufte Skala von Speisen unterschiedlicher Reinheitsgrade, woran sich zusätzlich Vorschriften darüber anschließen, wer mit wem essen darf und welche Art von Speisen oder Getränken Anderskastige entgegennehmen bzw. darreichen dürfen (für Beispiele vgl. bes. Harper 1964 *passim*). Einige Verunreinigungen betreffen Individuen, andere – wie die durch den Tod – können eine Gruppe von Menschen, meist Verwandte, in Mitleidenschaft ziehen. Orenstein (1968: 116f.) unterschied diesbezüglich zwischen »act pollution« und »relational pollution«. In ersterem Fall, einem gruppenexternen Vorgang, befleckt sich eine Person, die mit Unreinem umgeht, umso mehr, je höher die Kaste ist, der sie angehört. Dahinter steht folgender Gedanke: Ein Angehöriger niedriger Kasten trägt qua Geburt einen höheren Anteil an Verunreinigung in sich als etwa ein Brahmane, der von allen Sterblichen den reinen Göttern am nächsten steht. Folglich greift Befleckung den Reinen stärker an als den Unreinen. Der Kontakt, sagen wir mit Blut, trifft den bereits von Geburt an Unreinen weniger als den hochkastigen Reinen, weil bei ersterem die Distanz zum verunreinigenden Blut geringer ist. Innerhalb dieser Matrix sind erwartungsgemäß die Begriffe für Rein/Unrein bei den Brahmanen stärker differenziert als bei den Niederkastigen (Bean 1981: 586). Im zweiten Fall – der »relational pollution« – vollzieht sich die Verunreinigung gruppenintern (etwa beim Tod eines Familienmitglieds). Sie betrifft, beispielsweise in einer Verwandtschaftsgruppe, alle Mitglieder gleichermaßen, in der Kastenhierarchie jedoch die Höherkastigen *weniger* als die Niederkastigen.⁹⁷ Hier wird bereits deutlich, wie sehr Reinheit bzw. Unreinheit relative Größen sind. Es kommt auf den jeweiligen Standort an. Ein Brahmane im Zustand temporärer Unreinheit kann z. B. einen anderen Brahmanen verunreinigen, niemals jedoch einen Unberührbaren, der ständig auf einem tieferen Niveau der Unreinheit lebt. Brahmanen sind immer reiner als Śūdra, aber unreiner als der

97 Zu verschiedenen Deutungsmöglichkeiten der gegensätzlichen Verunreinigungsintensität bei »act pollution« und »relational pollution« vgl. Orenstein 1968: 116ff. und Apffel-Marglin 1977: 277. Beider Thesen sind zwar einleuchtend, aber nicht zweifelsfrei belegbar. Da sie in unserem Zusammenhang die weitere Argumentation nicht maßgeblich beeinflussen, kann auf die Darlegung der etwas komplizierten Ausführungen verzichtet werden.

niedrigste Gott. Von daher ist es auch verständlich, daß Körperausscheidungen von Mensch oder Tier, die schlechthin unrein sind, als rein gelten, wenn sie von einer Kuh stammen. Grundsätzlich sind zwar auch die Ausscheidungen der Kuh unrein, da aber die Kuh als Sitz der Götter reiner ist, als Menschen je sein können, sind selbst ihre Ausscheidungen immer noch reiner als alles, was Menschen hervorbringen oder bewirken können. Folglich ist Kuhmilch auch reiner als Wasser. Sie ist derart rein, daß ein Brahmane Kuhmilch selbst von einem Unberührbaren entgegennehmen kann, ohne sich zu verunreinigen.

Recht aufschlußreiche Untersuchungen zur Semantik von Rein und Unrein in der südindischen Kannada-Sprache liegen von Susan Bean vor (1981). Sie stellt vier Bedeutungsfelder auf, für 1) gewöhnliche Sauberkeit/Schmutz, 2) rituelle Reinheit/Unreinheit, 3) Ordnung/Unordnung und 4) gut/schlecht. Dabei zeigen die Wortfelder, daß es keine scharfe Grenze zwischen gewöhnlichem Schmutz und ritueller Verunreinigung gibt.⁹⁸ Dennoch kann eine Person rituell verunreinigt sein, ohne schmutzig zu sein. Die meisten Begriffe beziehen sich jedoch auf beide Felder. Den Zusammenhang von Reinheit und Ordnung hat anhand von afrikanischem Material und mit Verallgemeinerungen bereits M. Douglas (1966) vertreten. Nach Bean besteht diese Beziehung auch in Südindien. Unberührbare gelten als unordentlich, sie sind von ihrer Feldarbeit verschwitzt und baden selten. Der Kontakt mit ihnen verstößt gegen die Ordnung. Es besteht außerdem ein Zusammenhang zwischen »Unordnung«, »schlecht« und »Gefahr«. Beispielfhaft hierfür galt ein Todesfall in einer Brahmanenfamilie. Man schrieb ihm dem Umstand zu, daß ein Unberührbarer das Haus betreten hatte. Dies war außerhalb der Ordnung, bedeutete Verunreinigung, war etwas Schlechtes und brachte Unglück, den Tod. Rituelle Befleckung steht auch als Synonym für Blamage, Fehler und übelwollende Beeinflussung. Auf der Gegenseite überlappen sich die Konzepte von Sauberkeit, ritueller Reinheit und Ordnung, Gutsein und Glück. Schutz gegen negative Einflüsse bietet die kontrollierte Ordnung.

Reinheit darf also nicht absolut, sondern muß relativ gesehen werden. Entsprechend ist das Gegensatzpaar Rein/Unrein nicht unbedingt in allen Bereichen komplementär. Struktural gesprochen haben wir also keine Plus/Minus-Beziehung

98 Als Beispiel sei *šuddi* (Bean, 1981: 583 f., Begriff Nr. 14) aus dem Bedeutungsfeld rituelle Reinheit/Unreinheit (B₁) angeführt: »I have glossed this term as ›purified, clean, well ordered‹. Sometimes *šuddi* is opposed to *koLe* (messy and grimy): when a person becomes *koLe* from working, he must bathe to become *šuddi*. . . . *šuddi* is also opposed to *koLe* in another context: couples become *koLe* from having sexual intercourse and must bathe afterwards to become *šuddi*. In this case, it is not at all clear if *šuddi* should be glossed as ›clean‹ in opposition to *koLe* (grimy); if *koLe* should be glossed as ›defiled‹ in opposition to *šuddi* (pure; see below); or if, in this instance, ›cleanliness‹ and ›ritual purity‹, ›griminess‹ and ›ritual defilement‹ are conceptually so close that differentiation is a distortion. I suspect the latter.

šuddi . . . is (also) used to comment on a person who is particularly well groomed. . . . (how *šuddi* you have become).

Most frequently *šuddi* is used in opposition to *aNTu* (sticky, defiled) and *mailige* (unwashed, defiled). . . .

šuddi seems to include ›clean‹ in the sense of ›washed‹, ›well ordered‹, and something more. While *kliinu* (neat, clean, properly executed) and *cokkaTa* (neat, clean) are necessary for *šuddi*, they are not enough . . .

. . . there is no sharp distinction between ›ordinary dirt‹ and ›ritual pollution‹ . . . »

vorliegen. Für die fragliche Gegenüberstellung trifft eher Lyons' Antonym-Begriff zu (Bean 1981: 588f., zit. Lyons 1977), der graduelle Variationen und fließende Übergänge zuläßt. Beispielhaft hierfür ist die Tatsache, daß es in Südindien zwischen den beiden Polen Rein/Unrein häufig neutrale Zonen gibt (Harper 1964 für Hawik-Brahmanen) oder daß zwischen Schmutz und schlecht mehrfach sich überlappende Bedeutungsfelder existieren. Beachtenswert ist, wie sehr die Wirkungen von Rein/Unrein unterschiedlich akzentuiert sind. So ist etwa die Unreinheit übertragbar und damit ansteckend, Reinheit aber nicht. Unreinheit kann von einer Person oder einem Gegenstand auf jemanden fließen. Für die Reinheit aber müssen erst Felder des Reinen *geschaffen* werden. Die Ansteckungsgefahr durch Unreinheit ist ebenfalls recht unterschiedlich, wobei der Grad der Reinheit des Betroffenen und die Art des Kontaktmediums eine Rolle spielen. Wie erwähnt kann Milch von Unberührbaren angenommen werden; im Gegensatz zu anderen Flüssigkeiten überträgt sie nämlich keine Unreinheit. Nackte Kinder verunreinigen selbst bei religiösen Riten niemanden, auch wenn sie vorher mit Kot in Berührung gekommen sind. Seidenkleidung leitet Unreines selten, wohl aber Baumwolle. Goldene Gefäße sind ungefährlich, während tönerner äußerst kontagiös sind. Spätestens hier wird deutlich, wie Wohlstand und sozialer Rang den Reinheitsstatus absichern. Welcher niedere Südra ist schon in Seide gekleidet und trinkt aus goldenen Gefäßen? Selbst sein verschwitztes Baumwollentuch kann er nicht täglich waschen. Es wäre bald zerfetzt. Tatsächlich signalisieren Seide und Gold sowohl Wohlstand als auch die Reinheit einer Person (Harper 1964: 173; Bean 1981: 592).

Aber auch Gold und Seide sichern niemandem beständige Reinheit. Verdammten die Brahmanen die Unberührbaren zu einem Leben in Elend und Schmutz, so brauchen diese sich wenigstens um Reinheitsgebote so gut wie gar nicht zu kümmern. Die Brahmanen dagegen leben in ständiger Sorge vor Verunreinigungen und der Beachtung entsprechender Vorschriften, die dem außenstehenden Beobachter als recht unbequem erscheinen. Jedenfalls bestimmen und durchdringen sie das ganze Leben und Verhalten eines Brahmanen. (Da Feldforscher wie Textinterpreten vornehmlich von den Brahmanen ausgehen, liegt die Betonung in der Fachliteratur auf deren Reinheitsvorstellungen.) Wie überall, wo es die Idee ritueller Verunreinigung gibt, existieren Gegenmaßnahmen; so fanden auch die Brahmanen Wege, um sich zu schützen bzw. Verunreinigungen ungeschehen zu machen. Eines der wirksamsten Schutzmittel, das Sprechen von Mantras (heiligen Versen), ist allein ihnen vorbehalten, da letztlich nur ihnen das Recht zusteht, die heiligen Texte zu lehren und zu erlernen. Zu den gebräuchlichsten Läuterungsmitteln gehören Waschungen. Ein orthodoxer Brahmane nimmt wenigstens einmal täglich ein Bad und wechselt die Kleidung. Er hat danach – falls keine besonderen Verunreinigungen erfolgten – den höchsten Reinheitsgrad, der ihn zum Tempeldienst befähigt.⁹⁹ Verunreinigungen von Wohnbereichen und ähnlichem werden

99 Die größte Reinigungskraft haben fließende Gewässer; manche von ihnen, wie der heilige Ganges, gelten als besonders reinigend. Bei starker Verunreinigung, etwa einem Todesfall in der Familie, kann erst nach einer bestimmten Frist, während der verschiedene Vorschriften zu beachten sind, ein Bad genommen werden.

mit einem Gemisch aus Wasser und Kuhdung (oder aus Kuhurin und Kuhdung) beseitigt. Betrachtet man die Aufwendungen, wie sie die Brahmanen für ihre Reinheit betreiben, könnte man geneigt sein, sie aufgrund ihrer Verwundbarkeit durch das Unreine anderen Kasten gegenüber für benachteiligt zu halten. Aber, so argumentiert Apffel-Marglin (1977: 259) plausibel, fänden diese aufwendigen Reinigungen nicht statt, würde der Tatsache, daß höhere Kasten reiner sind als die niederen, kein sichtbares Zeichen gesetzt. Sicher ist ein derartiger Effekt in vieler Hinsicht zutreffend, bezüglich der »relational pollution« greift diese These jedoch weniger.

Bei schweren Vergehen, hierzu gehört u. a. der sexuelle Verkehr mit »outcastes«, stoßen die Möglichkeiten einer rituellen Reinigung an ihre Grenzen. Letztlich droht dann der Kastenausschluß, was gleichbedeutend mit sozialem und rituellem Abstieg ist. Obwohl Harper viel Material darüber sammeln konnte, fiel es ihm schwer, einen tatsächlichen Fall von Kastenausschluß aufzuspüren (Harper 1964: 171 f.). Offensichtlich scheut sich die Kastengemeinschaft vor diesem Schritt, der einige Unannehmlichkeiten nach sich zöge, denn ein Ausschluß würde für lange Zeit die gesamte Kaste bzw. Subkaste verunreinigen (vgl. »relational pollution«).

Die Abschirmung der Brahmanen vor Verunreinigungen hatte darüber hinaus tiefgreifende gesellschaftliche Auswirkungen. Unreinheit der Priesterschaft wurde sozial unterbunden, was seinen Ausdruck u. a. in der Arbeitsteiligkeit der Hindu-Gesellschaft fand. Die Brahmanen können sich von unreinen Tätigkeiten nur fern halten, solange andere diese für sie erledigen. Dumont (1976: 73) bemerkt hierzu treffend: »Die Verrichtung unreiner Arbeit durch die einen ist wichtig für die Reinheit der anderen.« Das bezieht sich nicht nur auf die Brahmanen, sondern betrifft letztlich alle. Einige Tätigkeiten gelten für gewisse Kasten als rituell zu befleckend, während andere Kasten zu unrein sind, um bestimmte Aktivitäten ausführen zu können. Wie dies in der Praxis aussah, wurde im Abschnitt über das Jajmani-System näher ausgeführt.

Entsprechend hinduistischer Lehre müssen die Götter von den Menschen verehrt werden. Im Gegenzug gewähren sie den Menschen ihr Wohlwollen. Nähern dürfen sich den Göttern nur Menschen im Zustand höchster Reinheit. Um diesen Zustand erreichen zu können, muß Befleckendes von ihnen ferngehalten werden. Alle befleckenden Tätigkeiten sind deshalb von Menschen auszuführen, die sich den Göttern nicht unmittelbar nähern. Sie absorbieren gleichsam das Verunreinigende in ihrer Person. Auf diese Weise profitiert die gesamte Gesellschaft von der Verehrung der Götter durch die Reinen (Harper 1964: 151 f.). Es erhebt sich nun die Frage, in welchem Maße die Reinheitsvorstellungen mit der Kastenordnung verbunden sind.

Für Dumont basierte die Kastenhierarchie unmittelbar auf einer abgestuften Rein/Unrein-Opposition. Harper (1964: 192) nimmt zwar ebenfalls an, daß Reinheitskriterien zur rationalen Rechtfertigung dienen, aber zumindest in Teilen Südindiens läßt sich dieses Modell auf die Realität bezogen nur als ein grober Rahmen anwenden. Vornehmlich im Mittelfeld der Kasten versagt es. Hier sind es eher die abgestuften Beziehungen zu den Brahmanen, die die Kastenränge fixieren. Bedenkt man, daß Reinheit sich nicht exakt festlegen läßt und wie sehr sie sich

begrifflich mit anderen semantischen Feldern überlagert, so wird deutlich, daß eine Reduzierung auf die Rein/Unrein-Opposition den Tatsachen nicht gerecht werden kann.

Im Zusammenhang mit der Diskussion über Reinheit, Status und Macht lenkte Apffel-Marglin (1977: 259ff.) das Augenmerk auf die Asymmetrie zwischen der aufsteigenden und der absteigenden Abfolge der Kasten. Sie griff dabei Orensteins Untersuchung über die gegensätzlich intensive Verunreinigung bei »act pollution« und »relational pollution« weiterführend auf. Z. B. weist sie darauf hin, daß es verunreinigender ist, einen Brahmanen zu töten als einen Śūdra; entsprechend fallen auch die Bestrafungen aus. Umgekehrt gilt, je höher der Status des Übeltäters, desto geringer die Verunreinigung und die Strafe für die gleichen Vergehen. Um nur noch zwei weitere Beispiele zu nennen, die Vergleichbares zeigen: die Berufsausbildung und der Zugang zu Frauen. Dem Brahmanen stehen letztlich alle Berufe offen, dem Kṣatriya alle statusmäßig unter ihm liegenden, usw. Selbstverständlich erfolgt dadurch eine Verunreinigung, die aber durch bestimmte Riten zu beheben ist. Dagegen ist ein Aufstieg unmöglich. So würde sich ein Śūdra, der sich zu einem Kṣatriya aufschwingen wollte, unaufhebbar verunreinigen. Männer höherer Kasten können alle niedriger stehenden Frauen heiraten (ausgenommen sind in den meisten Fällen allerdings die Unberührbaren). Auch hier wiederum sind Verunreinigungen in der absteigenden Linie bei Beachtung besonderer Regeln nur temporär, nicht aber in der aufsteigenden Linie. Eine Frau, die sich mit einem niederkastigen Mann einläßt, gebiert dagegen »outcastes«.

Die Niederen stoßen nach oben an eine unüberwindliche Grenze, die mit den Symbolen ritueller Reinheit die sozialen Privilegien gegen Veränderungen abschirmt. Eine Überschreitung dieser Grenze bedeutet die Zerstörung der Weltordnung und löst Chaos aus. Den Akteur kann sie nur an das unterste und unreinste Ende menschlicher Existenz zurückwerfen.

Von dem Gesagten ausgehend können wir folgendes festhalten: In Indien wurde ein breites Feld ritueller Reinheitsvorstellungen derart formalisiert, daß dies, zwangsläufig den rituellen Bereich überschreitend, im sozialen Bereich seinen Niederschlag fand, um schließlich in einer rigiden gesellschaftlichen Schichtung zu resultieren, die nun ihrerseits durch die Rein/Unrein-Doktrin begründet und definiert wird.

Die von den Brahmanen über Jahrhunderte entwickelten Vorschriften der Unberührbarkeit konnten dieses soziale Ausmaß nur in einer Gesellschaft erreichen, in der die Entwicklung im säkularen Bereich die Schichtung der Gesellschaft weitertrieb. D. h. die Ideen konnten erst mit der Herausbildung einer besitzenden Führungselite und einer landlosen, entrechteten Bevölkerung sich durchsetzen. Die Brahmanen schufen nicht durch ihre Schriften die Gesellschaft, sondern die theoretischen und religiösen Stützen für die materiellen Herrschaftsverhältnisse. Deshalb und nicht, weil sie schmutzige Arbeit verrichten, sind die Unberührbaren in jeder Hinsicht die Elendesten der Gesellschaft. Die Belege hierfür braucht man gar nicht in der traditionellen indischen Gesellschaft zu suchen. Artikel 17 der Verfassung des unabhängigen Indien verbietet die Unberührbarkeit. »Untouchability is abolished and its practice in any form is forbidden.« Zusätze von 1955 und

1976 bekräftigen dieses Recht. Die alltägliche Realität sieht aber anders aus. Nach einer Untersuchung von 1978–79 in 1155 Dörfern war in 613 Dörfern den Unberührbaren der Zugang zu den öffentlichen Brunnen verwehrt. Noch höher lag der Prozentsatz bei der Weigerung, die Unberührbaren die öffentlichen Tempel betreten zu lassen. In nahezu 50% der Fälle wurden die Unberührbaren aus lokalen Cafés und Friseurläden vertrieben, und es wurde abgelehnt, ihre Kleidung zu reinigen. Insgesamt gibt es heute in Indien etwa 105 Millionen Unberührbare. In Himachal Pradesh sind sie mit 23,5% der Bevölkerung am stärksten vertreten. Die Mehrzahl von ihnen arbeitet heute als Tagelöhner in der Landwirtschaft (Hiro 1982: passim).

Die Kasten-Hindu waren also nicht bereit, die den Unberührbaren zustehenden Rechte anzuerkennen. (In Indien ist zwar die Unberührbarkeit, nicht aber das Kastensystem abgeschafft.) Dies drückt sich immer wieder in grauevollen Gewalttaten aus, wie Presseberichten zu entnehmen ist. Unberührbare werden bei lebendigem Leib verbrannt oder ganze Familien enthauptet oder wie bei einer der zuletzt bekannt gewordenen Ausschreitungen in Massen geblendet (vgl. »Der Spiegel« Nr. 25, 17. VI. 1985 und mehrere Berichte in der »Süddeutschen Zeitung« im Juni und Juli 1985.).

Die indische Gesellschaft ist keineswegs die einzige, die hereditäre Gruppen als unterhalb und außerhalb der Gesellschaft stehend ansieht und in der inferiorer sozialer Status zusätzlich mit negativ bewerteten Attributen versehen ist. Dazu bedarf es keines Kastensystems. Max Weber griff den für inferiore Gruppen gebräuchlich gewordenen Paria-Begriff auf und verwendete ihn u. a. zur Kennzeichnung der Situation europäischer Juden. Ausgehend von Juden und Zigeunern, die er jeweils als ein »rituell, formell oder faktisch von der sozialen Umwelt geschiedenes Gastvolk« ansah, entwickelte er den Begriff »Pariavolk«.¹⁰⁰ Pariavölker sind zum einen lokal relativ bewegliche Gruppen, die entweder die Produkte ihres Gewerbes interlokal vertreiben, sich zeitweise verdingen oder den Handel bestimmter Produkte monopolisieren. Sie übernehmen auch niedere oder als unrein geltende Dienste, die die ortsansässige Bevölkerung gern Fremden überläßt. Zum anderen sind Pariavölker ansässig und üben spezialisierte Tätigkeiten aus. Sie gelten aber als »Ungenossen der Dorfbewohner«. In der Regel wohnen sie außerhalb der Ortschaften bzw. in besonderen Quartieren. Beide Typen von Pariavölkern haben außer einem Gastrecht keine Teilhabe am ortsgültigen Recht. Sie bilden einen eigenen, selbstverantwortlichen »interlokalen Verband«. Üblicherweise sind Pariavölker von Heiratsverbindungen und von der Tischgemeinschaft ausgeschlossen. »Als Pariavolk in diesem spezifischen Sinn des Wortes soll also nicht einfach jeder vom Standpunkt einer lokalen Gemeinschaft aus als ›fremd‹, ›barbarisch‹ oder ›magisch unrein‹ geltende Arbeiterstamm gelten, sondern nur dann, wenn er zugleich ganz oder dem Schwerpunkt nach ein Gastvolk ist. Am reinsten entspricht er diesem Typus natürlich dann, wenn er, wie die Zigeuner, und in anderer Art die Juden des Mittelalters, die *eigne Bodenständigkeit* gänzlich eingebüßt hat, ökonomisch

100 Max Weber berücksichtigte dabei sehr wohl diesbezügliche Unterschiede zu bzw. Übereinstimmungen mit Indien. In den Zigeunern sah er das verbindende Element.

misch also völlig verflochten ist in die Bedarfsdeckung anderer bodenständiger Völker.« (Weber 1921, II: 12).¹⁰¹

Mühlmann hat in dem Wunsch, Max Webers Überlegungen zu den Pariavölkern weiterzuführen, die Theorie vom »Kastengürtel« aufgestellt (1961: 233–240; 1964: 163–165; 1965: 340f.). Seiner Meinung nach bietet die vergleichende Ethnologie die Möglichkeit, die bei Weber angeführten sozialen Strukturen »systematisch in einen sehr viel weiter reichenden Zusammenhang einzuordnen« (1961: 235). Mühlmanns Kastengürtel reicht von Bengalen über den Iran und die arabischen Länder bis nach Westafrika. Er ist definiert durch das dortige Auftreten »rangmäßig gestaffelter Berufs-Kasten-Systeme«. Zur Stützung seiner Theorie macht Mühlmann (1965: 340) auch Anleihen bei der von ihm sonst weniger geschätzten Kulturhistorie. »Es kommt noch hinzu, daß der Schlauchblasebalg, ein technisches Leitmerkmal der afrikanischen Schmiede-Kasten, aus Vorderasien stammt; somit sind die Zusammenhänge im »Kastengürtel« gerade an diesem Leitmerkmal also historisch erweisbar« (ibid., S. 340). Mühlmann gebraucht in dieser Hinsicht auffallend oft den Begriff *Paria*, und er hätte wohl auch besser getan, von einem »Pariagürtel« zu sprechen als von einem Kastengürtel, denn die Existenz von gestaffelten Berufskastensystemen müßte durch die vergleichende Ethnologie erst noch erwiesen werden. Aber es ging ihm um den Kastensbegriff. Er nimmt nämlich, wenn auch sehr vorsichtig, an, daß es sich beim Kastengürtel um ein ursprünglich zusammenhängendes Verbreitungsgebiet der hierarchischen Kastenordnung handelte (1964: 163). Er verwendet die Bezeichnung *Paria* »technisch für die verachteten unterprivilegierten Berufskasten überhaupt (also nicht nur im hinduistischen Indien)« und schließt auch die Gastvölker mit in seine Definition ein. Als bestimmende Merkmale führt Mühlmann an: die Verweigerung von *Konnubium* und *Kommensalität*, rituelle Distanz, Verachtung seitens der Oberkaste und mindere Rechtsstellung. Es handelt sich also um die gleichen Merkmale wie bei Webers *Pariavolk*.

Sigrist (1965 *passim*) setzt sich kritisch mit Max Webers und Mühlmanns Theorie auseinander. Er wirft Weber vor, daß seine Begriffsbildung zu unpräzise sei, weil ein Merkmal einmal erforderlich, ein andermal entbehrlich sei. An Mühlmanns Kastengürtel kritisiert er, daß die verweigerte *Kommensalität* in einer Reihe von Fällen nicht vorliege und daß es soziale Unterprivilegierung auch in ständischen Gesellschaften gebe. Er definiert deshalb folgendermaßen: »Pariagruppe (ist) eine

101 Zur Definition vgl. bes. 1921, II: 11ff.; III: 2ff. In »Wirtschaft und Gesellschaft« (1976: 300) definiert er den Begriff des *Pariavolkes* folgendermaßen: »eine, durch (ursprünglich) magische, tabuistische und rituelle Schranken der Tisch- und *Konnubialvergemeinschaftung* nach außen einerseits, durch politische und sozial negative Privilegierung, verbunden mit weitgehender ökonomischer Sondergebarung andererseits, zu einer erblichen Sondergemeinschaft zusammengeschlossene Gruppe ohne autonomen politischen Verband«. Auf S. 536 beschreibt er sie als »Gemeinschaften, welche spezifische Berufstraditionen handwerklicher oder anderer Art erworben haben, den ethnischen Gemeinsamkeitsglauben pflegen und nun in der »Diaspora«, streng geschieden von allem nicht unumgänglichen persönlichen Verkehr und in rechtlich prekärer Lage, aber kraft ihrer ökonomischen Unentbehrlichkeit geduldet und oft sogar privilegiert in politischen Gemeinschaften eingesprengt leben: die Juden sind das großartigste historische Beispiel«.

innerhalb eines sozialsymbiotischen Verbandes endogam lebende Gruppe in prekärer Rechtslage« (ibid., S. 327–328). Diese Definition soll die Pariavölker wie die Pariaberufskasten subsumieren. Mit einem scharfsinnigen Beitrag griff Vajda (1964) in die Diskussion ein. Er wies mit Nachdruck darauf hin, daß das »Problem des Kastenwesens« und damit auch das der Paria in erster Linie ein historisches Problem sei. Ausschlaggebend waren ihm zufolge »Verdrängung, Verarmung und gleichzeitig eine von der Kastenstruktur bedingte Spezialisierung« (1964: 172). Er möchte Mühlmanns Kastengürtel nicht räumlich, sondern im strukturellen Sinne verstanden wissen, und zwar im Hinblick darauf, daß »Pariatum historisch und strukturell mit dem Kastenwesen verbunden ist« (ibid., S. 178). Das bedeute aber nicht, der Begriff sei auf den Hinduismus zu beschränken. Vajda sucht vielmehr nach jenem »geschichtlichen Fundus . . ., in dem die Lokalformen verankert sind« (ibid., S. 179). Er sieht – »mit größter Vorsicht« – die möglichen Ursprünge des Kastenwesens in den altorientalischen Bewässerungskulturen, den sogenannten »hydraulischen« Gesellschaften Wittfogels, und weist insbesondere auf die Randgebiete dieser Staatsgebilde hin, wo sich die ursprünglich in den Bewässerungszentren ausgebildeten Sozialstrukturen weiterverbreiteten. Beim damaligen Stand der Wissenschaft war dies ein durchaus plausibler Vorschlag. Wenn aber gerade in Indien, dem Gebiet der idealtypischen Kasten und Paria, zwischen der den Bewässerungskulturen zuzurechnenden Industalkultur und der viel später auftretenden indischen Kastengesellschaft keine Verbindung nachzuweisen ist, vielmehr, wie die neuere Forschung zeigt, die Industalkultur relativ egalitäre Züge aufwies, ist auch ein historisch-struktureller Kontext eines wie auch immer gearteten Kastengürtels zumindest in Frage zu stellen. Wir können also nicht auf der spekulativen Basis einer alten Substratschicht Vergleiche anstellen, sondern müssen mit dem aus der Analyse des indischen Kastensystems gewonnenen Rüstzeug die Untersuchung bei den afrikanischen Ethnien ansetzen.

Handwerker als gesellschaftliche Sondergruppe und das Verhältnis der Bauern zu Nichtbauern

Aus der Untersuchung des indischen Kastensystems ergibt sich eine Reihe von Fragen, die für die Analyse afrikanischer Verhältnisse von grundlegender Bedeutung sind. Für das weitere Vorgehen sollen sie daher als methodische Leitlinien dienen. Der Materialvergleich steht bewußt an zweiter Stelle, um die Betrachtung spezifisch afrikanischer Verhältnisse nicht von vornherein einzuengen. Da die Fragenkomplexe primär als Orientierungshilfen gedacht sind, bilden sie kein Gliederungsschema für die weitere Arbeit, sondern liegen dieser implizit zugrunde, wobei entsprechende Ausweitungsmöglichkeiten berücksichtigt werden.

Grundsätzlich können für Afrika die gleichen Bedeutungskomplexe wie für Indien: Ökonomie, Sozialordnung (inkl. politische Systeme) und Religion zur Untersuchung herangezogen werden. Folgende Fragen liegen zugrunde:

- Gibt es historische Gegebenheiten, die Hinweise auf die Ausformung der spezifischen Situation im östlichen Afrika liefern und lassen sich daraus allgemeine strukturelle Bedingungen ableiten? (z. B. Südäthiopien: gesellschaftliche Arbeitsteilung erforderlich).
- Wie sehen die ökonomischen Grundbedingungen aus? Wie haben sie sich historisch verändert? (z. B. Indien: Privatisierung; Äthiopien: amharische Eroberung und Kolonisierung).
- Welches Ausmaß (welchen Systemcharakter) hat die gesellschaftliche Differenzierung angenommen? Wie weit tendiert sie zur Stratifizierung? Wie wird die Abtrennung bestimmter sozialer Gruppen begründet und aufrechterhalten? (z. B. Indien: Dichotomie rein/unrein.) Welche gesellschaftliche Rolle spielen sie?
- Wie definieren sich innerhalb des Systems Rollen und Tätigkeiten seiner Mitglieder (Gruppen, Individuen)? Wie funktioniert deren Zuweisung? Wie ist die Arbeit organisiert (Wer tut was)? Gibt es wechselseitige Beziehungen? Wird Arbeit delegiert? Wer ist im Besitz der Rohstoffe und Arbeitsgeräte? Wer bestimmt die Distribution der Produkte?
- Welcher Art sind die religiösen Vorstellungen? Gibt es religiöse Begründungen bzw. Absicherungen für das System? Wenn ja, wie sehen sie aus? Wer führt welche religiösen Handlungen aus? Führt dies zur Hierarchisierung (Indien) oder wirkt es ihr entgegen (Afrika)? Wer tradiert Mythen, Riten, Religion etc.?

2. Fallbeispiel: Burji-Konso-Gruppe

Die ökonomische Bedeutung der Handwerker in der Burji-Konso-Gruppe steht außer Frage. Gleiches gilt für deren nördliche und westliche Nachbarn mit ähnlich differenzierten Anbaumethoden. Allerdings wird ihre soziale Position in der

ethnologischen Literatur negativ beschrieben. Handwerker gehören weltweit selten zu den »gehobenen Ständen«, aber in Südäthiopien scheinen sie – folgt man den Forschungsberichten – in der Regel ein Paria-dasein zu fristen. Nach Jensen (1959: 15 ff.) ist dies für die Völker Südwestäthiopiens »wohl mit Recht aus einer Überschichtung zu erklären, ... bei der die Neuhinzugekommenen einer vorgefundenen Bevölkerung diesen inferioreren Status aufgezwungen haben. Allgemein sind in Äthiopien bestimmte Handwerke, vor allem die Eisenverarbeitung und die Töpferei, auf solche verachteten Bevölkerungsteile beschränkt und in gleicher Weise verachtet«. Er erkennt in den Handwerkern den seiner Meinung nach altertümlichen Ari-Rassentyp, obwohl dies nicht immer zweifelsfrei sei. »Interessanterweise bringen auch die Eingeborenen den Rassentyp mit der Handwerkerkaste in Verbindung. Die Sidamo nämlich betrachten seine typischen Merkmale, vor allem den »Nasenknick«, als das Kennzeichen der unter ihnen lebenden Paria, der sogenannten Haditscho.« Jene Paria sind streng von der übrigen Bevölkerung abgesondert, was mit ihrer »Unreinheit« begründet wird. Einheitlich sei die Verachtung bei allen Stämmen gegenüber Schmieden und Töpfern, während Lederarbeiter, Weber und Holzschnitzer von den einzelnen Stämmen unterschiedlich bewertet würden (ibid., S. 17). Zur Distanzierung der Bauern von den Handwerkern zählen: das Verbot des Konubiums und der Kommensalität, das Nichtbetreten von Handwerkerhäusern sowie generell die Vermeidung von Kontakten. Ähnliches erfährt man von den Somali, wo Schmiede – wie bei den Janjero die Handwerker überhaupt – als Unberührbare gelten (Lewis 1962: 510; Straube 1963: 316f.), den Amarro (Straube 1963: 120ff.) und den Zala (Schulz-Weidner 1963: 240f.). Für Shack stellte es sich als schwierig heraus, Gurage-Handwerker zu befragen, da der Kontakt mit dieser »Berufskaste von niederem Status« den Forscher verunreinigen mochte (Shack 1964: 50 u. Anm. 1).

Auch die neuere Literatur bestätigt diese Situation, was nur schlaglichtartig gezeigt werden soll. Jacques Bureau (1975: 41) berichtet von den Dorze im Gamo-Hochland, dort würden die Handwerker wie die Sklaven als *tsoma* bezeichnet. Handwerker und Sklaven haben keine politischen Rechte, doch war der Sklave immerhin noch ein »normaler Mensch«, der nur durch das Kriegsgeschick seine Freiheit verloren hatte, während Handwerker, ob reich oder arm, immer Unreine am Rande der Gesellschaft blieben. Todd zufolge, der bei den Dime Feldforschung betrieb, hat dieses Volk ein Kastensystem, das weitaus rigoroser als das indische ist. Am unteren Ende der sozialen Skala sind Jäger und Handwerker eingeordnet (Todd 1977a und 1978 *passim*).

In der Burji-Konso-Gruppe herrschen offensichtlich die gleichen Verhältnisse wie im übrigen Südäthiopien. Im Manuskript der Feldforschung von 1954–56 schrieb Jensen zwar eine andere Version seiner oben zitierten Ansicht aus den »Altvölkern« von 1959, doch sind auch hier die Handwerker fremdrassige Paria: »Ich neige ... nicht dazu, die chauda als eine autochthone Schicht anzusehen, die von den ädenta (Bauern, H. A.) überlagert und in eine inferiore Stellung gedrängt wurden. Eher möchte ich sie für Zugereiste halten, die sprachlich und kulturell assimiliert wurden, soziologisch aber abgesondert blieben.« Abschließend resümiert er über diese Fremdhandwerker, deren lockere Sitten viel zum Sittenverfall

der Konso beigetragen haben sollen: »Als Eroberer können die chauda jedoch kaum gekommen sein, denn wie hätten sie dann zur verachteten Kaste werden können?«

Für Hallpike (1968 *passim*) sind die vor langer Zeit eingewanderten Konso-Handwerker eine »separate Klasse«, die nicht voll in das soziale und religiöse Leben integriert ist. Sie leben »outside the pale of true Konso society« (ibid., S. 268). Straube vermerkt im Manuskript seiner ersten Feldforschung (1955) bei den Burji »wie bei fast allen anderen Völkern Südäthiopiens« gleichfalls die Verachtung gegenüber den Handwerkern. Er konnte aber »keinen besonderen rassischen Unterschied . . . feststellen«. Die Burji selbst aber »wiesen immer wieder auf den besonderen Rassentyp hin, den Schmiede, Gerber und Töpfer verkörpern sollen. Sie gelten als außerordentlich schöne Menschen mit verhältnismäßig heller Hautfarbe und äthiopischen Gesichtszügen«.

Trotz dieser – bis auf den letzten Satz – negativen Grundtendenz wird den Handwerkern oft ein geheimes Wissen und eine Beziehung zum Numinosen nachgesagt, so daß z. B. Haberland (u. a. 1962: 150f.) für gewisse Fälle auf eine ambivalente Haltung gegenüber den Handwerkern hinweist, die am besten mit dem lateinischen Begriff *sacer* zu umschreiben sei, der gleichermaßen »heilig« und »verflucht« beinhaltet.

Bevor die Aussagen über die Handwerker – von denen nur die wesentlichen herausgegriffen wurden – verifiziert oder falsifiziert werden können, sollen meine eigenen Erfahrungen dargelegt werden, die ich im Zusammenleben mit Bauern *und* Handwerkern sammeln konnte. Daran anschließend läßt sich unter Heranziehung eines breiteren Vergleichsrahmens eine Interpretation des Materials vornehmen.

2.1 Soziale Aspekte

In Kap. II wurde auf die Bedeutung von Klanen und Lineages innerhalb der Gesellschaft hingewiesen. Über sie verlaufen wesentliche soziale Bindungen und Kontakte. Die Diraša, die Dullay- und Konso-Sprecher kennen wie zahlreiche andere südäthiopische Stämme neun exogame, patrilineare und patrilokale Klane. Bei den Burji waren es ursprünglich ebenfalls neun Klane, deren Anzahl sich aufgrund der Expansion ins Amarro-Hochland jedoch erhöhte. In *allen* sind theoretisch Handwerker vertreten. Bei den Dullay fehlen aber z. B. die Schmiede im Kullikko-Klan, die vom Ismakko-Klan sind ausgestorben. Auch in Burji haben manche Klane keine Handwerker. Ähnlich ist die Situation in Kolme. Das Fehlen von Handwerkern in gewissen Klanen oder eine Konzentration in anderen ist aus der jeweiligen historischen Situation und nicht mit gesellschaftlichen Normen oder Vorstellungen zu erklären.

Innerhalb der Klane bilden die Handwerker eigene Lineages, in denen das Handwerk vererbt wird. Alle Hawdo zusammen sind gegenüber den Bauern (Du *esakko*, Di, Ko *etanta*) (fortan *Esako*, *Etanta*) eine endogame Gruppe. Als Begründung für die Heiratsschranken wird in Konso angegeben: »weil die Arbeit der ersten *poqalla* verschieden war« (K. aus Keera, 1981). Gemeint ist die gemeinsame

Entstehung der Hawda- und Etanta-Ahnen aus Kalebassen, Quellseen u. ä. (s. hier 2.2). Aus der Sicht der Bauern zögen Übertretungen Hautkrankheiten und Aufbrechen der Lippen nach sich. Außerdem taugen den Bauern zufolge Handwerkerfrauen nur zum Wasser- und Holzholen. Die Handwerker ihrerseits vermeiden die Heirat mit Bauersfrauen, weil sie um ihre Produkte fürchten: Töpfe bersten beim Brennen, Eisen bricht und Leder fault. Die Endogamieregeln gelten besonders strikt für die Hauptlineages und dort besonders für die *qarunko*, die agnaten Nachfolger des Lineagegründers. (Die Lineages führen sich auf einen konkreten Ahnen zurück.) Sie führen – bei Bauern wie Handwerkern – Ritualhandlungen aus. Durch eine »inkorrekte« Heirat würden sie die durch die Ahnen vermittelten Kräfte verlieren. Wir werden noch auf die priesterliche Funktion der Hawdo-*qarunko* zu sprechen kommen. Bei sakralen Handlungen, die nur von Handwerkern vorgenommen werden dürfen, müssen Mann und Frau aus Handwerkerlineages stammen. Mißachtung wird als Sünde (Du *kutunko*) angesehen, die gegen die göttliche Ordnung verstößt und deshalb unabsehbare Folgen hätte.

Der radikale Bevölkerungsschwund nach der Eroberung durch die Abessinier hat die gesellschaftliche Ordnung schwer erschüttert. Ganze Regionen blieben ohne entsprechende religiöse Würdenträger. Dagegen gibt es jetzt in Dihina zwei Priester, die für das gleiche Gebiet zuständig sind, weil um 1920 ein verschleppter Handwerker wieder auftauchte, nachdem man sich mittlerweile aus Kolme Ersatz verschafft hatte.

Weniger streng wird die Endogamie zwischen Bauern und Handwerkern bei den »jüngeren Brüdern« beachtet, dort ist das System offener. Mit »jüngerer Bruder« sind sowohl die tatsächlich jüngeren Söhne in einer Familie gemeint als auch solche Personen, deren Familien aufgrund von Lineage-Abspaltungen weit von der Hauptlineage des Gründerahnen entfernt sind.

Sicherlich wurde die Hawdo-Endogamie früher strenger gewahrt als heutzutage; aber diese Regelung galt in erster Line für den ersten, zweiten und vielleicht noch den dritten Sohn. Für alle weiteren war sie nicht bedeutsam. Eine Parallele findet dies in anderen Heiratsregeln wie z. B. der Kreuzkusinenheirat. Auch sie bezieht sich vornehmlich auf die Erstgeborenen. Ähnliches gilt für die Ehe eines *poqolho*. Nur die Hauptfrau (*poqolte*) muß aus bestimmten ortsfremden *qarunko*-Lineages stammen. Für alle anderen Frauen des *poqolho* ist die Abstammung beliebig.

In den Handwerkerfamilien wird besonders darauf geachtet, daß das Handwerk in der direkten männlichen Linie bleibt; aus welchen Lineages die Frauen stammen, ist für die jüngeren Brüder nicht so entscheidend. Daraus ergibt sich, daß die vielen Mischheiraten unter den Handwerkern nicht unbedingt auf einen Kulturverfall (durch die Amharisierung) zurückgehen, sondern lange Tradition haben. Endogamie ist zweifellos mehr als ein Ideal, dennoch ist sie nicht als starr aufzufassen: Für diejenigen, die abstammungsmäßig dem Lineagegründer nahestehen, ist sie absolut bindend, schwächt sich aber ab, je entfernter die verwandtschaftliche Position ist.¹

1 Das zuletzt Gesagte kann ich nur für die Dullay belegen. In Konso und Diraša dürften aber wegen des ausgeprägten Senioritätsprinzips (für Konso vgl. Hallpike 1972: 110ff., 134f.) die Verhältnisse ähnlich sein. Einige Genealogien, die ich aufnahm, bestätigen dies.

Bemerkenswert ist, daß bei den Diraša die Endogamieregeln (Hawda/Etanta) nur für die gewöhnliche bäuerliche Bevölkerung Gültigkeit haben, für die Lineage des Priesterhüptlings (nicht für ihn selbst) aber im Gegenteil Handwerker von Yaape die *bevorzugten* Heiratspartner sind. Beide Lineages haben »gutes, leichtes« Blut, während das Blut der Bauern »schwarz« ist. Mit der Ehe werden Töchter des Daama oder Frauen aus der Daama-Lineage vollwertige Hawda und umgekehrt.

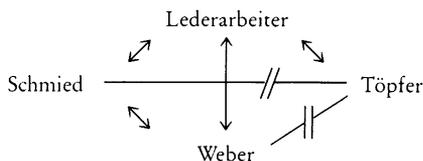
Selbst ein Berufswechsel – sogar zum Bauern – ist, sofern genügend Söhne in einer Familie geboren wurden, für die Jüngsten nicht ausgeschlossen, denn die Handwerkstradition ist durch die älteren Brüder gewahrt. Umgekehrt kommt es vor, daß die jüngeren Söhne von Bauern ein Handwerk (in neuerer Zeit vor allem die Weberei) erlernen. Wer die Gruppenzugehörigkeit wechselt, hat nichtsdestoweniger mit allerlei Spott zu rechnen. Arbeiten beispielsweise in Konso Hawda-Mädchen in einer Arbeitsgruppe, wird sich eine andere Arbeitsgruppe in Spottliedern darüber lustig machen. Worauf die erste Arbeitsgruppe entsprechende Antworten findet, z. B. wie viel stärker und vollkommener sie nun seien. So wird in den Spottliedern eine Gemeinsamkeit mit den Hawda-Mädchen ausgedrückt und dadurch ihre Integration gefördert.

Mit den genannten Regelungen haben die Gesellschaften eine klare Trennungslinie zwischen Bauern und Handwerkern gezogen. Zugleich aber wurde die Möglichkeit ihrer Überschreitung miteinbezogen. Damit konnte zum einen unter einer größeren Anzahl von Ehepartnern gewählt werden, zum anderen war eine Mobilität gewährleistet, die die Gesellschaft befähigte, flexibel auf die jeweiligen Bedürfnisse und Notwendigkeiten zu reagieren. Es wird noch zu überlegen sein, welche Konsequenzen dies für die Kasten/Paria-These hat, nachdem zwei der wichtigsten Kriterien, nämlich Kastenendogamie und Berufsgebundenheit, ihren absoluten Charakter eingebüßt haben.

Differenzierung innerhalb der Handwerker

Bilden die Handwerker als Ganzes gegenüber den Bauern eine distinktive Gruppe, so sind sie auch im Inneren entsprechend ihrer verschiedenen Handwerkssparten differenziert. Üblicherweise suchen die Handwerker ihre Ehepartner in der eigenen Handwerkergruppe, d. h. Schmiede wählen nach Möglichkeit Schmiedefrauen. Des weiteren kommen für die Dullay-Schmiede Töchter von Lederhandwerkern, schließlich von Webern in Betracht. Verbindungen zwischen Töpfern und Schmieden sind – Konso ausgenommen – aufgrund der Vorstellung, daß in solchen Fällen Eisen bzw. Ton brächen, unerwünscht.

Für die Dullay gelten folgende Regeln für Heiratsverbindungen:



In Burji, wo keine gesellschaftliche Arbeitsteilung zwischen Lederhandwerk und Töpferei stattfand, sondern lediglich eine geschlechtsspezifische (Frauen töpfern, Männern verarbeiten das Leder), bilden beide Handwerkssparten zusammen eine endogame Gruppe, die *bijiri*. Bei den Diraša gilt die Verbindung zwischen Webern und Lederhandwerkern als besonders eng. Einmal, weil beide Kleidungsstücke herstellen, zum anderen, da zwischen Lederhandwerkern und Webern die stärkste Fluktuation stattfand.

Wie schon aus den Heiratsregelungen ersichtlich, zeichnet sich eine gewisse Dichotomie zwischen Töpfern und den übrigen Handwerkern ab. In Konso gelten die Töpfer als aus Burji stämmig und sind dadurch ethnisch differenziert, doch sieht man in ihnen ebenbürtige Handwerker. Bei den Dullay wird dem durch die Berufsbezeichnung Ausdruck verliehen. Während die übrigen Handwerker entweder generell *hawd'o* genannt oder speziell nach ihrer Tätigkeit bezeichnet werden (der Schmied ist z. B. der »Hämmerer«, der Lederarbeiter heißt »Vater des Schabens«), gibt es für die Töpfer neben dem seltener verwendeten Begriff *sikte d'ooa* (Topfmacher) eine allgemeine Gruppenbezeichnung *orre* (fortan Orre), die ähnlich wie Hawdo ein sozioreligiöser Begriff ist. Dennoch zählen die Töpfer eindeutig zu den Hawdo, im alltäglichen Sprachgebrauch ist jedoch Orre (Ko *orrayta*) üblicher.

In Diraša gibt es zwei Töpfergruppen: die eine, die von der Vorbevölkerung abstammen soll, heißt *maleket*. (Auch einige bäuerliche Klane führen sich auf diese Vorbevölkerung zurück.) Die Aussagen darüber, ob sie zu den Hawda gehören oder nicht, waren widersprüchlich. Dagegen bilden die anderen, aus Liban (der gemeinsamen Urheimat von Diraša, Konso und Burji) stammenden Töpfer eine eigene Gruppe innerhalb der Hawda und sind als *hawd'a okot* (Topf-Hawda) bekannt (also nur eine tätigkeitsspezifische Unterscheidung).²

Bemerkenswert an den Präferenzheiraten ist, daß die Beziehung zwischen Töpfern und Lederhandwerkern relativ eng ist, was darauf hindeutet, daß sie wie in Burji ursprünglich eine gemeinsame Gruppe bildeten, die sich später geteilt hat. In Burji, wo Töpfer und Lederhandwerker vereint sind, stellen sie gegenüber den Schmieden wie den Webern eine eigenständige Gruppe dar.

In Kašu hat sich der Tradition zufolge eine allmählich zunehmende konnubiale Abschließung der Orre im Laufe des letzten Jahrhunderts vollzogen. Früher sollen sie auch andere Hawdo geheiratet haben, doch seit einigen Generationen ausschließlich Orre (neuerlich ist wieder eine Lockerung eingetreten). In Turuba ist es gerade umgekehrt, hier galten die Töpfer als die ursprüngliche und absolut endogame Gruppe ohne Lockerung für »jüngere Brüder«. Dies belegt auch eine Mythe, nach der die Entstehung der Orre als soziale Gruppe auf einen Inzest zurückgeht. Als Erklärung wurden die absolut strikten Endogamieregeln angeführt, die es ihnen unmöglich machten, über die eigene Lineage hinauszuhiraten,

2 Die Begriffe *orre*, *orrayta* sind in Diraša nicht bekannt. Man sagte mir, dies könnte ja mit *orr* »Leute« verwechselt werden. *Orr-* ist auch in Konso in der gleichen Bedeutung bekannt, wird aber nicht so häufig angewendet wie in Diraša. Mit Du *orrito*, Ko *orritta* »böses Geistwesen« hat nach allgemeiner Überzeugung der Informanten *orre* etc. nicht das geringste zu tun.

weshalb notfalls nur die Geschwisterehe blieb. Streng genommen müßte dies auch für andere Handwerke gelten, von denen aber keine entsprechenden Inzestmythen bekannt sind. Tatsächlich haben sie ja auch mehrere Heiratsmöglichkeiten. In Turuba und Gahiko gibt es – anders als in Harso, Konso, Diraša und Burji – keine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung. Mann und Frau sind in der Produktion und in ihrem Sozialverhalten vollkommen gleich gestellt, eine Besonderheit, die die südlichen Dullay-Töpfer nicht nur von den übrigen Töpfern, sondern auch von der sie umgebenden Gesellschaft abhebt, wo es immer frauen- bzw. männerspezifische Tätigkeiten gibt. Die Inzestvorstellung könnte für dieses Phänomen ein symbolischer Ausdruck sein.³

Dichotomie zwischen Orre und den übrigen Hawdo-Handwerkern ergibt sich auch daraus, daß ein Berufswechsel zwischen Schmied, Weber und Lederhandwerker zwar nicht der Norm entspricht, aber geduldet wird, während Berufswechsel zwischen Orre und anderen gegen die Norm verstößt und tatsächlich kaum vorkommt.

Trotz der genannten Möglichkeiten zur Mobilität bleibt die Zugehörigkeit zu der Gruppe, in die eine Person geboren ist, zeitlebens (mit der bekannten Abschwächung für die Nebenlinien) und zum Teil über Generationen erhalten: Hawdo bleibt Hawdo und Esako bleibt Esako. Doch gibt es hier eine wesentliche Ausnahme. Wenn ein Bauer eine Töpferin heiratet oder selbst mit dem Töpfern beginnt, wird er Orre. Umgekehrt findet aber kein Gruppenwechsel statt. Ein Töpfer, der statt seines Handwerks Landwirtschaft betreibt, bleibt dennoch Orre. Hieraus könnte man eine soziale Deklassierung der Töpfer ableiten. Beispiele dafür, daß Töpfer niedriger stehen als die übrigen Handwerker, sind uns aus Südatiopiens geläufig.

Greifen wir an dieser Stelle der Diskussion voraus und vergleichen kurz den Gruppenwechsel mit dem indischen Kastensystem. Entsprechend den dort geltenden Regeln wird z. B. ein Kastenhöherer, der kastenspezifisch niedrigere Tätigkeiten ausführt oder entsprechende Eheverbindungen eingeht, der niederen Kaste zugeordnet. Ein Aufstieg in eine höhere ist ausgeschlossen.

Man könnte geneigt sein, hier Übereinstimmungen zu sehen, wenn ein Esako zwar Orre, aber umgekehrt ein Orre nicht Esako wird. Auf das Beziehungssystem Esako/Orre/Hawdo wird bei den religiösen Funktionen nochmals zurückzukommen sein. Es kann jedoch bereits angemerkt werden, daß Vergleiche mit dem indischen Kastensystem eine soziale Stratifizierung Bauer – Handwerker – Töpfer voraussetzen würden. Obwohl die einzelnen Gruppen als unterschiedlich gelten und deutliche Trennungslinien vorhanden sind, ist weder eine hierarchische Ordnung noch ein sozialer Gegensatz vorhanden. Auch gibt es, wie bereits Hallpike (1968: 260) auffiel, auf der Ebene der Handwerker keine soziale Stratifikation. Bei einer Reihe von äthiopischen Ethnien mag eine soziale Abstufung unter Handwer-

3 Auf die sozioreligiösen Aspekte des Inzests wird weiter unten eingegangen. Inzest gehört in diesen Gesellschaften zu den schwersten Vergehen gegen die menschliche und außermenschliche Ordnung. Nur ganz außerordentliche Personen können ohne unmittelbaren Schaden die vorgesehene Grenze überschreiten.

kern vorhanden sein, namentlich bei den Amhara (vgl. Kap. IV 4.). Es waren denn auch die Nachkommen jener mit der Eroberung ins Land gekommenen Soldaten, die den Töpfern gegenüber eine besonders negative Haltung an den Tag legten. Sie seien wie Maulwürfe, die unter der Erde herumbuddelten, statt wie anständige Menschen die Erdoberfläche zu bearbeiten. »Sie sind noch unter den Hunden, sie essen Embryos, sogar von Kühen« (Z., in Harso geboren, ca. 65 Jahre alt, im Herbst 1973). Außerdem sollen einige den bösen Blick (*buda*) haben.

Es sei in diesem Zusammenhang noch einmal an die Besonderheit der Heiratsregeln erinnert, die ja auch bei den Töpfern in überwiegendem Maße die Hauptlineages betreffen. Dabei sind Informationen aus Duro bemerkenswert, die besagen, daß sich seit der italienischen Okkupation die Heiratsrestriktion der Schmiede gegenüber den Töpfern gelockert hätte. Dies war gewiß kein italienischer Einfluß. Im Gegensatz zu Burji kümmerten sie sich in diesem Gebiet überhaupt nicht um die einheimische Kultur und ihre Beeinflussung.⁴

Wir müssen daher mit einem innerethnischen Prozeß rechnen. Nachdem die amharisierte Bevölkerung von den Italienern vertrieben war, verschwanden auch ihre Wertvorstellungen mit ihnen, und das traditionell nicht negativ besetzte Verhältnis zwischen den beiden Gruppen stellte sich wieder ein.

Es gehört zum Selbstverständnis eines berufsmäßigen Handwerkers (im Gegensatz zu den meisten Bauern), über den Eigenbedarf hinaus zu produzieren. Seine Objekte wird er, falls die Produktion den jeweils örtlichen Bedarf übersteigt, auf Märkten veräußern. In einigen Fällen muß auch das Rohmaterial von außerhalb beschafft werden wie z. B. das Metall für die Schmiede. Ein Schmied wird demnach, gleichgültig ob er sich das Metall selbst besorgt oder durch andere bezieht, unmittelbar am Handel beteiligt sein. Es ist also naheliegend, daß die Gesellschaft die Handwerker für diesen Bereich als zuständig ansieht. In der Burji-Konso-Gruppe wird dieser Trend verstärkt, da die Bauern aufgrund ihrer arbeitsintensiven Anbaumethoden im extremen Maße an ihr Feldland gebunden sind. Deshalb fällt der Beweglichkeit erfordernde Handel den Hawdo zu. Ursprünglich soll es den Bauern verboten gewesen sein, andere Waren als ihre eigenen Feldfrüchte auf dem Markt anzubieten.

Jensen gegenüber bemerkten Konso diesbezüglich zutreffend: »Das Feld des Hawda ist der Markt« (Ms. o. J.). Im Kapitel über die Weber ist bereits auf Handel und Handwerker eingegangen worden. Es ist hier nur wenig hinzuzufügen. Grundsätzlich steht der Handel allen Handwerkern offen. In der Realität beteiligen sich daran mehr Schmiede und Weber als Töpfer und Lederhandwerker, was ursprünglich mit der Art ihrer Produkte zusammenhing. Töpfer und Lederhandwerker finden ihr Rohmaterial in der Nähe, und weder Gefäße noch die gängigen Lederprodukte wurden in der Burji-Konso-Gruppe über weite Distanzen verhan-

⁴ Ein starkes Truppenkontingent lag östlich der heutigen Gidole-Katama in Garnison. Kleinere Außenposten waren in Duro und Giarso (östlich von Bakawle) stationiert. Bis zum Frühjahr 1940 bekämpften sie von dort aus die kaisertreuen Partisanen (versprengte Angehörige der äthiopischen Nordarmee und die aus den Katamas vertriebenen Nordäthiopier), die in Gumayde, südlich des unteren Sagan und in Hammar operierten (s. besonders ASMAI, Position 181/39, 60).

delt. Die Töpfer von Kašu verkaufen wie erwähnt nur selten ihre Produkte auf dem Markt.

Die Beteiligung der verschiedenen Ethnien am Handel war recht unterschiedlich. Die nördlichen, wie etwa die Diraša, waren allseits von Gruppen umgeben, die eine gleiche oder ähnliche Wirtschaftsform hatten, während südlich von Konso und Burji eine geographische und wirtschaftliche Grenze liegt (Viehhaltergesellschaften in dünn besiedelten Savannengebieten). Die heutige Randlage der Dullay ist dagegen eine jüngere Erscheinung, darauf zurückzuführen, daß einige Nachbargruppen zur Viehhaltung übergegangen sind (was sogar auf die Tsamakko übergriffen hat). Wegen der historischen und geographischen Voraussetzungen sind Burji-Handwerker am stärksten, die Dullay-Handwerker am wenigsten am Handel beteiligt. Bei den Burji hat sich sogar innerhalb der Handwerke eine Spezialisierung vollzogen. Weber übernahmen fast ausschließlich den Fernhandel. Für die soziale Lage der Handwerker ist es nicht unwesentlich, daß sie durch die Außenkontakte weniger auf die eigene Kultur fixiert waren als die Bauern. Dies machte sie etwas suspekt. Ihre Außenkontakte waren aber für die Gesellschaft wichtig, um notwendige Produkte wie Salz herbeizuschaffen. In Zeiten von Mißernten war nur über die Hawdo-Händler das Überleben der Gesellschaft gewährleistet. Sie beschafften Vieh von den Borana oder Saatgut von den Hochlandbewohnern im Norden.

Handwerker, die nicht aus der Hawdo-Gruppe stammen, werden gewöhnlich wie »Lehrjungen« mit *tamataikko* oder *hawd'o kollad'i* (beides Dullay) bezeichnet. Hierzu wurden außerdem folgende Personen gezählt: Kinder aus einer Hawdo-Esako-Verbindung; häufig Hawdo, die Esako-Mädchen heirateten, und gelegentlich selbst Esako, die Mädchen aus der Hawdo-Gruppe heirateten, aber weiterhin Bauern blieben. Im Abschnitt über das Weben wurde darauf hingewiesen, daß Bauern, die zur Weberei übergingen, sich oft ab der zweiten Generation als Hawdo bezeichneten, um über mehr fachliche Reputation zu verfügen.

Neben diesen in der eigenen Gesellschaft deutlich als Handwerker klassifizierten Personen gibt es eine Reihe von Spezialisten, die meistens aus Etanta-Familien stammen, aber auch Hawdo sein können. In Yaape spezialisierten sich zahlreiche Familien auf Flechtarbeiten (sie stellten Vorratsbehälter, Körbe, *əŋgera*-Platten u. ä. m. her und benutzten Palmfasern oder Bambus), für die Gidole ein guter Markt ist. Wie die Holzschnitzer in Diraša und bei anderen Ethnien sind sie heute in der Regel Esako (bzw. Etanta). Diese Schnitzer fertigen die üblichen Eßschalen, Schöpflöffel, große Holztröge (für Hirsebier), Hocker, Nackenstützen und Betten (aus einem Stück gehauen) sowie Mörser und Weberkämme an. Die gleiche Gruppenzugehörigkeit gilt für die Schnitzer der berühmten Konso-Pfahlplastiken. (Ähnliche Pfahlplastiken kennen auch Duro und Kusuma.)

In Diginti werden nur für eine der Priesterhäuptlingslineages Grabfiguren angefertigt (was im Dullaygebiet eine Ausnahme ist; stattdessen sind Gabelpfosten üblich). Auch hier ist die darauf spezialisierte Familie von den Esako. Das Schnitzen gilt aber keineswegs als profane Beschäftigung, wie nunmehr veranschaulicht werden soll. Der *hayyo* (Würdenträger des Gada-Systems) sucht mit speziell dafür ausgewählten Personen einen geeigneten Baum. Zu dieser Aktion

werden Hörner geblasen. Den Baum übergeben sie dem Holzschnitzer, für den sie zuvor »im Busch« eine temporäre Hütte errichtet hatten. Bevor er mit der Arbeit beginnt, erhält der Schnitzer ein Schaf, das er (!) schlachtet. Mit dem Blut des Schafes wird später die Figur eingerieben (vgl. Orre bei der Gabelpfostenherstellung, S. 329). Bemerkenswert ist, daß der Schnitzer das Tier selbst schlachtet, was sonst nur Handwerkern erlaubt ist. Entweder wird der Schnitzer für die Zeit seiner spezifischen Tätigkeit als Hawdo angesehen oder er stammte ursprünglich aus einer Hawdo-Familie.⁵ Zumindest verfügt er über Kräfte, die jene eines normalen Menschen übersteigen. Während des Schnitzens darf er mit niemandem zusammen essen oder trinken (!) und niemand darf die Hütte betreten, in der er arbeitet. Was er zum Leben braucht, wird ihm gebracht und vor der Hütte abgestellt. Wenn er die Grabfigur übergibt, beginnt das zweite Totenfest.

Bei den Burji sind die Holzschnitzer nebenbei meist noch Beschneider und Heiler. Sie renken luxierte Glieder wieder ein, richten Fraktur und schienen gebrochene Gliedmaßen. Sie beherrschen auch Massage, Geschwulstchirurgie und Brandheilung mit glühenden Eisenstäben. Bei den Dullay gibt es unter den Hawdo viele Heilkundige, bezeichnenderweise aber nur selten solche, die sich auf die Anwendung von Heilpflanzen verstehen. Viele Schmiede nehmen chirurgische Eingriffe vor – Schädeltrepanationen eingeschlossen –, behandeln Knochenbrüche und ziehen Zähne. Das Schröpfen mit Hilfe von Hörnern soll ausschließlich von Handwerkern durchgeführt werden, während Brandheilung und das Einrenken von Gliedern Hawdo wie Esako gleichermaßen zukommt.

Reibsteine werden heutzutage meist von Bauern angefertigt, die sich darauf spezialisiert haben.

In diesen Sparten (Holz, Stein, Flechtarbeiten etc.) bestreiten zahlreiche Personen ihren Unterhalt bis zu ca. 80% aus ihrer Spezialisierung. Viele aber arbeiten nur für den Eigenbedarf und verkaufen im Jahr vielleicht drei- oder viermal etwas auf dem Markt. Bei der Größe des Bedarfs an Holzgeräten und der Vielfalt der verwendeten Holzgegenstände erstaunt es ein wenig, daß dieser Handwerkszweig nicht zu den Hawdo zählt. Sicher ist ein wesentlicher Grund hierfür, daß im Gegensatz zu Schmiede-, Töpfer- und Lederarbeiten jederzeit mit der Arbeit begonnen bzw. aufgehört werden kann, diese sich daher als Nebenbeschäftigung besonders eignet. Auch Ausschuß kann entweder umgearbeitet werden oder findet als Brennmaterial Verwendung.

Es ist bemerkenswert, daß nach Auskunft älterer Gewährsleute bei den Duro und Dullay im letzten Jahrhundert Holzschnitzer und Steinarbeiter ausschließlich Hawdo gewesen sein sollen. Nach dem radikalen Bevölkerungsrückgang um die Jahrhundertwende haben die Handwerker diese Wirtschaftszweige dann aufgegeben.⁶

Eine einträgliche Beschäftigung ist auch die Schmuckherstellung, die früher ausschließlich von Schmieden besorgt wurde. Heute verdienen sich zunehmend geschickte Esako damit ein Zusatzgeld. Die Beschaffung von Rohmaterialien wie

5 Letzteres war nicht zu ermitteln, da ich den Schnitzer nicht selbst sprechen konnte.

6 In Gollango sind sie bereits etwa 1880 an die Esako übergegangen.

Aluminium und Kupferdraht bereitet mittlerweile keine Schwierigkeiten mehr. Geschätzte Spezialisten sind auch jene, die sich auf die Herstellung des oberen Dachteils verstehen.⁷ Die ökonomische Bedeutung der genannten Spezialisten ist beträchtlich; als Gruppe haben sie jedoch kein gesellschaftliches Gewicht. Auch eine Tradierung der Fähigkeit ist selten, mal sind in dieser, mal in jener Familie Spezialisten anzutreffen. Man schätzt allgemein ihr Können und bezeichnet sie als »die Klugen«, »die Geschickten« (Du *hormitto*, *hormico*, Bu *ogeyši*, von Proto-Ostkusch. *og-»wissend«, Sasse 1982 s. v.).

Neben der genealogisch-ökonomisch bestimmten Gruppenbildung kam es bei den Handwerkern auch zu Zusammenschlüssen, die Anklänge an europäische »Gilden« zeigen.

1974 verstarb in Karatti Fuldo (auch Fullo), die prominenteste Persönlichkeit dieser Vereinigungen. Er wurde auch *poqalla* der *xawda* genannt, obwohl er kein Lineageältester war. Aufgrund der ihm zugesprochenen positiven Kräfte und Intelligenz wurde er von allen Handwerkern zwischen Camo-See, Sagan und Dullay und darüber hinaus als eine Art Schiedsrichter anerkannt. Fuldo schlichtete Streitigkeiten unter den Handwerkern, vornehmlich aber solche zwischen Bauern und Handwerkern – was bedeutet, daß auch die Bauern Fuldo als Autorität anerkannten.⁸ Er hatte ein großes *xallaša* als Stirnschmuck, bei dem geschworen wurde. Sogar völlig akkulturierte (euro-amharisierte) Konso-Kaufleute fürchteten den Fluch, der davon ausging, wenn jemand die Unwahrheit sprach. Überhaupt fügten sich fremdstämmige Händler der verschiedenen Katama im genannten Gebiet – obwohl sie in Konkurrenz zu den Hawda-Händlern standen, insbesondere wenn sie außerhalb der Katama tätig wurden – den bei Fuldo gefaßten Beschlüssen. Über Fuldo organisierten die Handwerker auch Hilfsmaßnahmen, z. B. für diejenigen unter ihnen, die von der staatlichen Verwaltung drangsaliert wurden. Bei Fuldo wurde gegebenenfalls auch über die Auftragsverteilung für Waren diskutiert, die – z. B. wie Leder- und Webwaren – in großem Umfang über die Burji-Konso-Gruppe hinaus verhandelt wurden. Neu zugereiste Handwerker, denen örtliche Handwerker die Aufnahme verweigerten, wandten sich an Fuldo, der im Verein mit anderen Handwerkern nach einer Lösung suchte. Ein Ehrenkodex wurde festgelegt: Kein Handwerker durfte einem anderen Vieh wegnehmen und keiner durfte dem anderen die Frau abspenstig machen. Wer in Geldnot geriet, konnte um Kredit nachsuchen.

Diese Institution hatte ihre Vorläufer in lokalen Zusammenschlüssen. Meist wurde die Schiedsrichterfunktion einem bedeutenden Hawdo einer Hauptlineage übertragen. (In Gollango z. B. war es der mit dem *poqolho* eng verbundene Handwerker; siehe unten.) Das Zusammengehörigkeitsgefühl wurde durch gegenseitige Besuche bei Totenfesten und Hochzeiten gestärkt. Zwar sind auch für Bauern Trauerbesuche bindend, im wesentlichen gelten sie aber nur Freunden oder Klanmitgliedern. Für Handwerker war und ist es Pflicht, ohne Rücksicht auf

7 Mit der Konstruktion der Runddächer wird im Zentrum begonnen. Sind die Dachsparren zusammengefügt, wird das Ganze umgedreht und auf die Hauspfosten gesetzt.

8 Auch Jensen erwähnt ihn bereits in seinem Konso-Manuskript.

Klanzugehörigkeit und Handwerkssparte alle Totenfeste von Handwerkern einer bestimmten Region zu besuchen. Zwei Gründe führten schließlich zur überregionalen, ökonomisch und politisch wirkungsvollen Vereinigung. Nachdem die Handwerker die Erfahrung gemacht hatten, daß die Amhara in dieser weit vom Zentrum entfernten südlichen Provinz auf ihre handwerklichen Produkte – und trotz Zwangsmaßnahmen auf ihre Kooperation – angewiesen waren, schlossen sie sich, zuerst in Konso und Duro, etwa um 1910 zusammen, um sich gegen die Unterdrückung zu wehren. Ihr alleiniges Schlachtrecht ausnutzend (s. u.) verweigerten sie die Versorgung der Märkte mit Fleisch, was vor allem die Katama-Bevölkerung traf, weniger ihre eigenen Landsleute, für die sie weiterhin heimlich schlachteten. Auch konnten sich die Soldaten etwa ein Jahrzehnt nach der Eroberung nicht mehr so einfach wie zu Beginn mit Vieh versorgen. Das meiste hatten sie schon geraubt; was noch übrig war, wurde von der Bevölkerung versteckt. Die Aktion der Handwerker hatte offensichtlich Erfolg, weshalb sich sukzessive eine Region nach der anderen dieser Vereinigung anschloß. Fuldo und einer Delegation von Vertretern der verschiedenen Ethnien gelang es sogar, den Gouverneur in Gardulla dazu zu bewegen, die Abgaben für Handel und Marktverkäufe herabzusetzen.⁹

Der zweite Grund für den Zusammenschluß lag in den Spannungen zwischen Etanta und Hawda, die zuerst in Konso ausbrachen, als immer mehr Bauern zum Weben übergingen. Ein Boykott von Seiten der Handwerker war auf Dauer nicht durchzuhalten – dafür stieg der Bedarf an Textilien zu stark an. Stattdessen suchte man nach Methoden, die Hinzugekommenen zu integrieren. Hawda konnten sie der gesellschaftlichen Norm gemäß nicht werden, doch war in der neugeschaffenen gildeähnlichen Institution Platz für sie, sofern sie Fuldo als Repräsentanten der Handwerkervereinigung anerkannten.

Nachdem die Arbeitsteiligkeit größere Bevölkerungsgruppen erfaßt hatte, genügte der an Deszendenzverbänden orientierte Bezugsrahmen der neuen Situation nicht mehr. Mit Hilfe der beschriebenen Institution, die vorher nur sekundäre Bedeutung gehabt hatte, wurde das Zusammenwirken eines größeren Verbandes ermöglicht. Dadurch entstand aber etwas völlig Neues. Der Innovationscharakter wird durch die Aussage der Betroffenen unterstrichen, die Familie von Fuldo (mit dem die Institution identifiziert wurde) sei erst vor drei Generationen aus Aylota (östlich der Hauptsiedlungszone) nach Karatti gekommen. Vergleichbare Aussagen werden häufig gemacht, will man historische Ereignisse markieren. Diese gildenähnliche Struktur überzog das gesamte oben abgegrenzte Gebiet (von Burji ist mir diesbezüglich nichts bekannt) und erfaßte über Mittelsmänner auch die entfernter wohnenden Handwerker. Selbst außerhalb der Burji-Konso-Gruppe fühlten sich Handwerker dieser Organisation verpflichtet, falls sie noch Verbindungen zum alten Heimatgebiet hatten.

Zwar verfügte Fuldo aufgrund seiner persönlichen Qualitäten über eine große Machtfülle, trotzdem war er aber nicht »Chef« der Handwerker. So waren etwa die

9 Der damalige Fuldo war der Vater des 1974 verstorbenen. Gardulla war die alte amharische Katama oberhalb des heutigen Gidole.

Mittelsmänner von den örtlichen Handwerkern und nicht von Fuldo bestimmt. Fuldo kann sicherlich nicht als – in unserem Sinne – »gewählt« angesehen werden, doch bestand unter den Handwerkern Konsens über seine Position. Sie betrachteten ihn als ihren *saara*, was mit Ratgeber und Repräsentant gegenüber Dritten wiedergegeben werden kann. Dennoch verfiel mit Fuldos Tod die Organisation. Der Grund hierfür ist vornehmlich darin zu suchen, daß sein Todesjahr mit der äthiopischen Revolution zusammenfiel. Die neuen Machthaber stellten die Diskriminierung von Handwerkern unter Strafe (setzten dies auch durch) und verfügten Handwerkervereinigungen in den Katamas. Zu diesem Zweck wurden z. B. in Gidole ausgesprochen stattliche Bauten für Weber und Lederarbeiter errichtet. Die Handwerker versuchen sich allerdings dieser neuen Kooperative zu entziehen. Ihre im Werden begriffene »Eigenverwaltung« können sie aber, zumal sie ihren fähigsten Kopf verloren haben, den neuen Gegebenheiten gegenüber nicht durchsetzen, geschweige denn ausbauen.

Die ökonomische Spezialisierung und die hiermit in Zusammenhang stehende konnubiale Eigenständigkeit findet auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen ihren Niederschlag. Es wird gesagt, daß Bauern und Handwerker es vermeiden, gegenseitig ihre Häuser zu betreten oder gar dort zu schlafen, miteinander zu essen und zu trinken. Eine Übertretung dieser Gebote würde – wie vor- oder außerehelicher Beischlaf – die schon erwähnten Auswirkungen, etwa Hautausschläge, Aufbrechen der Lippen und verdorbene Produkte, nach sich ziehen. Doch was das Einhalten solcher Vorschriften betrifft, lassen sich auch hier gewisse Parallelen zur Endogamiebefolgung aufzeigen. Die Restriktionen beziehen sich meist auf bestimmte Gelegenheiten. Im Spätsommer 1974 sah ich z. B. einen Ältesten einer bäuerlichen Lineage (aus Süd-Gawwada), der noch am Vortag von der Unmöglichkeit mit Töpfern zu trinken gesprochen hatte, in einem Töpferhaus mit einem der Handwerker gemächlich und ausgiebig aus der gleichen Schale Kaffee trinken. Als ich ihn später darauf ansprach, war er seinerseits über meine Frage erstaunt. Er antwortete mir nicht, sondern sah mich nur mit einem spöttischen, aber auch nachsichtigen Blick an, als wollte er sagen: »Hast du immer noch nichts über uns gelernt?« In alltäglichen Situationen, die weit entfernt von Ritualen sind, gelten derartige Restriktionen nicht.¹⁰ Bei einem Totenfest etwa wäre es tatsächlich unmöglich, gemeinsam mit einem Töpfer zu trinken. Die Töpfer erhalten dabei eigene Kalebassen, die später zerbrochen werden. All diese Regelungen und Restriktionen müssen demnach in ihrem jeweiligen Kontext gesehen werden, nicht als losgelöste »absolute« Größe.

Die Teilnahme an regionalen oder die ganze Ethnie umfassenden Aktivitäten war von Gebiet zu Gebiet verschieden geregelt. Den Nachbarschaftsgruppen und den kleinen Grabstockgruppen gehörten die Handwerker, da sie keine bzw. keine

10 Eine ähnliche Beobachtung habe ich bereits vorher in Kašu gemacht, bei einem Klantreffen, das in einem Töpfergehöft stattfand. Der sehr angesehene und traditionsbewußte Vorsteher der bäuerlichen Hauptlineage des Klans (der *poqolho*-Lineage) trank mit den Töpfern seines Klans aus einer Kalebasse. (Es ging damals um Hilfsmaßnahmen für die Familie eines Klanmitglieds, das von der staatlichen Verwaltung eingesperrt worden war.)

nennenswerte Landwirtschaft hatten, verständlicherweise nicht an. (Das hat sich z. T. geändert und richtet sich meist nach der Größe des von einem Handwerker bewirtschafteten Landes.) Dagegen findet man in den für Entgelt arbeitenden Arbeitsgruppen häufig Handwerker. Bei regional notwendigen Arbeiten – etwa im Bereich der Konso-Städte oder wenn Reparaturen an Wegen zu verrichten waren – halfen sie durchaus mit.

An der *hayle*-Arbeit auf den Feldern des Priesterhäuptlings bzw. Lineage-Ältesten nehmen die Handwerker nicht teil; sie dürfen jedoch an den *hayle*-Tagen auch nicht in ihren eigenen Gärten oder auf ihren eigenen Feldern arbeiten. Anstelle der *hayle*-Arbeit sind sie verpflichtet, für den Priesterhäuptling jedes von ihm gewünschte Produkt anzufertigen; dafür haben sie auch das Rohmaterial selbst zu stellen. Diese Arbeitsleistung, die mit »Geschenken« entgolten wird, ist der Höhe nach nicht festgelegt, darf jedoch den Eigenbedarf eines Priesterhäuptlings nicht überschreiten. Gebrauchte Eisengeräte mag er allerdings an seine »Diener« weitergeben.

Die Gada-Regelungen betrafen Bauern wie Handwerker. Das erklärt auch, warum letztere an überregionalen, nicht aber an den kleinen Arbeitsgruppen beteiligt sind.¹¹ Bei den Festen, die den Übergang von einer Gada-Stufe zur anderen begleiten, fallen ihnen besondere, von Ethnie zu Ethnie allerdings verschiedene Aufgaben zu. In den meisten Fällen führen sie unter Tanzen und dem Geläut von Zeremonialglocken die zu initiiierenden *xela*-Gruppen an (Diraša, Duro, früher wahrscheinlich auch bei den Dullay). In Burji übernimmt ein *bijiri* die einleitenden Zeremonien. Er führt die Gada-Gruppen, einen Zeremonialzweig (*kolola*) schwingend, um üble Einflüsse abzuhalten, zum Barka-Fluß; allein geht er über den Fluß, legt den Zweig am anderen Ufer nieder und führt dann die Menge zum Zeremonialplatz, wo die Übergabe der Gruppenrechte von den Alten an die Nachfolger stattfindet.¹²

Hallpike (1968: 251; 1972: 141f.) wie auch Jensen (Ms., o. J.) berichten, die Handwerker nähmen in Konso nicht am Gada-System teil. Obwohl beide anmerken, dies träfe nur für Karatti, nicht aber für Takkad'i zu, halten sie die Nichtteilnahme für Konso typisch, was umso erstaunlicher ist, als Hallpike für Duro – das als Fraktion von Konso anzusehen ist (zumindest ist es Konso-Sprachgebiet) – die Teilnahme am Gada-System bestätigt. Mit Bezug auf Karatti haben Hallpike und Jensen sogar recht: die Handwerker sind dort nicht ins Gada-System einbezogen, doch hätten genealogische Nachforschungen ergeben, daß z. B. die Schmiede entweder mit Takkad'i oder Duro eng verknüpft sind und *dort* am Gada-Opfer teilnehmen. (Übrigens sind die in Frage kommenden Zeremonialplätze – *moora* – bei Madära/Duro nicht mehr als eine Wegstunde von den Wohnplätzen der Schmiede in Karatti entfernt.) Hallpike (1968: 267) erwähnt sogar selbst, daß viele

11 Die Verhältnisse anfangs dieses Jahrhunderts zwangen die Dullay und Diraša – mit Ausnahme von Gawwada – dazu, das Gada-System aufzugeben. Schließlich folgten auch Pa'ayti und Gawwada und zuletzt (etwa 1940) Burji. Bis zur Revolution bestand das System noch in Takkad'i und Karatti (Konso) sowie in Duro und Kolme.

12 Information aus Marsabit. – Auf weitere Aktivitäten der Handwerker beim Gada-Fest ist einzugehen, wenn ihre rituelle Rolle behandelt wird.

Schmiede angegeben hätten, sie stammten aus Duro. Einige der in Karatti ansässigen Handwerker allerdings sind tatsächlich überhaupt nicht im Gada-System. Es handelt sich dabei um solche, die keine Verbindung zu Duro oder Takadi haben. Viele stammen aus Pa'ayti, einige aus Diraša. In beiden Gebieten wurde das Gada-System aufgegeben und zwar in Diraša früher als in Pa'ayti. Karatti-stämmige Handwerker gibt es nach meinen Informationen nicht mehr. Dennoch darf man die Handwerker in Karatti nicht als »Fremde« ansehen. Es sind Konso-Sprecher, die ihren Wohnsitz gewechselt haben.

Hallpikes falsche Berichterstattung hatte zur Folge, daß die Handwerker bei den Konso immer wieder als Beispiel für eine sozial deklassierte »Klasse« angeführt werden (zuletzt bei Haaland 1985: 60). Korrekt ist hingegen, was Hallpike über die Restriktionen für Handwerker auf den *moora*-Plätzen in Karatti schreibt. Dort dürfen sie die Plattformen der *Gada-moora* nicht berühren. Aber das ist nicht verwunderlich: kein Konso darf dies, es sei denn an seinem Initiationsort. Auch auf den städtischen *moora*, bei Versammlungen, gibt es Auflagen für die Handwerker. In Gegenwart anderer Konso dürfen sie öffentlich nur sprechen, wenn jemand für sie garantiert; dem Betreffenden müssen sie dabei die Hand auf die Schulter legen. Als Grund hierfür wird angegeben, daß sie als Hawda auch andere Orte aufsuchen und man befürchtet, sie würden nicht immer dem Wohle der eigenen Stadt dienen. Für die Teilnahme am Gada-System wird offensichtlich besonderer Wert auf den Nachweis einer möglichst langen Ahnenreihe gelegt. Straube (Ms. 1974) vermerkt zum Beispiel: »Nur die Schmiede der Gruppe šaišum gehören auch zu einer Gadagruppe, weil sie zusammen mit dem Klan *kadako* aus Liban nach Burji einwanderten.« Dort, wo es eine Art »Stammesrat« gab – üblicherweise aus Angehörigen des höchsten Gada-Grades –, wie bei den Ethnien im Gardulla-Dobase-Horst, war die Teilnahme der Handwerker früher unterschiedlich geregelt: Bei den Dullay hatten sie darin eine prominente Stellung. In Duro gab es Situationen, bei denen sie am Rande saßen und nur zuhören durften (vgl. die Handwerker auf der Stadt-*moora* in Konso); bei anderen Gelegenheiten war ihre aktive Teilnahme Pflicht, so etwa bei Beratungen über Krieg und Frieden. Die manchmal etwas widersprüchlichen Aussagen über die diesbezügliche Rolle der Handwerker hängen – wie beim Gada-System – wiederum damit zusammen, wie »alteingesessen« die Handwerker bzw. deren Lineages sind bzw. ob sie zu Haupt- oder Nebenlineages gehören.

Ähnlich unterschiedlich sieht die Teilnahme der Handwerker an Klanversammlungen oder Klanopfern aus. Während bei den Dullay Handwerker und Bauern meist gemeinsam zusammenkommen, sind in Diraša die Handwerker nicht immer dabei. Sie haben ihre eigenen Ahnenfeste und beteiligen sich nicht an den Klanopferfesten der Bauern. Dementsprechend bleiben sie auch jenen Klanzusammenkünften fern, bei denen es um die zeitliche Festlegung der Opferfeste geht. In Burji nehmen die Handwerker an den Opfern teil, fehlen aber auf den Klanversammlungen. Klansolidarität ist in einigen Gebieten westlich des Sagan möglicherweise ein Grund, warum man den Handwerkern politisch mißtraut. Kam es nämlich zu Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Städten (in Konso) oder Ethnien, vermieden es die Kämpfenden (ob Bauern oder Handwerker), Mitglieder des

gleichen Klans zu töten. (Man bediente sich besonderer »geheimer« Erkennungszeichen.) Da nun die Deszendenzbindungen der Handwerker stärker waren als die regionalen, bestand für eine Regionalgruppe die Gefahr, daß ein Handwerker seine Verwandten vor einem geplanten Überfall warnte. Wollte z. B. Dekatto einen Kriegszug gegen Duro unternehmen, mußte man vermeiden, daß die zahlreichen Handwerker davon erfuhren. Insofern konnte es unter Umständen zu Spannungen zwischen Handwerkern und Bauern kommen.

Kriegerischen Auseinandersetzungen blieben die Handwerker im allgemeinen fern. Aber es war nicht nur Mißtrauen, warum sie von den städtischen Autoritäten oder dem Priesterhäuptling zurückgehalten wurden. Man wollte vor allem nicht riskieren, Handwerker zu verlieren, sei es durch Tod oder Überlaufen zum Feind. In Kriegszeiten durften sie an den Kampftagen auch nicht die Grenzen überschreiten und ihre Produkte, von Markt zu Markt ziehend, Freund und Feind anbieten. Drohte kein unmittelbarer Kampf, konnten sie sich jedoch frei zwischen den verfeindeten Parteien bewegen. In Diraša und Mossiya trugen sie als Erkennungszeichen Speere mit blankgeputzten Messingspiralen und Baumwollhosen mit ca. 30 cm langen Fransen, andernorts kamen sie ohne besondere Merkmale aus und vertrauten auf ihren Bekanntheitsgrad. Sie konnten unter Umständen auch Friedensgespräche mit dem Priesterhäuptling führen, die allerdings nur vorbereitenden oder beratenden Charakter hatten.

Andererseits konnten Handwerker auch zu den begehrten Töterehren kommen, und zwar sowohl durch Einzel- als auch Gemeinschaftsaktionen. Bevor die Töter zu einem Tötungszug aufbrachen, wurden sie von einem Handwerker gesegnet. (Keine Informationen hierzu aus Burji.) Den Schutzumschlag von Hallpikes Konso-Buch (1972) ziert eine Figurengruppe, die die von einem Konsoschmied getöteten Feinde repräsentiert. Die Figuren stehen wie solche anderer Töter an hierfür vorgesehenen prominenten Orten. Die Tötersteine der Gawwada-Handwerker stehen mit denen anderer Klanmitglieder zusammen.

Nahmen Schmiede an größeren Kampfhandlungen teil, wurde versucht, sie zu schonen und gefangen zu nehmen. Eine kriegerische Auseinandersetzung konnte auch darüber entstehen, daß ein Schmied entführt oder getötet wurde, wie dies die folgende Geschichte des Schmieds Kadä illustriert: Kadä war ein Freund der Priesterhäuptlinge von Dihina, Gorrose, Gollango und Dobase, die allen ihren Leuten verboten hatten, den Schmied zu töten. Kadä selbst aber nahm eifrig auf der Seite von Gollango/Dobase am Kampf teil und tötete viele Gegner. Alle aber hatten Angst, ihn zu verletzen, was den Tod dieses Tötters bei seiner Rückkehr nach Hause bedeutet hätte. Kurz nach einem Gefecht mit den Gorrose zog Kadä fröhlich zum Markt in Gorrose und bot seine Speere feil. Doch da viele Angehörige dieses Stammes durch Kadäs Waffen umgekommen waren, beschloß man, ihn zu töten. Er wurde gewarnt, geriet aber trotz aller Vorsicht in einen Hinterhalt: scheinbar harmlose Schnitter ermordeten ihn. Der Priesterhäuptling von Dobase schwor den Gorrose Rache, seine besten Kämpfer griffen überraschend an und füllten vier Schilde mit den Geschlechtsteilen der erschlagenen Gegner.

Bei einem Mord an einem Handwerker gibt der Priesterhäuptling bei den Dullay sofort Anweisung, den Mörder zu töten. Doch kann der Mörder das Asylrecht in

Anspruch nehmen, wenn es ihm gelingt, sich zum *sile*, dem Zeremonialpfosten im Gehöft des Priesterhauptlings, zu flüchten. Er muß dann eine Doppelperlenschnur und drei bis vier *nama*-Ringe als Sühne entrichten. Wird über die Sühnegeldzahlung verhandelt, ist – wie bei jedem anderen Mordfall auch – immer ein Handwerker dabei; oft werden die Verhandlungen von diesem geführt.

Konnte der Mord an einem Handwerker bei den Dullay noch gesühnt werden, so bedeutete eine solche Tat in Konso und Duro nicht nur, daß der Mörder eines elenden Todes sterben mußte, sondern daß seine gesamte Linie zugrunde ging. Das Aussterben seiner Linie bedeutet, daß der Mörder seine Existenz als Ahne verliert, weil niemand Totenzeremonien und Ahnenverehrung für ihn durchführen kann. Auch andere Vergehen gegen Handwerker werden strenger als solche gegen Bauern geahndet. Bei den Dullay entspricht die Strafe derjenigen, die auf ein Vergehen gegen den *poqolho* steht. Ehebruch mit Handwerkerfrauen ist wegen der üblen Folgen tunlichst zu vermeiden. Der Ehebrecher wird nicht nur an Hautausschlag erkranken, er kann auch sterben. In Konso brauchen Schmiede nicht zu befürchten, daß sie bestohlen werden. Sie verfügen über eine Schadenskraft (*hata*), die Ehebrechern wie Dieben gefährlich wird. Stiehlt bei den Diraša jemand etwas aus der Schmiede oder von Schmieden, bleibt er am betreffenden Ort starr stehen, bis ihn die Leute vor den Schmied bringen.

2.2 Religiöse Aspekte

Bereits im zweiten Kapitel dieser Arbeit wurde offenkundig, daß sich der religiöse Bereich nicht ohne weiteres isolieren läßt, da er mit den anderen gesellschaftlichen Bereichen (dem sozialen, politischen etc.) eng verwoben ist. Wenn hier dennoch eine Trennung vorgenommen wird, so geschieht dies aus arbeitstechnischen und analytischen Erwägungen heraus, die eine systematische Betrachtung erleichtern sollen. Später werden sich die einzeln abgehandelten Bereiche wieder zu einem Ganzen fügen.¹³

Im folgenden stehen Handwerker-Mythos und -Ritus im Mittelpunkt der Untersuchung. Man darf allerdings nicht erwarten, daß Mythen und Riten sich wechselseitig erklären, aber die mythischen Vorstellungen können uns helfen, die Position der Handwerker in der Gesellschaft und ihre Rolle beim Ritual besser zu bestimmen und zu verstehen. Vier für unsere Fragestellung wesentliche Mythenkomplexe zeichnen sich ab: 1) die Aufteilung (Strukturierung) der Gesellschaft durch eine hervorragende Gestalt der Vorzeit (z. B.: Hawle); 2) die autochthone Entstehung von Bauer und Handwerker; 3) der Handwerker als Kulturbringer und 4) Inzest und Endogamie.

Die Vorstellung, daß die Menschen ihre Aufgaben zugewiesen bekamen, als sie aus ihrer Urheimat in die jetzigen Stammessitze zogen, ist in ausgeprägter Form in Burji und Diraša bekannt. Auch in Konso ist das Motiv rudimentär vorhanden.¹⁴

13 Zur Religion vgl. Kap. II 3.

14 Es handelt sich hier um ein weitverbreitetes Motiv, das z. B. in jüngster Zeit von Bartels (1983: 190) für die Oromo in Wollega belegt wurde.

Bemerkenswert an dieser Verbreitung erscheint, daß diese drei Ethnien in ihrer Überlieferung tatsächlich eine gemeinsame Urheimat, Liban (in der Umgebung des heutigen Negelli), nennen. Als sich der Wandertradition entsprechend Diraša und Konso zunächst von den Burji und dann die Diraša von den Konso getrennt hatten, teilte Hawle am Grenzfluß zu Diraša (Yande) jedem einzeln seine künftige Tätigkeit zu: den Bauern, den verschiedenen Handwerkern und jenen, die bestimmte Aufgaben für den Priesterhäuptling zu verrichten haben. Die Aufteilung erfolgte gemäß den jeweiligen Fähigkeiten und bedeutete weder eine negative noch eine positive Wertung. Eine Tabuverletzung wird als Erklärung für die Abspaltung der *bijiri* von den Burji-Bauern angeführt, zu der es auf dem Weg von Liban nach Burji kam: Der Stammvater der *bijiri* tötete damals eine Taube und verzehrte sie. Wildtiere werden aber in der Burji-Konso-Gruppe nicht oder nur im Notfall gegessen.¹⁵ Schwerwiegender war das Vergehen des späteren Schmiedes. Er tötete eine Frau aus seinem Klan und wurde aus dem Klan ausgeschlossen, woraufhin er zum Schmied wurde. (Das Motiv tritt in der Burji-Konso-Gruppe auch in anderen Versionen auf, die ähnlich wie gewisse Speisegewohnheiten die Trennung *bäuerlicher* Klane erklären.)¹⁶

Aus der entsprechenden Konso-Erzählung geht nicht ganz eindeutig hervor, ob der »Mann, der da war, bevor alles geschaffen war« und der den Menschen ihre Tätigkeiten und Wohnsitze zuwies, diese Einteilung auf dem Weg nach Konso vornahm. Der Mythos ist stark mit Elementen des zweiten Typs durchsetzt, so daß eine klare Zuordnung auf Schwierigkeiten stößt.¹⁷

Die gemeinsame Entstehung von Bauern und Handwerkern kennen alle in Frage kommenden Ethnien mit Ausnahme der Burji.¹⁸ Bei den Dullay, Duro, Kolme und Konso nimmt dieses Motiv einen zentralen Platz in den Vorstellungen um die Genese der Menschen ein. Danach entstanden die verschiedenen Lineagegründer – nicht die Klangründer – aus Quellseen, Kalebassen, Termitenhügeln, Felsen oder

15 »Der Stammvater der *biğiri* wollte eine Taube aus einem Feld verjagen und warf daher mit Steinen nach ihr, doch ließ sich die Taube nicht verjagen. Er tötete sie daraufhin und aß sie auf. Als er zu den Leuten seines Klanes *karama* zurückkehrte, sahen diese, daß ihm Federn am Munde klebten, und fragten ihn, was es mit den Federn für eine Bewandnis habe. Als er ihnen erzählte, was vorgefallen war, wiesen sie ihm die Sonderstellung als *biğiri* zu« (Straube, Feldjournal Frühjahr 1974, Informant bäuerlicher Herkunft).

16 »In Liban waren sie noch keine Schmiede, sondern kamen erst auf dem Weg nach Burği zu ihrem Handwerk. Sie waren damals noch Angehörige des Klanes *yâb*. In Gailu tötete dann ein Schmied eine *yâb*-Frau, worauf die Schmiede vom Klan *yâb* verjagt wurden. Sie wanderten nach Gorka aus, wo sie sich mit dem Klan *lómale* verbanden. Die *yâb*-Leute baten die Schmiede aber später um die Rückkehr nach Burği. Die Vorfahren des Schmidts *Lólê* weigerten sich jedoch zurückzukehren und blieben bei Lemu sitzen. Zwei Brüder kehrten jedoch nach Burği zurück; der eine wurde Stammvater der *lómale*-Schmiede des Klanes *yâb*, der andre Stammvater der Schmiede des Klanes *gamáyo*« (Straube, Feldjournal Frühjahr 1974, Informant bäuerlicher Herkunft).

17 Die betreffende Mythe wurde in Keera aufgenommen und erst später in Bakawle von mir übertragen. Einige z. T. undeutlich gesprochene Passagen blieben unklar.

18 Da weder Straube auf beiden Feldforschungen noch ich in Marsabit – bei allerdings kurzem Aufenthalt – eine entsprechende Überlieferung eruieren konnten, ist davon auszugehen, daß die Burji diese Vorstellung nicht kennen. Dennoch ist zu bedenken, daß die Burji seit der italienischen Okkupation Muslime sind, Straube zudem 1955 die Konso-Version noch nicht bekannt war und überdies keine Handwerker zu dieser Problematik befragt wurden.

Pythons. Meistens wurden mehrere Personen zusammen auf diese übernatürliche Weise geboren, die als Kulturbringer mit den wichtigsten Pflanzen, Geräten und gegebenenfalls Insignien ausgestattet waren.¹⁹ Im Dullaygebiet sind es fast ausnahmslos zwei Personen. Die eine hat ein wichtiges Arbeitsinstrument, etwa einen Schmiedehammer oder den Schabstein der Lederarbeiter, die andere Sorghum, die Biene oder – im Hochland – Ensete bei sich. In Konso und Duro sind mehrere Varianten bekannt. Man weiß um die Doppelentstehung wie im Dullaygebiet, von einigen Lineages wird allerdings erzählt, daß ihre Urahnen, Bauern und Handwerker, gleichzeitig oder kurz aufeinanderfolgend entstanden sind. Im Falle der Handwerker repräsentiert ein jeder von ihnen – versehen mit seinem typischen Arbeitsgerät – ein Handwerk. Alle Personen derselben Entstehungsfolge gehören dann dem gleichen Klan an.²⁰ Schließlich kommen auch Versionen vor, wonach ein und dieselbe Person halb Bauer, halb Handwerker ist, d. h. in der einen Hand Feldfrüchte, in der anderen ein Handwerksgerät hält. Solche Mehrfachgeburten werden in Konso nur von Lineages erzählt, die in Konso selbst (oder in der unmittelbaren Nachbarschaft) entstanden sind. Lineage-Älteste, die wie Bamalle mit den Burji und Diraša aus Liban kamen, wurden allein geboren (Bamalle aus einem Python); dies ist die geläufigere Version (doch existieren auch solche über eine Mehrfachgeburt). Erst als Bamalle in Konso war, bekam er zwei Söhne: einen Etanta und einen Hawda. Das Interessante ist, daß dort, wo die gemeinsame Geburt von Etanta- und Hawda-Ahnen am Anfang steht, der Hawda immer der *erste* ist, der aus dem Quellsee, der Kalebasse u. ä. hervorkommt. Die bäuerlichen Lineagegründer trugen außer den Feldfrüchten auch einen Oberarmring bei der Geburt, den später jeweils und ohne Ausnahme der direkte agnate Nachfahre erhält. Handelt es sich um die Gründerväter von Lineages, die heute als dominant angesehen werden (in Dullay die des Priesterhäuptlings), waren sie bereits bei ihrer Entstehung mit entsprechenden weiteren Insignien versehen, so mit einem besonderen Speer, einem Rhinozeroshorn, Stirnschmuck (Ko *xallaša*, Du *ħallašo*) und Zeremonialpflanzen. Es geschah auch, daß Hawda mit zusätzlichen Insignien geboren wurden und zwar nicht nur diejenigen, die zur Hälfte als Etanta, zur Hälfte als Hawda entstanden. Neben diesen sichtbaren Zeichen erhielten sie – als aus göttlicher Macht entstandene Menschen – metaphysische Kräfte, die sie befähigten, den Lebensstrom erhaltende Zeremonien durchzuführen. Derartige Kräfte sind jedoch keineswegs ungefährlich und können, willentlich oder unwillentlich, Schaden anrichten.²¹ Auch sind sie bei den verschiedenen Lineage-Ältesten unterschiedlich stark ausgeprägt und werden wie die Insignien in direkter männlicher Linie vererbt. Manchmal kann solche mystische Kraft auch von nahen männlichen Lineage-Angehörigen, in seltenen Fällen selbst von Frauen besessen werden (zu verschiedenen Entstehungsmythen vgl. Appendix VIII).²²

Neben diesen allgemein verbreiteten Vorstellungen, die die bestehenden gesell-

19 Vgl. Kap. II 3 u. 4, besonders *poqolbo/poqalla* und *d'aam'*.

20 Für die Entstehung der Klane gibt es wiederum andere Mythenvarianten, z. B. im Weltenbrandmythos.

21 Vgl. hierzu Amborn 1984 b *passim*.

22 Alle angeführten Versionen wurden von Bauern und Handwerkern akzeptiert.

schaftlichen Verhältnisse und die Einteilung in Bauern und Handwerker als von Gott eingesetzt ansehen, konnte ich im südlichen Dullaygebiet Mythen finden, die eine Entwicklung der menschlichen Kultur zum Inhalt haben, bei der dem Handwerker die Rolle eines Demiurgen zufällt. Eine davon soll hier in verkürzter Form wiedergegeben werden (erzählt 1981 von A. aus Guma, ca. 50 Jahre, männlich, Esako).

Der Hawdo wurde zusammen mit seiner Frau sowie einem weißen Stein und einem Messer geboren (zuvor hatte der Hawdo als Wächter im Hause Gottes gelebt, er war der »Hund Gottes«). Auf Erden lebten sie zunächst allein mit Gott. Sie gingen hierhin und dorthin. Die Tiere liefen zu dem Hawdo, weil er mit dem Messer geboren wurde. Er schlachtete sie und erkannte den Wert des Leders, als er es mit dem Stein bearbeitete. Einmal, als er so mit Gott dahinwanderte, fanden sie einen *poqolho* und eine *poqolte* bei einem Wassertümpel sitzen. Der *poqolho* hatte Getreidekörner in der Hand, und sie aßen rohe Körner. Der Hawdo fragte: »Warum essen wir die Körner roh?« Er machte einen Reibstein, den unteren und den oberen, und sie konnten Mehl mahlen. Da kam eine Töpferin des Wegs, der gab er ein ledernes Tragfell. Sie brachte einen Kochtopf herbei. Der Hawdo baute eine Feuerstelle, nahm zwei Hölzer, rieb sie aneinander und so entzündete er das erste Feuer. (Er zeigte ihr dann, wie gekocht wird, bereitete Lederkleidung anstelle der Blättertracht, begann zu handeln und brachte Perlen und Baumwolle, führte vor, wie man spinn und webt.) Mit seinen Fähigkeiten erarbeitete sich der Hawdo großen Reichtum, und die Leute beleidigten ihn deshalb. Er aber sagte: »Ihr könnt mich nicht von dieser Arbeit abhalten, ich bin *hawd'a hawd'ato* und kam zusammen mit Gott, und Gott gab alles dem Hawdo.« Danach begann er zu schmieden. Er machte zuerst ein *irka'o* und danach *šeere*, danach den Speer, den *hayanne*, und gab ihn für einen hohen Preis an den *poqolho*. Als er diese Sachen machte, fragten ihn die Leute: »Warum und wofür machst du das?« Er antwortete: »Zum Roden des Waldes, um Bäume zu fällen und um die Tiere mit dem Speer zu töten.« Er war ihr Lehrer, die anderen waren dumm. Er begann mit dem Speer zu jagen. »Diese Sichel ist für nichts gut«, sagten die Leute. »Ihr könnt Büsche abschneiden.« Er schmiedete Hacken und später Pflugscharen und zeigte ihnen, wie man das Feld bestellt. Sie beleidigten ihn wieder. »Wir wissen jetzt alles, wir brauchen dich nicht mehr.« Nachdem die Leute alles von ihm gelernt hatten, sagte er: »Was soll ich jetzt machen?« Sie gaben ihm zur Antwort: »Dein weißer Stein ist genug für dich.« Er beschränkte sich auf die Lederherstellung. Weil er jedoch der Hund Gottes war, der den Eingang bewachte, ißt er von jedem Essen zuerst und speit etwas davon in den Hauseingang.

In dieser mythischen Erzählung, die von der jägerischen Vorzeit bis zur Entstehung des Pflugbaus in unserem Jahrhundert reicht, wird die aktive und durch die Schaffung neuer Kulturgüter gesellschaftsverändernde Rolle des Handwerkers verdeutlicht. Daneben werden die Konflikte zwischen der Masse der bäuerlichen Bevölkerung und der kleinen Gruppe der Hawdo bewußt personalisiert, wobei der Neid auf den erfolgreichen und klugen Hawdo Anlaß zu Aversionen bietet. Obwohl ein gottgesandter Wohltäter der Menschheit, bleibt er eine Randfigur der Gesellschaft.

Schließlich sei noch die Inzestmythe genannt, die ebenfalls nur aus dem südlichen Dullaygebiet bekannt geworden ist. Auf ihre Interpretation wurde bereits im letzten Abschnitt (Töpferendogamie) eingegangen. Dieser Mythe zufolge entstanden die Töpfer nicht gemeinsam mit bäuerlichen Familien; stattdessen wird hier berichtet, daß Männer *und* Frauen entstanden sind, während sonst in der Regel nur von den Männern die Rede ist bzw. die Frauen nur am Rande erwähnt werden. Inzest wird als schweres Vergehen betrachtet; dennoch gibt es einen Mythenkomplex, der die Entstehung der Gesellschaft aus dem Geschwisterinzest erklärt. Nach dem Weltenbrand zeugt ein Urelternpaar neun Knaben und neun Mädchen, die die Ahnen der neun *kefko* (Klane) sind.

Das Auftreten der Orre wird im übrigen recht unterschiedlich bewertet. Häufig entstanden sie »dazwischen«, d. h. meist zwischen bedeutenden und unbedeutenden Esako-Lineage-Ältesten, seltener zwischen Hawdo- und Esako-Lineage-Ältesten, oder gar als letzte der Menschen. Entsprechend der Konso-Variante von Takkad'i wurden sie gleichzeitig mit anderen Hawda und Etanta geboren. Die Töpfer wanderten dann nach Burji ab (später kam eine Fraktion von ihnen wieder nach Konso). Die Vorstellung von einer Vorbevölkerung trifft man bei den Diraša (s. o.). In keinem der mir bekannten Fälle besteht jedoch eine genealogische Verbindung zwischen Töpfern und einem *wichtigen* Priesterhäuptling. Es läßt sich demnach feststellen, daß die gewisse Sonderstellung der Töpfer unter den Handwerkern, die im letzten Abschnitt diskutiert wurde, auch in den Mythen zum Ausdruck kommt.

Wir können aus den mythischen Erzählungen folgendes ableiten: Wie die bäuerlichen Lineage-Ältesten sind die Handwerker (bzw. bestimmte Handwerker) aufgrund ihrer Verbindung zur Schöpfung mit übernatürlichen Kräften ausgestattet. Dabei hat der Erstgeborene immer die engere Verbindung zu Gott (für die Nachkommen heißt dies: zum Urahn). Als aufgrund mythischer Vorgabe Erstgeborener steht der Älteste einer Handwerkerlineage an der Schwelle zwischen menschlicher Kultur und dem Übernatürlichen. Die unmittelbare Verbindung und Nähe zu Gott kommt in der Demiurgenmythe zum Tragen, derzufolge der Handwerker vordem Wächter im Hause Gottes (»Hund Gottes«) war.²³ Sichtbaren Ausdruck findet diese übernatürliche Kraft und Beziehung in der täglichen Veränderung der Materie, die der Handwerker bewirkt: das eigenständige Schaffen von Kulturgütern aus dem Ungeformten. Besonders hervorgehoben wird dieses Moment bei den Töpfern, die unter der Erdoberfläche, d. h. unterhalb des Kulturraums, in gewissem Sinne weiter von diesem entfernt als die Wildnis, sich ihre diffuse Materie beschaffen, um sie in Kulturgüter zu verwandeln. Die Töpfer nehmen hier eine Position ein, wie sie in ähnlicher Weise andernorts dem Schmelzer zukommt, der aus Erde, Sand oder Steinen (Erz) Eisen formt. (Wie erwähnt,

23 In menschlicher Gestalt lehrte er die Erdenbewohner alle Fertigkeiten einschließlich der Handwerke und des Feldbaus(!), bis er sich schließlich bis an das Ende seines Lebens ausschließlich seinem Handwerk widmete. (Aufgenommen in Gollango und Gawwada). Der Hund Gottes kommt auch im Weltenbrandmythos vor. Hier geleitet er einen Menschen zu Gott. Zum Hund als Kulturbringer in Afrika vgl. Baumann 1936: 346ff.; Frank 1965: 146ff.

gibt es in der Burji-Konso-Gruppe keine Verhüttung. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Vorstellungen, die mit dem Metallschmelzen assoziiert waren, auf die Töpfer übertragen wurden.)

Selbstverständlich bringen die *Bauern* durch ihre Arbeit auch Kulturgüter hervor, aber das pflanzliche Wachstum vollzieht sich *ohne ihr unmittelbares Zutun* und ist *abhängig* vom Wohlwollen der Ahnen – und letztlich Gottes –, die den nötigen Regen und die Fruchtbarkeit spenden bzw. verhindern. Der *Handwerker* ist göttlich; er *schafft selbst* die Objekte für seinen Lebensunterhalt und zum Gebrauch der anderen. Man könnte einwenden, die besonderen Kräfte gälten nur für gewisse Handwerker, nämlich für die Lineage-Ältesten; da es aber zahlenmäßig relativ wenige Handwerker gibt, rücken alle in die Nähe des Lineage-Ältesten. (Die Anzahl der Handwerker eines bestimmten Klans oder gar einer Lineage ist tatsächlich derart gering, daß sie selten die Zahl der Angehörigen einer Kernlineage von berühmten Esako-*poqolho* erreicht. Mitglieder einer Kernlineage sind rituell potenter als die von Nebenlineages.) Von daher gesehen ist jeder Handwerker, nicht nur der Lineage-Älteste, ein möglicher Kraftträger.²⁴

Darüberhinaus stehen Handwerker in mancherlei Hinsicht im Grenzbereich menschlicher Gesellschaft: Einige von ihnen haben die Grenzen der gültigen Ordnung überschritten: der Schmiede-Urahn von Burji durch einen Mord, der Vorfahre der *bijiri* mit der Übertretung eines Speisetabus, bei den südlichen Dullay durch Inzest. Wir werden noch weitere Beispiele kennenlernen. Mary Douglas (1985: 124 ff.) hat bereits auf die Bedeutung der Grenzüberschreitung als Voraussetzung für Kraftgewinn hingewiesen. Ein entsprechender Zusammenhang steht in der Burji-Konso-Gruppe außer Zweifel. Hierzu ist auch der gesellschaftlich und rituell außerordentlich bedeutsame »Töterkomplex« zu rechnen. Ihm liegt – im allgemeinsten Sinne – die Anschauung zugrunde, daß durch den Tötungsakt, der sich letztendlich gegen die göttliche Ordnung richtet, Kräfte freigesetzt werden, die ihrerseits zum Antrieb für das Fortbestehen der menschlichen Kultur werden. In einem *uns* geläufigen Bild – das aber in Südäthiopien nicht vorkommt – könnte man sagen, daß durch die Tötung das Rad der Zeit in Bewegung gehalten wird.²⁵

Ein weiteres Beispiel, das ebenfalls nicht auf die Handwerker beschränkt ist, kann den Zusammenhang von Ordnungsverletzung und Kraftgewinn erläutern. Da Lineages überschaubare gesellschaftliche Gruppierungen bleiben sollen, kommt es in gewissen Zeitabständen – üblicherweise sind es sieben Generationen –

24 Insofern wird auch verständlich, warum dem Feldforscher die Endogamieregeln der Handwerker als besonders rigide erscheinen müssen. Es gibt nur sehr wenige (»jüngere Brüder«), für die weniger starre Bestimmungen in Frage kommen (vgl. den vorigen Abschnitt).

25 Ich habe die Definition bewußt ganz allgemein gehalten und auf ein naheliegendes Deutungsmuster – die Verknüpfung von Tod und Zeugung, Tod als Voraussetzung für neues Leben – verzichtet, obgleich diese Vorstellung durchaus eine Rolle spielt. Die Erklärung des Tötens in seiner soziokulturellen Bedeutung darf sich aber nicht darauf beschränken. Trotz dem Stellenwert, der dem Töten in dieser Gesellschaft zukommt, muß der Komplex hier ausgeklammert werden, da er unser Thema nur am Rande berührt. Vgl. hierzu den Aufsatz über Menschentötung von Jensen (1950 passim), in dem sich der Autor mit großem Verständnis dem Problem nähert (Äthiopien wird erwähnt, steht aber nicht im Mittelpunkt des Interesses).

zu Abspaltungen (vgl. Amborn et al. 1980: 28 f.). Die männliche Person, von der die Abspaltung ausging, wird als neuer Lineagegründer anerkannt. Gewöhnlich bleibt er gegenüber den *qarunko* der Haupt- und Kernlineage unmaßgeblich. Dennoch kann auch der Gründer einer Nebenlineage Bedeutung gewinnen, nämlich dann, wenn er während einer bestimmten Zeremonie die den Klan repräsentierende Kalebasse entwendet. Gelingt es ihm, diese über eine bestimmte regionale Grenze zu schaffen, darf er nicht weiter verfolgt werden. Sobald er mit der Kalebasse diese Grenze überschritten hat, wird er als Lineagegründer fortan ähnlich hoch eingeschätzt wie jener Ahne, der auf übernatürliche Weise aus einem Quellsee oder einer Kalebasse hervorging. Im Dullaygebiet kann er sogar die Priesterhäuptlingswürde erlangen.²⁶ Es liegt hier eine doppelte Grenzüberschreitung vor: die sichtbare geographische und die vorausgehende symbolische der Verletzung einer Ordnung (Störung der Zeremonie durch Diebstahl). Hinter der geographischen Grenze ist die Ordnungsverletzung aufgehoben, mehr noch, der Akteur gewinnt die übernatürlichen Kräfte eines Lineage-Ältesten. Man könnte sagen: mit der ersten Grenzüberschreitung verläßt er die menschliche Ordnung, mit der zweiten kehrt er in sie zurück, d. h. die antirituelle Handlung muß selbst zum Ritual werden, damit die neue Ordnung (die Einsetzung als Priesterhäuptling) anerkannt wird.

Betrachten wir jetzt den Töpferinzest, so wird verständlich, warum aus einer an und für sich negativen Handlung Positives erwächst. Durch den mythischen Inzest haben die Töpfer Kräfte erhalten, die ihnen den Umgang mit materiellen und immateriellen Substanzen gestatten, die für andere gefährlich wären.

Jeder Lineage-Älteste hat das Recht und die Verpflichtung, für seine Lineage religiöse Handlungen vorzunehmen. Falls ein Lineage-Ältester besonders befähigt ist und vom Glück gesegnet – was sich im Wohlergehen seiner Familie und im Gedeihen seines Viehs und seiner Felder äußert –, kann ihn jemand, der nicht seiner Lineage angehört, darum bitten, seine Fähigkeiten über die eigene Lineage hinaus zur Verfügung zu stellen. Gegebenenfalls wird ihn auch eine ganze Region dazu auffordern. (Neben der politischen Entwicklung war dies im Dullaygebiet ein Weg zur Institution des Priesterhäuptlings). Dies gilt für die bäuerlichen Lineage-Ältesten als auch für die Handwerker. Zum einen sorgen sie für ihre eigene Lineage, des weiteren haben sie umfassendere, der größeren Gesellschaft zugute kommende rituelle Verpflichtungen. Im ganzen Gebiet der Burji-Konso-Gruppe herrscht die Auffassung, daß nur der Älteste einer Lineage Opferungen und Schlachtungen durchführen darf. Es ist deshalb selbstverständlich, daß dort, wo der Handwerker als der ältere Bruder gilt, er auch schlachtet. Manchenorts dürfen nur die Handwerker schlachten oder sie teilen sich das Schlachtrecht mit ihrem »jüngeren Bruder«, dem *poqolho*, d. h. sie befähigen diesen durch Bespeien zum Schlachten oder stehen ihm zur Seite, doch geben sie es nie vollständig ab. Bei den Dullay kann bei keiner Zeremonie geschlachtet werden, ohne daß ein Handwerker anwesend ist bzw. die

26 Dies ist eine Version – wahrscheinlich historisch gesehen die richtige – zur Entstehung der *rasko*-Linie (des Priesterhäuptlings von Gollango). Von der *Rasko*-Linie wird sie allerdings bestritten. Ihrer Tradition nach entstanden sie zusammen mit einem Schmied aus einem Quellsee, wohingegen die genannte Version auf andere Priesterhäuptlingslineages zuträfe.

Schlachtung selbst vornimmt. In Konso und Duro liegt das zeremonielle Schlachtrecht wieder bei den Etanta-Lineage-Ältesten. Es sind aber auch in Duro und Takkad'i die Handwerker, die bei den Gada-Festen schlachten bzw. anwesend sein müssen. Die Schmiede von Dekatto in Konso töten in Duro den Opferbullen nach traditioneller Weise durch Herzstich. In Takkad'i »heben sie den Bullen nicht hoch, wenn kein Handwerker anwesend ist« (G. aus Keera, Frühjahr 1981).²⁷ Neben dem zeremoniellen Schlachten hat der Handwerker auch das Recht, für den Marktverkauf zu schlachten. Nur die Handwerkerfrauen dürfen das Blut geschlachteter Tiere verkaufen. Handwerker sind es auch, die ohne negative Folgen Angehörige der eigenen Ethnie töten können, d. h. sie fungieren unter Umständen auch als Henker.²⁸ Soll ein Jagdunternehmen auf Großwild stattfinden, was ein Überwechseln vom Kulturgebiet in die Wildnis bedingt, werden die Männer zuvor mit der Spucke eines Handwerkers gesegnet (Dullay, Konso, Diraša).

Es könnte der Eindruck entstehen, daß die Handwerker einseitig mit dem Bereich des Todes verbunden sind. Doch würde mit einer solchen Zuweisung übersehen, daß aus jeder Opferschlachtung den am Zeremoniell teilhabenden Menschen eine lebensfördernde Qualität erwächst. Bei den Gada-Übergangsfesten und den ad hoc als notwendig erachteten Zeremonien gilt es immer wieder, die Ahnen zu befrieden, die nicht nur Ordnungswidrigkeiten, sondern auch mangelnde Aufmerksamkeit ihnen gegenüber bestrafen, am häufigsten durch Krankheiten und Unfruchtbarkeit von Menschen, Tieren und Feldern. Es sind übrigens auch die Handwerker, die zum Abschluß der Gada-Übergangszeremonien die *xela* segnen. Überdies ist es wichtig, daß die Handwerker von dem Opferfleisch essen, damit die neu eingesetzte Gada-Gruppe prosperiert. Weiter oben wurde bereits darauf hingewiesen, daß bei Duro, Diraša und Burji Handwerker die neuen Gada-Gruppen – meist unter Tanzen – zu den Festplätzen führen. »Weniger freundlich« sind sie zu den Alten, die aus dem Gada-System ausscheiden: zum Zeichen, daß sie nun keine Funktionen mehr wahrnehmen, werfen ihnen die Handwerker Steinen und Stöcke nach.

In Konso sind von den Personen, die neben den Lineage-Ältesten priesterliche Funktionen haben, besonders der *apa timpa* (»Vater der Trommel«), der *apa dawra* (»Vater des Verbotenen/Heiligen«) und – in Duro – der *apa moora* (»Vater der Mora«) zu erwähnen. Sie sind mit den Regionalgruppen und dem Gadasystem verbunden. Sie verwahren die heilige Trommel der Stadt und führen wichtige Zeremonien (einschließlich Schlachtungen) durch. Es sind immer Etanta, die innerhalb der Lineage eine prominente Position einnehmen. Handwerker dürfen die Stadttrommeln nicht berühren (Hallpike 1972: u. a. 72 f., 122). In Burji sind es dagegen die *bijiri*, die die heiligen Klantrommeln herstellen, aufbewahren und

27 Das Opfertier wird emporgehoben und von unten gespeert (vgl. Hallpike 1972, Tf. XV).

28 Verurteilungen zum Tode sind mir allerdings nur von Gruppen mit Priesterhäuptlingstum bekannt, und auch dort wurde vorher alles versucht, um zu einem Ausgleich zu kommen. Es gibt jedoch einige Vergehen – so den Ehebruch mit der *poqolte*, die als Hauptfrau des Priesterhäuptlings für die Fruchtbarkeit des ganzen Landes Verantwortung trägt –, die nicht durch Sühne wieder gut zu machen sind. Der Täter wird mit der Keule erschlagen. Frauen allerdings dürfen nicht getötet werden.

schlagen. Diesen regionalen religiösen Würdenträgern der Konso und Duro entspricht in etwa der *hallho piyate* der Dullay.²⁹ Ein *haalho piyate* muß aus einer Handwerkerhauptlineage stammen und eine Hawda-Frau heiraten, die aus einer Familie mit gleichfalls priesterlichen Funktionen kommt. Früher hatte er wichtige Aufgaben bei den Gada-Übergangsfesten zu erfüllen. Neben der von ihm vorgenommenen Schlachtung gibt es einen zweiten Festhöhepunkt: die Errichtung eines 20–30 m hohen Pfostens (von denen noch 1984 viele standen). Der *haalho piyate* macht den »ersten Spatenstich« für das Pfostenloch. Vor der Aufrichtung des am Vortag geschlagenen Baumes klammert sich der *haalho piyate* etwas unterhalb der halben Höhe an den Pfosten. Die *helho* (Ko *xela*) stemmen den Pfosten gemeinsam empor, jeder einzelne muß ihn berühren. Währenddessen darf der *haalho piyate* nicht vom Pfosten rutschen oder fallen – dies wäre ein schlechtes Omen für die neuen *helho*. Mir wurde berichtet, daß ein *haalho piyate* nach einem solchen Mißgeschick außer Landes ging. Der Pfosten repräsentiert die Gada-Gruppe; der *haalho piyate* wird durch sein Anklammern eins mit dem Pfosten und repräsentiert wie dieser auf symbolische Weise die ganze Gada-Gruppe.

Auch wenn es bei den Dullay kein Gada-System mehr gibt, so haben die *haalho piyate* auf den heiligen *moore* nach wie vor wichtige Funktionen. Sie sind die einzigen, die den heiligen Bezirk der *moore* betreten dürfen, und sie leiten alle dort stattfindenden Zeremonien.

Bei den Duro und Konso fanden bis 1974 – und finden mancherorts heimlich immer noch – Gada-Zeremonien statt. Von Hallpike (1972) wird die Duro-Zeremonie (S. 203) im Gegensatz zu der von Karatti (S. 190 ff.) nur kurz beschrieben. Zu den Handwerkern bemerkt er lediglich, sie nähmen wie in Takkad'i an den Festlichkeiten teil. Außerdem gebe es in Duro keinen Ritualplatz für diese Zeremonie. Seiner Meinung nach werden in Duro die Traditionen, insbesondere Rituale, weniger streng beachtet. Das stimmt insofern, als die Amhara die Duro zwangen, ihre heiligste *moora* abzuholzen (was Hallpike nicht erwähnt). Die Pfostenerrichtung findet deshalb tatsächlich an wenig prominenter Stelle inmitten der Felder statt, und die Schlachtungen werden nachts an einer heimlich in Ehren gehaltenen *moora* vorgenommen. Seit dem Verbot des Gada-Systems durch die neue Regierung 1975 soll es in Duro keine Übergabefeste mehr gegeben haben.

Der folgende kurze Abriss der Zeremonien in Duro richtet sich nach den Aufgaben, die ein Handwerker dabei zu erfüllen hat. Der gesamte Festablauf findet auf vier verschiedenen *moora*-Plätzen und in einem ausgesuchten Gehöft statt. Ist die Zeit für den Generationsgruppenwechsel nahe, kommen aus allen Regionen Abgeordnete des höchsten Gada-Grades zum Ältesten der Alayte-Lineage, einer Handwerkerlineage des Kerdita-Klans. Alayte ist Hawda vom gleichen Klan wie der prominenteste Lineage-Älteste von Duro, Kalla. Die regionalen Gada-Vertreter übergeben Alayte je eine Kalebasse mit roter Hirse. Er bestimmt nun, in

29 *hallho piyate*, wörtlich »Mann des Landes«; *haalho* ist hier ein Ehrentitel, bedeutet aber nicht »Herr über das Land«; *piya* bezeichnet im doppelten Sinn »Erde« und »Region«, mit allem was darauf/darin existiert. Der Titel wird auch im Sinn von »Priester des Volkes« im Gegensatz zum »Priester des *poqolho*« aufgefaßt.

welchem Gehöft die neu zu initiierenden *xela* zusammenkommen sollen. Die Jungen treffen sich dort. Man bringt ihnen zu essen. Frauen dürfen während dieser »Seklusionszeit« das Gehöft nicht betreten. Es werden Ziegen geschlachtet – von irgend jemandem, denn in dieser Zeit sind die Unterschiede zwischen Handwerker und Etanta aufgehoben. (Jeder kann mit einem Orre essen und trinken und jeder kann schlachten.) So ähnlich ist es auch in Takkad'i, in der 60 Tage dauernden *ara*-Zeit. In dieser Phase tanzen die Initianden hin und wieder auf der *moora*. Kurz vor dem Übergabefest schicken sie jemanden zu Alayte, der seinerseits den Kalla informiert, welcher die neue Gruppe später segnen wird. Alayte geht daraufhin zum heiligsten *moora*-Platz, wo er mit Stöcken (nicht mit einer Rodungssichel!) das Buschwerk etwas zusammenschlägt, so daß er in die Nähe der heiligsten Stelle gelangen kann. Dort bindet er die Glocken (die jeder Initiand noch benutzen wird) zusammen, »damit sie nicht läuten«. Später nimmt er die Glocken mit einigen Helfern an sich und läuft vor den Initianten zur nächsten *moora* (*hurhulo moora*), wo die Festteilnehmer versammelt sind. Er umrundet den Platz neunmal, übergibt die Glocken (die an Stöcke gebunden werden) den *xela* und geht, wiederum als erster, zur nächsten *moora*, in deren Zentrum die alte Gada-Gruppe wartet, während die neu zu Initiierenden am Rande stehen. Er umrundet jede Gruppe fünfmal; bei der letzten Runde gibt er der neuen Gruppe ihren Namen, den die Mitglieder zeitlebens behalten. Damit ist seine Aufgabe erfüllt und er entfernt sich im Laufschrift von den Gada. Die spätere Opferschlachtung, die die Schmiede von Dekatto durchführen, wurde bereits erwähnt.

Ich möchte im folgenden auf die genannten Festplätze, die More (Du *moore*, Ko, Di *moora*) und die dort stattfindenden Aktivitäten und Zeremonien eingehen. Bei der Behandlung der Gada-Zeremonien wurde bereits deutlich, daß es sich bei den More um Plätze handelt, die gemeinschaftlich benutzt werden. Dies ist ein Kriterium für alle More: Sie sind zum Nutzen der Gesamtbevölkerung einer Ethnie oder einer Region bestimmt. Damit sind sie nicht unbedingt öffentliche Plätze, obwohl auch solche unter den Begriff More fallen, wie z. B. Marktplätze. Alle More, auch der Marktplatz, besitzen eine gewisse Heiligkeit. Auf dem Markt soll nicht gestritten werden. Es herrscht »Marktfrieden«. Selbst verfeindete Gruppen können sich dort begegnen (weshalb etwa in Konso die Märkte außerhalb der Stadt liegen).

Folgende More-Typen können – nach zunehmender Heiligkeit geordnet – unterschieden werden: 1) Stadt- oder regionale More, mit einem eingeebneten Platz, einer Sitzplattform (in Konso gegebenenfalls mit Schlafhäusern für die *xela*). Größere More dieser Art haben einen Tanzplatz. Im Dullaygebiet feiern dort z. B. die *allumala*-Arbeitsgruppen ihre Feste, die sie von ihrem gemeinsamen Arbeitsentgelt finanzieren. Alle Mitglieder, Männer wie Frauen, nehmen daran teil. 2) More (die sich im Aufbau von den geschilderten nicht unterscheiden), auf denen jeder die Wahrheit sagen muß. 3) More, auf denen geschworen wird. 4) Außerdem kennen wir für die Gada-Übergabezeremonien bestimmte More – mit den für die Gada-Gruppen errichteten Pfosten – und schließlich 5) die besonders heiligen More, die *moore dawra*, für Regenzeremonien oder Zeremonien zur Abwehr schwerer Schäden, die die ganze Gruppe betreffen könnten.

Eine More kann auch mehrere Typen in sich vereinigen, wie z. B. die Salimna-More in Guma, die in verschiedenen Sektionen, vom profanen Tanzplatz bis zum heiligsten Ort der Region, unterteilt ist.

Je heiliger eine More, desto weniger Personen dürfen sich ihr bzw. einem bestimmten Bereich der More nähern. Frauen dürfen über eine More, auf der geschworen wird oder die noch heiliger ist, nicht gehen. An diesen führen besondere Wege vorbei, die in Konso auch die Trauernden benutzen. Das Zentrum der Gada-More darf nur von den dort Initiierten betreten bzw. berührt werden. Die *moore/moora dawra* sind in mehrere Bereiche gegliedert. Den äußeren kann jeder betreten; es soll dort aber nicht laut gesprochen werden. Es folgt der Bereich für initiierte Männer, dann jener für gewisse Würdenträger und schließlich der heiligste Bezirk, dem sich nur ganz bestimmte Personen nähern dürfen.³⁰

Die More für zeremonielle Zwecke – und nur diese sollen uns hier beschäftigen – besitzen einen äußeren »Eingang«, der oft nur symbolisch etwa durch zwei, 20–50 cm hohe Steine markiert ist, einen Platz für die Festteilnehmer und einen inneren Bezirk, wo ein oder mehrere Pfosten sowie übermannshohe »Menhire« errichtet sind. In ihrer Nähe befindet sich auch eine, meist mit drei Steinen gekennzeichnete »Feuerstelle« und schließlich der heiligste Platz mit einer von Steinen eingefassten, ca. 1 m hohen Plattform, zu der ein eigener »Eingang« führt. In manchen Fällen ist dieses Zentrum nur durch einen Steinkreis angedeutet. Es fällt überhaupt auf: je heiliger eine More ist, desto symbolhafter und weniger augenfällig ist die funktionale Aufteilung. Die wenigen Personen, die hier Zugang haben, benötigen keine materiellen Orientierungshilfen.

Während die profanen Stadt- und Regional-More (besonders in Konso) sorgfältig angelegt und peinlich gepflegt werden, darf an den heiligsten Plätzen überhaupt nichts verändert werden. Bei Übertretung dieses Gebots wird der Regen ausbleiben und unbekannte Krankheiten werden das Land heimsuchen. Wer hier Äste abhackt oder gar einen Baum fällt, dessen Arm wird steif, der Betreffende erblindet oder wird verrückt; so äußerte der 60jährige B. aus Guma, daß mancher, der nach der Revolution die Aufforderung, Zeremonialplätze zu zerstören, befolgte und sich dort mit Holz versorgte, seiner Strafe nicht entgehen werde. Wenn auch bei den *moore dawra* das Geschehen im Innern den übrigen Teilnehmern an der Zeremonie wegen des oft dichten Bewuchses weitgehend verborgen bleibt, so kann man Hallpike doch folgen, wenn er die More mit einer Bühne vergleicht. »The sacred *moras* ... can in a real sense be called religious theatres where the drama of the victory of Life over Death is acted out in the form of the ancient rituals. A theatre is a place where the actors assume a persona that is not their own and behave according to rules which are prescribed for the occasion« (1972: 234). In der Tat wird besonderer Wert auf gemeinschaftliches Handeln gelegt, was auch dadurch ausgedrückt wird, daß vor den Zeremonien jeweils Zwietracht und »Sünde« zu

30 Hallpike (1972: 232ff.) hat die wichtigsten Stadt-More nach Betretbarkeit, Funktion und den wichtigsten dort existierenden Objekten geordnet definiert. Etwas unklar bleibt dabei die Funktion der More außerhalb der Städte, die er allerdings andernorts auch erwähnt, aber nicht in Beziehung zu den Stadt-More setzt.

beseitigen sind und der allgemeine Friede unter den Beteiligten hergestellt wird. Auch die Auffassung von der heiligsten More als Zentrum des Landes läßt sie als ein Symbol der Einheit des »Stammes« erscheinen. Dieses gemeinschaftliche Handeln steht im Gegensatz zu den häuslichen Zeremonien einschließlich jener des Lineage-Ältesten und des Priesterhäuptlings. Selbst die Zeremonien eines Priesterhäuptlings, die der Gemeinschaft dienen, finden in dessen Gehöft (bzw. vor dem Zeremonialhaus) unter Beteiligung weniger Akteure statt. Die übrigen Anwesenden sind weitgehend unbeteiligt.

Die More mit ihren »Eingängen« und verschiedenen Bezirken repräsentiert ein gesellschaftliches Haus. Das Haus des Priesterhäuptlings dagegen ist für ihn und seine Lineage. Nur kraft seiner besonderen übernatürlichen Fähigkeit wirkt er von hier aus für das ganze Land. Der Gegensatz wird auch darin zum Ausdruck gebracht, daß bei den Dullay Priesterhäuptlinge bei More-Zeremonien nicht anwesend sein dürfen (eine wahrscheinlich erst jüngere Ausnahme war seine Anwesenheit bei Kriegszeremonien). Alle More, auch die heiligsten, gelten als von Menschenhand erschaffen. Durch das gemeinsame Handeln der Ahnen hat sich das Göttliche in den More manifestiert. Aber auch die Lebenden können, wenn sie die richtigen Zeremonien beachten, More-Plätze eröffnen.³¹

Für jede More ist ein bestimmter Personenkreis zuständig. Der Hauptverantwortliche ist der »Besitzer der More«. In den meisten Fällen ist dies der Nachfahre jenes More-Mitbegründers, dem einst das Feldstück gehörte, auf dem die More liegt (die More selbst ist aber Allgemeinbesitz). Der »Besitzer« muß sich um geeignete priesterliche Würdenträger kümmern, mit denen er gemeinsam auf der More agiert. Im Dullaygebiet sind die »More-Priester« immer Handwerker. Auf der jeweils heiligsten More agiert der *haalho piyate*. Die *hayyo* (aus dem Gada-System) haben dafür zu sorgen, daß die More nicht »entweicht« wird.

Für die Festsetzung der Zeremonie ist ein Seher zuständig. Seher können sowohl Hawdo als auch Esakko/Etanta sein, doch ist es bemerkenswert, daß nach übereinstimmender Meinung die ersten Seher Hawdo waren. Bezeichnenderweise stammen auch heutzutage noch die bedeutendsten Seher aus Hawdo-Familien bzw. aus Familien, wo ein Elternteil von Hawdo abstammt. Im Laufe der Zeit erlangten auch einige Bauern seherische Fähigkeiten. Dies fügt sich ohne weiteres in das Denksystem: Ein Seher hat seine Fähigkeit durch die Verbindung zum Übernatürlichen

31 Früher wählten die Angehörigen der höchsten Gada-Stufe die Hawdo für die More. Nachdem durch sie der Friede und der »kühle« (sündenlose) Zustand wieder hergestellt war, wurde aus den verschiedenen lebensspendenden und Gefahren abwehrenden Zeremonialpflanzen ein Bündel geschnürt und vergraben. Man errichtet einen Juniperus-Pfosten, schlachtet einen Ziegen- oder Schafsbock und vergräbt ihn gleichfalls. Darüber wird ein Monolith aufgestellt, der die Prosperität der Menschen symbolisiert. Jeder, der sündigt, soll umkommen, wie der Bock unter dem Stein. »Danach bestrichen sich die Leute mit Butter, die Männer die Arme und die Frauen den Bauch. Sie sagten: Diese More ist wie Gott, niemand soll die More berühren. Sie bewahrt uns und unser Vieh und unsere Felder vor Gefahren. Deshalb wird auch jemand zum Schwören dorthin gebracht. Wer falsch schwört, wird sterben. Jeder der Anwesenden brachte einen Stein. Jeder Stein repräsentiert einen dieser Leute. Dieser Platz ist das Zentrum des Landes. Die Hawdo sollen dort die Sünden abwaschen. Alle Probleme sollen hier gelöst werden« (B. S. und K. B., alte Herren aus Gollango, im Juni 1981). Während des Krieges zwischen Duro und Gawwada (wie erwähnt von rivalisierenden amharischen Offizieren inszeniert) wurden zwischen 1928 und 1935 in Gawwada mehrere neue More in Grenznähe zu Duro errichtet.

gewonnen, die bei Handwerkern bekanntlich besonders ausgeprägt ist. Deshalb sind sie zum Seher prädestiniert. Andererseits wird die Divinationsgabe nicht durch Abstammung vermittelt, sondern geht auf ein individuelles Berufungserlebnis zurück. Hiervon können genau so gut Bauern betroffen sein (dies gilt für die gesamte Burji-Konso-Gruppe).

Die wichtigste Zeremonie auf einer *moore dawra* ist die Regenzeremonie. Sie findet nur statt, wenn der Regen ausbleibt. Eine solche Regenzeremonie läuft bei den Dullay folgendermaßen ab:

1) Die *hayyo* rufen die wissenden Männer zusammen, die daraufhin den *so²akko* (Seher) aufsuchen. Er erforscht den Grund, warum es nicht regnet. Zuerst wird mit dem *haalho piyate* untersucht, ob auf der *moore dawra* alles in Ordnung ist, ob sie vielleicht durch unachtsames oder unbefugtes Betreten entweiht wurde. Üblicherweise »ist eine Sünde im Land«, wenn es nicht rechtzeitig regnet. Häufigste Ursache ist Unfrieden unter den Leuten, meist ausgelöst durch Ehebruch. Gleichbedeutend mit Ehebruch wird der Diebstahl von Bienenröhren angesehen. Unter diese Kategorie fällt auch der Klaninzeß.

2) Der (oder die) *so²akko* bestimmt den Zeitpunkt für die Zeremonie. Der *haalho piyate* bereitet dann mit von ihm ausgewählten Hawdo den Festplatz vor. Sie entfernen im äußeren Bereich das Buschwerk, damit die Festteilnehmer Platz finden. Im Zentrum darf nichts gerodet werden. Lediglich vom *haalho piyate* wird etwas Gestrüpp entfernt, um Platz für die Opferschlachtungen zu schaffen. Wenn er Zweige abbricht, bestreicht er die Bruchstelle mit Butter. Nur der *haalho piyate* kann dieses Holz als Brennholz verwenden.

Bei manchen Ethnien wird der *poqolho* vor Abhaltung der Zeremonie informiert und um seinen Speichel gebeten (Segen). Er spuckt dem *haalho poqolho* in die Hand. Dieser reibt auf der More dem *haalho piyate* die Spucke auf die Handflächen.

3) Sind die Leute zusammengerufen, und der *so²akko* ist der Meinung, daß Ehebruch begangen wurde, tritt er hervor und sagt: »Da ist Sünde unter euch. Gott haßt uns. Da ist einer, der Ehebruch beging. Warum vermischen sich die Leute? Wo ist er? Nehmt ihn zur Seite.« Der *haalho piyate* schlachtet eine Ziege und schlägt eine Manate-Frucht auf: »Bring heraus die Sünden.« Der Panseninhalt der Ziege und die zerstampfte Manate-Frucht werden in einer Kalebasse mit Wasser – in das der *haalho piyate* spuckt – gemischt.³² Mit dieser Mischung werden die Ehebrecher besprengt. »Das Wasser ist kühl. Es sei kühl wie das Wasser.« Die Anwesenden murmeln: »Durch die von Hawdo vorgenommene Waschung wird die zerstörte Sache wiederhergestellt.« Die beiden Ehebrecher (Mann und Frau) werden zunächst stellvertretend für andere Ehebrecher und andere Sünden gereinigt. Jetzt sprüht der *haalho piyate* mit einem Zeremonialzweig die Flüssigkeit über die Menge unter der Aufforderung, weitere Sünden zu bekennen. Sind die Menschen gereinigt, ist das Land in Frieden und kühl. Nun kann die eigentliche Regenzeremonie beginnen.³³

32 Wahrscheinlich *Gardenia* sp.

33 Solche Reinigungszeremonien gehen allen wichtigen rituellen Handlungen voran.

4) Außerhalb des heiligen Bezirks der More fängt man nun mit den Tänzen und Bittgesängen um Regen an. Insbesondere wird ein Stampftanz aufgeführt, der den Regen und Donner symbolisiert.

Währenddessen läuft ein Hawdo vom Klan Eelakko zum heiligen *elbo* (Wasserplatz), in dessen Nähe sich niemand wagen darf (Eelakko-Handwerker gelten als besonders begnadet). Er füllt eine Kalebasse, die immer auf der heiligsten More aufbewahrt wird, mit Wasser und läuft wieder zurück. Häufig werden die Kalebasen von den Hawdo des Eelakko-Klans im Stafettenlauf zur More zurückgebracht. Ein flacher Stein (ca. 25 cm lang), der wie die Kalebasse in einem Baum aufbewahrt wurde, wird nahe dem inneren Eingang plaziert und die noch geschlossene Kalebasse daraufgestellt.³⁴ Sie wird geöffnet, sie symbolisiert nun das *elbo*. Ein wenig Wasser daraus wird in eine andere Kalebasse geschüttet. Die offene Kalebasse wird den Regen anziehen. Nun zerschlägt der *haalho piyate* eine Manate auf einem Stein, vermengt sie mit dem zuvor umgefüllten Wasser und versprüht die Mischung am Eingang zur heiligen Plattform. Der *haalho piyate* ruft Gott um Regen an: »Regen, Regen, Regen! Laß den Regen sich aufmachen, den verlorenen!« Das Volk singt diese Sentenz mit, aber nur der *haalho piyate* kann Gott direkt anrufen. Er ist der *einzigste Mensch*, der Gott direkt um etwas bitten kann. Danach ruft er dem Volk zu: »Der Stein ist heilig, der Stein wurde bewegt. Nachdem der Stein bewegt ist, kommt Regen. Das Getreide wird wachsen, Land und Leute werden fruchtbar sein.«

Sobald es regnet, wird eine Manate »geschlachtet«, in das »*elbo*« (die Kalebasse auf der More) gegeben und der Inhalt ausgeschüttet. Kalebasse und Stein bringt man danach an ihren Aufbewahrungsort auf der More zurück.

War eine schwere Dürre, so schlachtet der *haalho piyate* am eigentlichen *elbo* ein Schaf und schüttet das Blut ins Wasser. (Es kann auch vorkommen, daß ganze Schafe ins *elbo* geworfen werden.)

In Konso übernimmt die Leitung der Regenzeremonie und das Schlachten üblicherweise der *apa dawra*, der immer Etanta ist. Allem Anschein nach werden in Konso im Gegensatz zu den Dullay die Zeremonien in regelmäßigem Turnus ausgeführt (vielleicht deshalb, weil Konso regenärmer ist). Droht eine schwere Dürre, kann der Seher hier gegebenenfalls entscheiden, daß Hawda auf besonderen *moora dawra*, die außerhalb der Stadt (»in der Wildnis«) liegen, besondere Regenzeremonien vornehmen.³⁵ Dem Daama von Diraša werden spezielle Kräfte über den Regen zugesprochen. Dementsprechend finden alle diesbezüglichen Zeremonien in seinem Haus statt. Die hiermit in Verbindung stehenden Reinigungszeremonien führen auf den regionalen More in Diraša Etanta-Würdenträger aus. Auf der Haupt-More jedoch zelebriert Biha, der Lineageälteste der Schmiedelineage von Kandigama. Die More-Zeremonien sind jedoch nicht seine Hauptaufgabe. In erster Linie ist Biha für Opferhandlungen im Daama-Gehöft verantwortlich. Sucht man Vergleiche für die Position des Biha im Dullaygebiet, so ähnelt sie

34 Auf anderen More kommt die Kalebasse auf die »Feuerstelle«.

35 Meine Informationen hierüber aus Keera (1981) lassen keine genauere Beschreibung zu. Fraglich ist auch, ob Hawda in Karatti und Duro ähnliche Funktionen übernehmen.

weniger der des *haalho piyate* als der des *haalho poqolho*. In Diraša sind offensichtlich diese beiden Ämter zu einem einzigen vereinigt, was in erster Linie dem Priesterhäuptlingstum zugute kam.

Im Dullaygebiet werden nicht nur die beschriebenen Regenzeremonien von Handwerkern – hier dem *haalho piyate* – durchgeführt, sondern Handwerker müssen bei jeglichen Zeremonien auf irgendwelchen More die wichtigsten Handlungen vollziehen.

Zwei wesentliche rituelle Handlungen, die auf der *moore dawra* stattfinden, sind die Abwehr von Seuchen und von Krieg. Bei Seuchengefahr werfen *haalho piyate* und *so'akko* nach den genannten Reinigungszeremonien von der More kleine Steine (die sie vorher bespucken) in die Richtung, wo die Krankheit zuerst aufgetreten ist. Dazu ruft der *haalho piyate* aus: »Du heiße Sache, sei wie kaltes Wasser.« Entsprechend handeln sie im Kriegsfall, wobei ausnahmsweise auch der *poqolho* zur More kommt, was prinzipiell gegen die Regel ist. Wahrscheinlich geschah dies erstmals, als die Amhara kamen, die einen Vernichtungskrieg führten, wie er bis dahin unbekannt war. Zu dieser Zeremonie bringt der *haalho poqolho* alle Insignien des *poqolho* mit. (Außer bei der Inthronisation dürfen sonst das *haalaša* und verschiedene andere Insignien nicht außerhalb des Gehöfts gezeigt werden.) Im Kriegsfall bringen alle Männer ihre Speere mit; sie werden vom Hawdo eingesammelt und in den inneren Bereich der More gebracht. Dort streut der *haalho piyate* Sand darüber. Er verflucht die Feinde und segnet die eigenen Krieger. Auf einigen More gibt es einen bestimmten Stein, an dem jeder symbolisch seinen Speer schleift (auch beim Auszug zur Großwildjagd).

Als es bei den Dullay noch das Gada-System gab, mußte ein Paar, das vor dem Übergangsfest Kinder bekommen hatte, das Land verlassen. Es durfte aber kurz vor der Rangübergabe zurückkehren. Am ersten Morgen des Festes, bevor noch jemand etwas gegessen oder getrunken hatte, wurde auf einer bestimmten More eine weibliche Ziege geschlachtet. Von einem Tuch völlig bedeckt, saß das Paar daneben. Der *haalho piyate* sprengte den Mageninhalt des Opfertiers über sie. Sie küßten alle *helho* und waren wieder in die Gemeinschaft aufgenommen.

Von Konso ist noch eine Zeremonie auf der *moora dawra* zu erwähnen, die in den Verantwortungsbereich der Handwerker fällt. In zyklischen Abständen, die sich nach den Gada-Übergangsfesten richten, aber nicht mit diesen zeitgleich sind, scheiden Greise aus dem System aus. Bei dieser *lehanta* genannten Zeremonie werden zwei alte Männer stellvertretend für die gesamte Gruppe beschnitten. In Keera führt ein Hawda (hier ein Weber) einen Fremden, den man zuvor gut mit Nahrung und anderen Gütern versorgt hat, sowie den Vertreter der Gada-Gruppe zu einer *moora dawra*, einem Waldstück mit natürlichem Felsblock. Alle drei hocken sich auf den Felsen. Der Hawdo beschneidet mit einem Messer, das ihm die Schmiede übergaben, zunächst den Fremden, danach den Konso-Mann; dabei schneidet er einen Teil der Vorhaut ab. Das Blut wird in einer Kalebasse aufgefangen. Dann opfert der Hawda auf dem Felsen eine Ziege, die später von ihm und seiner Familie aufgezehrt wird. Alle kehren nun in die Stadt zurück, wo ein Ochse geschlachtet wird. Ihn verteilt man zur Hälfte an die ausgeschiedenen Gada-Mitglieder, zur Hälfte an die an der Zeremonie beteiligten Personen einschließlich

der Schmiede, die das Beschneidungsmesser anfertigten. Die beiden Beschnittenen erhalten die besten Stücke. Der Fremde wird dann das Land segnen und es danach verlassen. Er darf nicht mehr zurückkommen. Die ausgeschiedenen Gada dürfen keine Kinder mehr zeugen. Die Beschneidung symbolisiert ihre künftige Zeugungsunfähigkeit.

Diese Zeremonie erwähnt auch Hallpike (1972: 142) von Kaaho/Takkad'i, wo zwei alte Gada-Mitglieder beschnitten werden (hier ist es nur eine Inzision). Hallpike (ibid.) führt auch das Ziegenopfer am Felsen an, sieht es aber als eine Reinigung des Steines an, da Hawda dort normalerweise nicht stehen dürften («... since at other times a craftsman is supposed not to stand there, but to walk round it»; ibid.; zur Beschneidung durch Handwerker vgl. auch ibid., S. 199). Nach meinen Informationen aus Keera gehört das Ziegenopfer zum Gesamtritual. Es hat nichts mit einer Verunreinigung durch die Hawda zu tun, sondern ist ein Opfer, das die Prosperität des Landes fördern soll (vgl. auch die übrigen Opfer auf More). Im übrigen darf außer bei diesen Zeremonien *niemand* den heiligen Bezirk der More betreten. Wenn Hallpike (1968 u. 1972) immer wieder betont, daß Handwerker in Konso nicht auf die More dürften, so ist dies nur z. T. richtig. Hier wurde bereits die Rolle der Handwerker bei den Gada-Übergangsfesten erwähnt, die alle auf More stattfinden, ihre Mitwirkung an Regenzeremonien und zuletzt ihre Beteiligung an der Beschneidung der alten Männer beschrieben.

Wir haben es ganz offensichtlich mit folgendem Sachverhalt zu tun: Auf den städtischen, »zivilisierten« More haben Hawdo keine Funktion; sie sind dort nur mehr oder weniger geduldet, was übrigens auch für die wichtigen Lineage-Ältesten, die außerhalb der Städte wohnen, zutrifft. Auf den Stadt-More agieren die städtischen profanen und religiösen Würdenträger. Ähnlich wie bei den Dullay, wo die Anwesenheit der Hawdo bei bestimmten Zeremonien unabdingbar ist, sind es auch in Konso die More der Wildnis, auf denen die Handwerker tätig werden (wenn auch nicht mit der Ausschließlichkeit wie bei den Dullay). Hallpike selbst weist letztlich auf die Opposition zivilisierte/wilde More hin: »... we find that the most sacred *moras* are out in the fields« (1972: 324) – wo sie kleine Haine bilden. Er bemerkte auch den offensichtlichen Kontrast zwischen der wilden Vegetation der More und den kultivierten Feldern und schließt daraus, daß »Heiligkeit« eindeutig mit der Wildnis assoziiert sei und in Gegensatz zum Domestizierten und Nützlichen stehe (ibid.). Man vermißt den nächsten Gedankenschritt: daß die Hawda mit dem Wilden, dem außerhalb der Zivilisation Liegenden ohne Schaden umgehen können.

Von Burji ist noch eine regional bedeutsame Zeremonie gegen endemische Krankheiten anzuführen, über die wir allerdings nicht viel wissen. Es ist z. B. nicht bekannt, ob sie auf einem Kultplatz beginnt oder endet. Diese *haita* genannte Zeremonie betrifft die ganze Dorfgemeinschaft von Bohe-Burji und kann nur von einem *bijiri* des Karama-Klans durchgeführt werden. Es waren die Töpfer dieses Klans, die einst zusammen mit den anderen Karama aus Liban eingewandert sind. Bei Seuchengefahr schneidet der Lineage-Älteste der *bijiri* Akanthuszweige ab. Unter seiner Führung laufen dann einige *bijiri*, die Akanthuszweige hinter sich herschleifend, mehrmals um den Dorfhügel und verfluchen die Krankheit.

Im folgenden ist näher auf jene Lineage-Ältesten und ihre Verbindung zu Handwerkern einzugehen, die innerhalb ihrer Ethnien eine herausragende Position einnehmen. Es sind die *poqolho* der Dullay, der *daam*³⁶ von Diraša und Mossiya und gewisse *poqalla* der Konso.³⁶ Während bei den Dullay, Diraša und Mossiya prominente Lineage-Älteste sich durch besondere Bezeichnungen gegenüber anderen Lineage-Ältesten abheben (Du *poqolho* gegenüber *turakko*, pl. *haalle* und *qarunko*), ist in Konso jeder Lineage-Älteste ein *poqalla*. Einige von ihnen gelten lediglich als rituell machtvoller als andere. Diese prominenten Lineage-Ältesten sind in ritueller wie politischer Hinsicht nicht nur für ihre eigene Lineage zuständig.³⁷ Die größte rituelle und politische Machtbefugnis besitzt der Daama von Diraša, während die »großen« *poqalla* der Konso zwar lineageübergreifende rituelle Aufgaben haben, politisch aber nur eine Schiedsrichterfunktion wahrnehmen. Im Gegensatz zu den gewöhnlichen Lineage-Ältesten wohnen sie außerhalb der Städte. Die politischen und ökonomischen Belange werden in Konso wie erwähnt über Territorialverband und Gadasystem geregelt (vgl. Kap. II 2). Die Entstehungsmythen auch der herausragenden Lineage-Ältesten ähneln von ihrer Struktur her den übrigen, doch wurden sie – um ihren stärkeren sakralen Charakter zu betonen – mit mehr Insignien geboren, und außer den Feldfrüchten bringen manche von ihnen die Biene. Im Dullaygebiet wurde diese Art von Lineage-Ältesten bekanntlich stets mit einem Handwerker zusammen geboren, was auch in Konso meistens der Fall ist. Bei dem wichtigen *poqalla* Bamalle geschah es in der zweiten Generation, daß zuerst ein Handwerker mit den Arbeitsgeräten und danach der Etanta mit allen Insignien geboren wurde. Bei den Diraša dagegen kam die Verbindung zwischen Handwerker und Daama erst durch den Menschen selbst (Einteilung der Gesellschaft) zustande. Die Zusammenarbeit von Handwerker und *poqalla* ist in Konso nur schwach ausgeprägt. Handwerker fertigen die Insignien der Lineage-Ältesten an; während dieser Zeit leben sie in einer Art Seklusion und achten streng darauf, nicht mit anderen Gruppen zu essen und zu trinken (ähnlich auch in Burji). Die Herstellung der Insignien wird als Zeremoniell aufgefaßt, bei der die Kraft der Insignie des Ahnen (oder des direkten Vorgängers) vermittelt durch die Handwerker auf die neuen Insignien übertragen wird.³⁸ Die Schmiede hüllen während dieser Zeit die Schmiedehütte in ein oder mehrere große Baumwolltücher, damit kein Unbefugter den Vorgang beobachten oder stören kann.

Auch in Burji müssen die Schmiede in diesem Zeitraum besondere Regeln beachten, u. a. sexuelle Enthaltbarkeit üben. Außer den metallenen Insignien stellen sie übrigens auch andere, z. B. die Zeremonialpeitsche, her. Die *bijiri*

36 Die *ganni* von Burji stehen, so weit mir bekannt ist, in keinem besonderen Verhältnis zu den Handwerkern ihrer Gesellschaft. Allerdings stellen die Handwerker ihre Insignien her.

Über Mossiya besitze ich nur Sekundärinformationen aus Diraša. Es wurde mir gegenüber jedoch betont, daß die in Frage kommenden Strukturen dort die gleichen seien.

37 Zum Machtzuwachs der *poqolho* im Dullaygebiet vgl. Amborn 1976 b passim. Zum Daama von Diraša vgl. Amborn 1984 b passim.

38 Es gibt erbliche Insignien und solche, mit denen der Tote bestattet wird. Der Daama von Diraša erbt z. B. einen Zeremonialspeer, ein zweiter wird für jeden neuen Daama angefertigt. Welche Insignie als Grabbeigabe verwendet wird und welche der Nachfolger erhält, ist bei den einzelnen Ethnien unterschiedlich geregelt.

fertigen und verwahren die Klantrommel, die sie bei Zeremonien auch schlagen. Bei den Dullay und Diraša sorgen bestimmte Handwerker dafür, daß die im Hause des Priesterhäuptlings aufbewahrten Insignien nicht Unbefugten in die Hände fallen (Insignien können zwar nachgefertigt werden, dürfen jedoch nur vom Handwerker oder Lineage-Ältesten selbst berührt werden, andernfalls verlieren sie ihre Kraft). Von einer »entweihten« Insignie kann keine Kraft mehr auf eine neuangefertigte übergehen.³⁹

Wie bekannt, besitzt bei allen Ethnien der Burji-Konso-Gruppe der Lineage-Älteste das Schlachtrecht und damit selbstverständlich auch der *poqolho* der Dullay. Andererseits gilt der Handwerker als dessen älterer Bruder, womit ihm das Schlachtrecht zukommt. Einige Dullaygruppen handhaben diese Regel entsprechend streng, andere dagegen fanden folgende Lösung: Für die Kernlineage kann der *poqolho* schlachten, für alle darüber hinausgehenden Opferschlachtungen sind die Handwerker zuständig, mit denen sie mythisch verbunden sind. Dies widerspricht nicht den Normen, denn der *poqolho* ist für seine eigene Lineage immer der Älteste, gleichgültig ob es auch noch eine ältere Lineage gibt. Auf Klan- oder territorialer Ebene zählt dann allerdings die als älteste angesehene Lineage (also die Handwerker). Bei wichtigen Angelegenheiten, wenn Lineage-Angehörige (*sikanne*) des *poqolho* z. B. schwer erkrankt sind, wird ebenfalls der Handwerker als »älterer Bruder« herangezogen.

Alle lineageüberschreitenden Zeremonien führen der Älteste einer Handwerkerlineage und der nach ihm geborene *poqolho* gemeinsam aus. Der eine (Handwerker) steht als Erstgeborener Gott näher, der andere (*poqolho*), dessen Ahnen mit Insignien und Feldfrüchten geboren wurden, symbolisiert das Leben: kraft seiner Existenz gedeihen Feldfrüchte und Menschen. Der Handwerker wird in dieser priesterlichen Funktion als *haalho poqolho* bezeichnet (meist wird *haalho* mit dem Namen der betreffenden *poqolho* verbunden, z. B. *haalho rasi*, der *haalho* des Rasi). Beider Kraftpotential befähigt sie, Fruchtbarkeit und allgemeine Prosperität fördernde und beschützende rituelle Handlungen (besonders das Segnen der Felder und die Abwehr von Schaden) auszuführen. Zur Schadensabwehr wird ein schwarzes Haustier geschlachtet, sein Blut an Schnüre aus Ensetefasern gerieben, die dann dem *haayanne*-Speer umgebunden werden. *Poqolho* und *haalho poqolho* gehen anschließend speerschwingend durchs Land und verfluchen Schädlinge, Krankheiten etc.

Erwähnenswert ist hier das wichtigste bäuerliche Fest, die Zeremonie um die »erste Feldfrucht«. (Darunter versteht man gewöhnlich diejenige Feldfrucht, der die größte zeremonielle Bedeutung zukommt, so z. B. den Weizen bei den Diraša, die Ensete im Hochland und bestimmte Hirsearten in den mittleren Gebirgslagen. Oft wurde der erste *poqolho* mit dieser Frucht geboren.) Bei den südlichen Dullay ist in diesem Zusammenhang eine ganze Kette von Zeremonien vorgesehen: Sie

39 Ein Priesterhäuptling von D. verschaffte sich jedoch für seine nach der Revolution vernichteten Insignien durch Neuanfertigung Ersatz. Da er eine oder zwei Insignien vor der Vernichtung gerettet hat und die fehlenden von einem rituell mächtigen Handwerker herstellen ließ, erwiesen sich auch letztere als kraftvoll.

beginnt im Gehöft des *poqolho* und wird nach und nach von allen Hausgemeinschaften durchgeführt. Wichtigste Akteure sind der *haalho poqolho*, der in dieser Funktion *ohado* (Opferer) heißt, und die *poqolte*, die die vegetabilischen Opfergaben zubereitet. Wie bei jedem Fest wird zunächst Hirsebier vorbereitet, hier jedoch in besonderer Quantität und Qualität. Der *so?akko* bestimmt den genauen Tag. Die ganze Lineage kommt zusammen. *Ohado* und *poqolho* schmücken eine ungeschnittene Kalebasse, die den Klan repräsentiert, mit Zeremonialpflanzen. Die Kalebasse wird als *qawho* (»Mensch«, vgl. Kalebassengeburt) bezeichnet. Jedem Anwesenden hält der *ohado* die Kalebasse an die Schulter. Dann wendet er sich unter Dank- und Bittgebeten an Gott, bekommt die Gaben von der *poqolte* gereicht und opfert Hirsebier, Kaffee und als wichtigstes das grobgemahlene Mehl von der ersten Feldfrucht. Geopfert wird am Gehöfttor und am Eingang des Zeremonialhauses. Etwas von den Opfergaben reibt der *ohado* an den Hauptpfosten des Hauses (rechts vom Eingang). Die Ahnen (Seelen des Hauses) hören die Gebete und werden von den Opfergaben essen und trinken. Danach ißt auch der *ohado* als erstes menschliches Wesen von dem Mehl, bevor er es dem *poqolho* weiterreicht. Sobald die beiden davon gekostet haben, beginnen auch die übrigen Anwesenden davon zu nehmen. Der *ohado* segnet die Teilnehmer an der Zeremonie. Am darauffolgenden Tag führen zunächst die übrigen Lineage-Ältesten, gefolgt von den Ältesten eines jeden Haushalts, entsprechende Opfer aus. Bei Lineage-Ältesten, die sich vom Rang her ähnlich hoch wie der *poqolho* einschätzen, ist dabei ein Handwerker anwesend. Die übrigen Haushaltsvorstände nehmen die Opfer selber vor. Jetzt kann die Ernte der betreffenden Feldfrucht beginnen.

Außer bei den Dullay haben Handwerker (soweit mir bekannt ist) nur noch in Diraša bei den Erntefesten eine Funktion und hier auch nur in den Gehöften der bedeutendsten Lineage-Ältesten. Wenn vielerorts die Handwerker keine Funktion bei solchen Festen haben oder überhaupt nicht daran teilnehmen, darf dies nicht als ein Ausschluß der Handwerker gewertet werden. Die Erntefeste sind schließlich in erster Linie Veranstaltungen, die den Produkten bäuerlichen Bemühens gelten und deren Zeremonien sich an die bäuerlichen Ahnen wenden, welche ihre Nachfahren unterstützt haben. An den Festen zu Ehren der Handwerkerahnen nehmen die Bauern meist ebensowenig teil.

Interessanterweise sind die *poqolho* der Dullay – ich habe schon darauf hingewiesen – nicht an den Regenzeremonien beteiligt, obwohl ihre Existenz die Fruchtbarkeit und damit auch den Regen garantiert. Die Dullay sehen den Regen eher in Beziehung zu Gott als zu den Ahnen stehend, weshalb die entsprechenden Zeremonien der *haalho piyate* vollzieht, nach vorangehender Reinigung und Befriedung des Landes. Bei den Diraša ist es der Biha, der am Erntefest die zeremoniellen Schlachtungen vornimmt. Er ist der Älteste der Hole-Lineage der Schmiede von Yaape und lebt ständig am Gehöft des Daama, arbeitet jedoch seit Menschengedenken nicht als Schmied. Wie der Daama und eine Reihe weiterer Würdenträger an dessen Gehöft wird er von der Bevölkerung durch Gaben (Tribute) versorgt. (Auch der *haalho poqolho* arbeitet üblicherweise nicht als Handwerker.) Zum Erntefest erhält der Biha von seinem »jüngeren Bruder«, dem Ältesten der aktiven Schmiedelineage von Yaape, ein neues Schlachtmesser. Nach

der Opferschlachtung sprüht er das Blut und den Panseninhalt des Opfertiers über die Türschwelle des Zeremonialhauses und beschmiert damit auch den Hauptpfosten des Hauses. Er ißt dann als erster vom Fleisch des geschlachteten Tiers. In dieser Funktion heißt der Biha auch *wahet* (Opferer). Außerdem ist er einer der vier *maaga* (eine Art Gesandter) des Daama und sein Berater (*ahaya d'aam*). Der Biha sitzt immer auf dem Ehrenplatz neben der Tür, egal in welchem Haus er sich aufhält. Neben dem Biha lebten noch weitere acht Würdenträger im Gehöft des Daama bzw. in seiner unmittelbaren Nachbarschaft. Die engsten männlichen Verwandten des Biha, nicht er selbst, wurden häufig von hochstehenden Diraša geladen, um Opferhandlungen auszuführen.

Zwischen dem Daama und der Hole-Linie besteht aber auch eine gewisse Rivalität. Ihrer Tradition nach wurden die Hole in Harso mit *poqolho*-Insignien und Handwerkszeug geboren. Außerdem erschien zusammen mit ihrem Urahn ein Stein, aus dem heute noch Wasser quillt. Er ist die Quelle ihrer übernatürlichen Kräfte. Die Hole sind nicht mit den übrigen Diraša eingewandert, wurden also von Hawle nicht als Schmiede klassifiziert. Allem Anschein nach kamen sie etwa zeitgleich mit Titipa (dem Daama der Diraša) in ihr jetziges Wohngebiet. Titipa konnte durch seine Macht die Kraft der übrigen Lineage-Ältesten des Landes brechen, nicht aber die der Hole-Schmiede. Zwar lud er sie ebenfalls ein und versuchte es mit einer List – er ließ sie auf Gras spucken und trat dann darauf –, doch werden in der Hole-Lineage immer wieder Menschen mit dem *saga* geboren. Für den Daama empfahl es sich deshalb, mit ihnen Freundschaft zu schließen. Sichtbarer Ausdruck hierfür ist Biha und die noch heute enge verwandtschaftliche Verbindung seiner Lineage mit den Hole.

Bei allen wichtigen Lebensabschnitten begleitet der *haalho poqolho* der Dullay den Priesterhäuptling. Gebiert die *poqolte* einen Sohn, fungiert die Frau des *haalho poqolho* als Hebamme und wird das Kind stillen. Umgekehrt stillt die *poqolte* während dieser Zeit ein Hawdo-Kind. Es brächte großes Unglück, wenn sie stattdessen ein Esako-Kind säugen würde. Wird ein neuer *poqolho* eingesetzt, schmückt der Hawdo ihn mit den Insignien und gibt ihm einen neuen Namen, den er von nun anstelle des alten trägt. Die Hauptfrau des *poqolho*, die *poqolte*, wird von den Alten des Landes unter Führung des *ohado* ausgesucht.⁴⁰

Die enge Beziehung zwischen den Handwerkern und dem Daama von Diraša kommt gleichfalls in den Stationen seines Lebenslaufs zum Ausdruck. Auch hier wurde die Vorschrift gegenseitigen Stillens zwischen *haa[?]et* und Hawdo-Frauen streng beachtet. Neben den Aufgaben bei der Inthronisation tragen die Handwerker für die Eheverbindung des Daama mit der *haa[?]et* Sorge. Die Hauptfrau des Daama stammt immer aus Alayša, der südlichsten Region von Mossiya. Es ist die Aufgabe der Hauptschmiedelineage von Kandigama/Yaaype, ein geeignetes Mädchen zu finden. Das *layšo*, eine unpersönliche Kraft, die stärkste, die in Diraša wirkt, hilft ihnen dabei. Das *layšo* zeigt ihnen, wohin sie gehen müssen, und es beeinflusst die Familie der Braut, indem es deren Haus drei- oder viermal aufsucht.

40 Ein *poqolho* kann wie jedermann so viele Frauen heiraten, wie er möchte, doch darf er nach der Heirat mit der *poqolte* keine weiteren Ehen mehr eingehen.

Die Schmiede brauchen dann nur noch die Modalitäten mit den Eltern zu besprechen. Anschließend kehren die Hawdo zurück und arrangieren zusammen mit den in Karda lebenden Eko (Hauptlineage der Hawle) die Hochzeit. Nun gehen die Schmiede von Kandigama, das östlich des Gardulla-Gebirges liegt, über den Hauptkamm zu dem am Westabfall liegenden Alayša und führen die Braut zum heiligen More-Platz bei Kandigama. Hier haben sie vorher schon kleine Hütten errichtet: eine mit frischgewebten Tüchern ausgelegte ist für die Braut, die anderen sind für ihre Begleiterinnen und Begleiter bestimmt. Am nächsten Morgen wird die Braut von den Webern mit neuen Gewändern eingekleidet. Sie hüllen sie ganz damit ein. Dann heben die Handwerker sie auf eine Plattform, die sie aus ihren Speeren gebildet haben, und tragen sie so zu den Eko nach Karda. Nachdem sie auch dort eine Nacht auf der More verbracht hat, übergeben die Eko sie der *biha*-Familie. Beim Biha verbringt sie einige Zeit, bis er schließlich die Opfer und Segnungen vollzieht, die die Hochzeit begleiten. Er legt ihr die zuvor von den Kandigama-Schmieden verfertigten Insignien an.⁴¹

Wichtige Aufgaben fallen den Handwerkern schließlich auch nach dem Tod eines Priesterhauptlings, während der Trauerfeierlichkeiten, der einjährigen Trauerzeit und der Zeit bis zur Einsetzung eines neuen Priesterhauptlings zu. Diese Zeit gilt als besonders gefährlich, denn mit dem Tod wurden die von den Urahnen ererbten Kräfte freigesetzt, die zu Lebzeiten im Lineage-Ältesten verkörpert sind (dgl. in Konso, vgl. Hallpike 1972: 235, sowie in Duro, Diraša und Pa'ayti). Wenn ein *poqolho* stirbt, benachrichtigen die *sikanne* (seine Lineage-Angehörigen) in aller Stille einige Hawdo. Anderen Leuten sagen sie, der *poqolho* sei krank. »Neun Tage« (d. h. viereinhalb Tage und vier Nächte) kümmern sich *sikanne* und Hawdo um die Leiche.⁴² Sie wird gewaschen und hergerichtet, als ob der *poqolho* noch am Leben sei. Der Tote sitzt aufrecht im *gisolte*-Haus, sein rechter Arm ist vorge-streckt und seine Hand ruht auf einem Stock. Die *sikanne* »fächeln ihm Luft zu«, d. h. sie verjagen die Fliegen. Nachts wird der Leichnam in eine andere Position gebracht. Die Totenwächter bitten die »Krankenbesucher« vor dem Haus um ausgewählte Speisen für den »Kranken«, essen sie aber selber auf. Am »fünften Tag« gehen neun Leute zum Lineage-Ältesten der Töpfer. Mit einem von ihnen kommt der Töpfer zurück und wird im Haus eines benachbarten *sikanne* bewirtet. Er schneidet neun *maskitte*-Zweige (*Croton macrostachys*) ab und begibt sich ins *poqolho*-Gehöft. Die Anwesenheit so vieler Leute im Gehöft verwundert ihn (d. h. er tut so). Er fragt, warum sie hier seien, doch niemand antwortet ihm. Zusammen mit dem *haalho poqolho* betritt er das *gisolte*-Haus. Augenblicklich verschwinden die bisher dort anwesenden Hawdo durch die Rückwand (die sie dazu aufbrechen). Während sich der Töpfer überzeugt, daß alles seine Richtigkeit hat – wobei er den Toten mit den *maskitte*-Zweigen streicht – holt der *haalho poqolho* die Zeremonialtrommel vom Dachgebälk und bringt sie in den Hof. Der Orre folgt ihm und legt zum Zeichen, daß ab jetzt niemand mehr das *gisolte*-Haus betreten dürfe, drei *maskitte*-Zweige in den Eingang. Mit dem Mageninhalt einer von ihm geschlachteten Ziege »reingt« er durch Besprühen die Trommel; dann schlägt er sie neunmal.

41 Die *ba'et* hat die gleichen Insignien wie der Daama.

42 Da sie Tag und Nacht bei der Leiche bleiben, werden die Nächte wie Tage gezählt.

Beim neunten Schlag stößt er schrille Schreie aus, und alle Anwesenden fallen ein – damit ist der Tod des *poqolho* bekannt gemacht.

Der Orre tötet nun einen Bullen mit einem Stich ins Herz und sprüht sein Blut über den Toten, der anschließend in den gestreiften Toten*bollukko* gehüllt wird, bevor er vor das Haus getragen wird. Die Hawdo schlachten nun die Ziegen, die von den *sikanne* zur Verfügung gestellt bzw. dem einen oder anderen Trauergast mitgebracht wurden. Es bilden sich zwei Gruppen. Die Altersgenossen des künftigen *poqolho* schmücken diesen mit das Leben symbolisierenden Schlingpflanzen und verlassen mit ihm zusammen das Gehöft. Sie ziehen singend zu einer More, wo sie tanzen. Auf einem anderen Weg ziehen die »Freunde des *poqolho*« im Verein mit den Hawdo und Orre trauernd in den Begräbniswald. Am Grab angekommen, wo alle seine Vorfahren ruhen, entfernen die Orre die Grabplatten. Schmiede steigen in den runden gemauerten Schacht, bündeln die Knochen der zuletzt Verstorbenen und bereiten für den Leichnam einen Sitz. »Damit keine Krankheit über das Land kommt«, legen sie unter den Sitz einen Eisenbaren, wie ihn jeder tote *poqolho* seit altersher erhält. Sobald die Schmiede das Grab verlassen haben, schinden die Orre einen Bullen bei lebendigem Leib und lassen ihn laufen. Das frische Fell wird dem Toten übergestreift; dabei kommt das Gesichtsfell über den Kopf des Toten, mit den Hörnern an der Stirn und den Ohren an beiden Seiten, während die Vorderbeine ihm über die Schultern herabhängen. Die Töpfer plazieren nun die Leiche im Grab und setzen den Toten mit ausgestrecktem rechten Arm – beiderseits durch Platten gestützt – auf den runden Sitz. Durch die Augenhöhlen des Fells stecken sie Straußenfedern. Die Grabplatten werden geschlossen. Darüber wird ein niederer Erdhügel aufgeworfen und neben dem Grab ein hoher Gabelpfosten aufgestellt, den die Töpfer zuvor aus Juniperus anfertigten. Er ist am unteren Ende mit Kerbmustern verziert. Die Orre erstechen einen Bullen vor dem Pfosten und bestreichen diesen mit dem Blut.

Von nun an wachen die Orre bis zum zweiten Totenfest, das etwa ein Jahr später stattfindet, über die Einhaltung der Landestrauer. Der Lineage-Älteste der Orre lebt in dieser Zeit im *gisolte*-Haus und wird von der Bevölkerung versorgt. Verhält sich jemand regelwidrig, schickt er Töpfer aus, die harte Strafen verhängen. Sie können *maskitte*-Zweige vor einen Gehöfteingang legen, was bewirkt, daß niemand mehr hinein oder heraus kann. Den Orre darf keiner widersprechen. Politische Entscheidungen, die in dieser Zeit von den Orre getroffen werden, behalten ihre Gültigkeit auch nach Ende der Trauerphase. In periodischen Abständen finden kleinere Trauerfeierlichkeiten (*maskitte* genannt wie die bereits des öfteren rituell verwendeten Zweige) statt, an die sich jeweils für sechs Tage eine absolute Arbeitsruhe auf den Feldern anschließt. Selbst in den Häusern ist jede laute Tätigkeit untersagt.

Beim zweiten Totenfest (*da[?]akko*) versammeln sich die Trauernden auf einem hierfür vorgesehenen Platz. Die Töpfer schlachten ein letztes Mal Opfertiere. Der Orre errichtet für alle sichtbar einen Juniperus-Pfahl, umrundet mit einem Opfertier siebenmal die Anwesenden und verläßt den Ort. Die Trauer schlägt in ein freudiges Fest um. Vom *so[?]akko* wird nun in naher Zukunft ein Termin bestimmt, an dem der neue *poqolho* eingesetzt wird.

Vor dem *gisolte*-Haus wird ein Bulle auf den Boden gedrückt: der *haalho poqolho* und der zukünftige *poqolho* stoßen ihm gemeinsam den *haayanne*-Speer ins Herz. Vom Eingang aus verfluchen beide mit dem blutigen Speer die Feinde des Hauses und des Landes. Der Bruder des *poqolho* und die nächsten Lineage-Angehörigen heben nun ein Schaf über den Kopf des *poqolho*; auch es wird vom *haalho poqolho* und *poqolho* mit dem *haayanne* getötet. Das Blut strömt über den *poqolho*, dem nun alle seine Insignien angelegt werden, die zuvor vom *haalho poqolho* aus dem *gisolte*-Haus geholt worden sind. Die jüngeren Männer heben nun den neuen *poqolho* auf eine aus ihren Speeren gebildete Plattform und tragen ihn im Land umher.⁴³

Die Totenfeierlichkeiten für andere Lineage-Älteste – *haalle* – ähneln denen zu Ehren des *poqolho*, mit einer in unserem Zusammenhang wesentlichen Ausnahme: die beim Tod des *poqolho* von den Töpfern erfüllte Funktion übernehmen in diesem Falle *arape*⁴⁴, die aus irgendeiner prominenten Hawdo-Lineage stammen können. (Auch die Orre, die den *poqolho* bestatten, heißen *arape*.) Die Dichotomie, die sich im rituellen Bereich zwischen den Orre und den übrigen Hawdo abzeichnet, ist also nur dort vorhanden, wo sich das Priesterhauptlingstum durchgesetzt hat, und findet sich nicht auf der Ebene der »einfachen« Lineage-Ältesten. Eine Bestätigung dafür liegt in Konso und Duro vor, wo es zwar herausragende Lineage-Älteste gibt, deren Machtbefugnisse jedoch nicht an die heranreichen, wie sie einem *poqolho* der Dullay zugestanden werden. Für jeden Lineage-Ältesten sind dort *arapada* verantwortlich, deren Zugehörigkeit zu einer bestimmten Hawdo-Gruppe nicht von vornherein festgelegt ist: für den einen Lineage-Ältesten mag ein Lederhandwerker, für den anderen ein Weber, für einen dritten ein Schmied zuständig sein. In Duro und Takatti stattet man die Toten und ihre Gräber ähnlich wie im Dullaygebiet aus. Sie erhalten ebenfalls Eisenbarren als Grabbeigaben (Duro *inayta*, Ko *tunata*). Bei den Dirāša, mit ihrer ausgeprägten Zentralisierungstendenz, sind die Aufgaben der einzelnen Handwerkergruppen bei den Totenfeierlichkeiten erwartungsgemäß genau definiert und differenziert. Die rituelle Arbeitsteilung ist sogar expliziter als die ökonomische. Es fällt allerdings auf, daß den Töpfern dabei keine besondere Rolle zufällt. Eine mit den Orre der Dullay vergleichbare Funktion haben dagegen die *waalo*, Hawdo aus der gleichen alten Kernlineage (*uma d'aam*) wie der Daama (entspricht etwa den *sikanakko* der Dullay). Bei der Einwanderung teilte Hawle die *uma d'aam* in einen bäuerlichen und einen Handwerkerzweig auf. Die *waalo* bestatten den Daama; sie öffnen das Grab nicht mit ihren Händen, sondern sagen nur: »Öffne dich!« und legen den Leichnam hinein. Wenn alles ordnungsgemäß erledigt ist, sagen sie: »Schließe dich!« Danach ist der Fels »wie poliertes Metall« (B. aus A., 1981).

43 Geschildert wurden hier die Feierlichkeiten nach dem Tod von Salomon Rasko aus Gollango, der Ende der 60er Jahre verstarb, wie sie von den beteiligten *sikanne*, Orre (aus Gahiko), Schmieden (aus Lohu) und einem Seher erlebt wurden. Bei dem Interview anwesende Personen sowie Nachfragen in Gawwada, Gorose und Harso bestätigten die Einheitlichkeit des Trauer- und Einsetzungsrituals im gesamten Dullaygebiet.

44 Ritualhelfer bei Bestattung und Totenfeierlichkeiten.

Der tote Daama wird in einem riesigen Korb zum Grab gebracht. Dabei wird getanzt. Auf der Stirn trägt er das *halaša*. Auch wenn er schon tot ist, gehen von ihm noch Strahlen aus, d. h. die Sonne (Gott) entsendet ihre Strahlen, die sich am *halaša* brechen und Blitze verbreiten. Nur Menschen, die selbst über große Kräfte verfügen, können sich in der Nähe des Toten aufhalten und den Korb zum Grab bringen. Bis zum zweiten Totenfest bewachen Angehörige der *waalo*-Lineage den Grabplatz und sorgen dafür, daß die Landestrauer eingehalten wird. Im Gegensatz zu den Orre der Dullay, die außerhalb der Trauerzeit dem *gisolte*-Haus nicht nahekommen dürfen, können die *waalo* das Gehöft jederzeit betreten. Sie sitzen dort aber nicht im Zeremonialhaus, sondern unter dem Dach des Umgangs und trinken aus eigenen Gefäßen. Zwischen Tod und Bestattung vergehen »acht Tage«, währenddessen alle Handwerker ununterbrochen tanzen und Trauerlieder singen. Es beginnen die Schmiede von Yaape, die auch die ersten Geschenke (verschiedene Perlen) bringen. Danach kommen Hawdo aus den einzelnen Regionen und Lineages, jeweils mit ihren eigenen Trommeln und den sie repräsentierenden Geschenken (z. B. den Straußenfedern, mit denen der Tote geschmückt wird, dem gestreiften Totenbolluko und verschiedenen Schmuckstücken; dazu gehört auch ein Metallring, der dem Toten über das Gesicht gestreift wird, damit das Kinn nicht herunterfällt). Bei der Inthronisation des neuen Daama treten die Handwerker erneut in Aktion, doch ist ihre Rolle weniger augenfällig als bei den Dullay. Ein neuer Daama muß sich besonders durch Wundertaten auszeichnen (Beispiele: Er wirft Sorghum in die Luft, das sich dann vermehrt, füllt eine Wasserpfeife mit Wasser ohne menschliches Zutun, hält einen Gebirgsbach auf), vor allem aber muß es regnen.

Die Bestattungen und Totenfeiern von Etanta, die keine Lineage-Ältesten sind, werden in Konso und Duro von regionalen bzw. Stadtteilgruppen durchgeführt. In Karatti bleiben die Lineageangehörigen dem Begräbnis fern (Hallpike 1972: 65). In Duro kommt es zu wechselseitiger Hilfe zwischen den Regionalgruppen: d. h. stirbt jemand in einer bestimmten Region, so ist niemals diese selbst für die Bestattung zuständig, sondern eine andere, und umgekehrt. Während in Konso die Handwerker beim Begräbnis eines Etanta keine besondere Funktion innehaben, findet in Pa²ayti kein Totenfest ohne die Mitwirkung von Hawda statt. Bei den Diraša gibt es verschiedene Regelungen. Meistens beschränkt sich die Rolle der Handwerker auf das Blasen des Totenhorns. Bei den Dullay wiederum ist die wechselseitige Hilfe bei Bestattungen auch bekannt, doch sollen an den Zeremonien selbst immer Hawdo mitwirken. Sie besprenkeln den Toten mit dem Blut einer von ihnen geschlachteten Ziege (einer Geiß, wenn es sich um eine verstorbene Frau handelt). Nach der Grablegung, die von den Esako ausgeführt wird, verstreuen die Hawdo Blätter von Zeremonialpflanzen. Sie sagen dazu: »Sei kühl, der Tod soll ein Ende haben, der eine Tod genügt.« Die Blätter werden auch auf die Arbeitsgeräte gestreut, mit denen das Grab ausgehoben wurde.

Ich habe bereits erwähnt, daß beim Tode eines Hawdo alle Handwerker eines bestimmten Gebietes herbeikommen, gleichgültig, welchem Gewerbe sie nachgehen und aus welcher Lineage sie stammen. Sie nehmen aktiv an der Bestattung teil. Priesterhäuptlinge bleiben fern. Wie beim Tod eines anderen *poqolho* schicken sie

ihren *sarko* (hier etwa in der Bedeutung von »Gesandter«), denn »ein *poqolho* darf nicht traurig werden«.

Die wichtigsten kultischen Aufgaben der Handwerker sind zweifellos jene, die dem Wohl der Gemeinschaft dienen. Daneben gibt es eine ganze Reihe von Gelegenheiten, bei denen Handwerker für Individuen oder Familien Zeremonien durchführen. Wir haben dies bereits von den Angehörigen der *biha*-Linie in Diraša gehört. Die folgenden Beispiele sind, falls nicht anders vermerkt, aus dem Dullaygebiet. Angehörige einer Priesterhäuptlingslineage versuchen, für Kulthandlungen in ihren Gehöften oder auf ihren Feldern den *ohado* des *poqolho* zu gewinnen, andere bitten irgendeinen Hawdo um Mithilfe. Der Schwur auf der More, bei der ein Hawdo als Zeuge anwesend sein muß, ist schon erwähnt worden. Auch die Reinigungszeremonien auf der More haben wir bereits kennengelernt. Üblicherweise, d. h. wenn keine Gefahren für die Gesamtheit der Bevölkerung drohen, finden diese aber im Gehöft der Betroffenen statt. Die Zeremonie weicht nur geringfügig von der oben beschriebenen ab. So ist z. B. nicht unbedingt ein Tieropfer nötig, es genügt eine Manata-Frucht. Diese wird zwischen den Beinen – in Kniehöhe – der zu reinigenden Frau hindurchgeführt und dann »geschlachtet«, d. h. aufgeschlagen. Gegebenenfalls führt der Handwerker auch eine Art Gottesurteil durch, falls der Ehebruch nicht erwiesen ist. In diesem Fall schwört man auf der More, und es wird auch eine Ziege erstochen. Der Hawdo reißt durch die Schnittstelle das Herz heraus. Die Frau muß es verzehren. Erbricht sie es, gilt der Ehebruch als erwiesen. Im Burji nehmen die Handwerker ebenfalls bei Ehebruch oder Inzest Reinigungen vor. Sie schlachten am Fluß ein Huhn, gießen das Blut über den Schuldigen und tauchen ihn mit dem um seinen Hals gebundenen Opferhuhn im Wasser unter.

Kommt es wegen Ehebruchs oder aus einem anderen Grund zur Scheidung, bindet ein Handwerker die Beine des Paares mit einer Schnur zusammen und fragt nochmals nach ihrem Entschluß. Willigen sie in die Scheidung ein, schneidet er das Band durch. Die Frau geht dann rückwärts aus dem Haus. Kommt sie gleich darauf wieder zurück, so gilt dies als Sünde, und es muß erneut eine Reinigungszeremonie vollzogen werden, da ansonsten Mann und Frau sterben müssen.

Auch bei anderen Gelegenheiten, etwa schwerer Krankheit, können Reinigungszeremonien notwendig werden. Wie üblich ruft man einen Handwerker. Er besprengt mit reinigender Flüssigkeit das Gehöft, verstreut Zeremonialpflanzen und bindet eventuell den Anwesenden Enseteschnüre um, die in das Blut eines Opfertieres getaucht wurden, oder er segnet die Hausbewohner durch Bestreichen der Butter. Desgleichen können bei Unfruchtbarkeit oder schwerer Geburt Handwerker zu Hilfe gerufen werden. Im letzteren Fall streut er Gras und andere Zeremonialpflanzen über die Frau und zerstößt über ihren Schultern leicht zerbröckelnde Steine. Vielfach nehmen zunächst die *garunko* manche dieser Zeremonien vor, indem sie sich an die Ahnen wenden. Bei ernsteren Schwierigkeiten werden jedoch (eventuell auf Anraten eines Sehers) Handwerker hinzugezogen.

In Burji haben die *bijiri* die Aufgaben, Menschen und Feldfrüchte vor dem »bösen Blick« (*buda*) zu schützen, Streit zu schlichten und bestimmte Krankheiten

zu heilen. Beim Einbringen der Ernte stellt man einen *bijiri* an, der mit einem Akanthuszweig um die Felder läuft und den Menschen mit »bösem Blick« zuruft, sie mögen erblinden und ihre Beine sollen abfallen. Liegt ein Fluch auf den Feldern oder wird jemand aus der Familie krank oder naht ein persönlicher Feind, ruft man gleichfalls einen *bijiri*. Er geht mit einem *hotota* (Akanthus)-Zweig ums Feld und spricht:

Babo ina basan	I have removed the evil/curse
qayase bayy	come out evil
bayy, an ina šè basan	come out, I have expelled you
weidan ra'on	Let the crops grow as before. ⁴⁵

Ist während eines Streits ein Burji verwünscht worden, muß er einen *bijiri* zu sich bestellen, der nach Einbruch der Dämmerung sein Haus betritt und den Hausherrn mit einem Akanthuszweig bestreicht. Ähnlich handeln die *bijiri* bei Krankheiten. Bei den Totenfesten schlagen sie die Totentrommel.

Von Burji wissen wir über die Rolle der Handwerker bei Festen, die die Allgemeinheit betreffen, relativ wenig: im öffentlichen Leben hat der Islam Platz gegriffen. Aber im individuellen Bereich hielten sich die traditionellen Vorstellungen länger, und hier ruft man die Handwerker zu Hilfe. (Man vergleiche das Überleben »heidnischer« Bräuche in Europa nach Jahrhunderten des Christentums.)

2.3 Komplementäre Beziehungen

Aus dem von der Burji-Konso-Gruppe vorliegenden Material läßt sich bereits eine Reihe neuer Erkenntnisse für das Beziehungsfeld Bauern-Handwerker ableiten, wenn es auch noch notwendig sein wird, die Analyse auf einer breiteren Vergleichsbasis zu führen. Die Frage, ob es sich bei den Handwerkern um eine mehr oder weniger außerhalb der Gesellschaft stehende, verachtete Minderheit handelt, dürfte sich erübrigt haben. Es ist dennoch eindeutig, daß zwischen Handwerkern und Bauern klare Unterschiede bestehen. Sie ergeben sich aus dem Umgang mit verschiedenartiger Materie sowie den hieraus resultierenden unterschiedlichen Arbeitsweisen, Arbeitsrhythmen und Arbeitsorganisationsformen. Um Rohmaterialien zu beschaffen und um ihre Produkte veräußern zu können, sind die Handwerker gleichzeitig Händler. Dies fügt einen weiteren Unterschied hinzu, nämlich den zwischen Sesshaftigkeit und Mobilität. Er fällt besonders in Konso ins Gewicht, wo die Bauern in extremem Maße an die Stadt und deren Felder gebunden sind. Jemand, der häufig eine befreundete Stadt aufsucht, gilt bereits als suspekt, zumindest als skurril – von einer verfemten Stadt ganz zu schweigen. Die Konso-Handwerker dagegen unternehmen besonders weite Handelsreisen. Es sind die Hawda, die die Verbindung zur Außenwelt herstellen und die Kunde davon bringen. Wegen ihrer Fähigkeit, Materie unmittelbar in Kulturgüter umwandeln zu

45 Briefliche Mitteilung von Woche Guyo, Marsabit, April 1983.

können, werden den Handwerkern schöpferische und übernatürliche Fähigkeiten zugeschrieben. Diese Kräfte sind mit dem Ruch des Numinosen behaftet und neben dem Nutzen für die Gemeinschaft auch potentiell gefährlich. Es verwundert daher nicht, wenn die tätigkeitsbedingten Differenzierungen weitere Lebensbereiche erfassen. (Diese weiterführende Trennung schwächt sich jedoch wieder ab, je weiter eine Person genealogisch vom Lineagegründer entfernt ist.) Der besonderen Differenzierung wird auch durch die Begriffe *esakko/etanta – hawd'o* (etc.) Ausdruck verliehen, deren semantische Felder mehr als Tätigkeiten beinhalten. Sie erfassen eine ökonomische, soziale und religiöse Kategorie. Es genügt jedenfalls nicht, Esako, Etanta mit »Bauer« zu übersetzen; ebensowenig bedeutet Hawdo nur »Handwerker«. Wir haben hierfür spezifische tätigkeitsbezogene Begriffe kennengelernt.⁴⁶

Die Differenzierung zwischen Handwerkern und Bauern, die in viele Bereiche des öffentlichen Lebens eingreift, und das Abgesetztsein der Handwerker von den Bauern sind augenfällig. Aber, und das ist ausschlaggebend, dieser offen zutage liegende Sachverhalt ist nicht der einzige, der das Verhältnis der beiden Gruppen zueinander bestimmt (sonst könnte man unter Umständen tatsächlich von »Verachtung« sprechen). Auf weniger vordergründiger, aber deshalb nicht unbedeutender Ebene findet durch die Betonung der Unverzichtbarkeit der Handwerker eine umfassende Integration derselben statt. Sie nehmen verschiedene religiöse und soziale Aufgaben und Funktionen wahr, was sie unmittelbar wie auch symbolisch mit wesentlichen gesellschaftlichen Bereichen und Institutionen in Beziehung setzt. Gerade ihre Separation befähigt sie hierzu. So paradox es klingt: *die Separation schließt gleichsam die Integration mit ein.*

Dieses Denkprinzip findet sich auch in anderen Bereichen. In Kap. II wurde beschrieben, daß Lineage, Territorialverband und Gadasystem drei deutlich voneinander abgesetzte Systeme darstellen, die auch durch institutionelle Einrichtungen bewußt auseinander gehalten werden. Mit dem Modell (Abb. 2) versuchte ich diese Differenzierung, zugleich aber auch das Ineinandergreifen der verschiedenen Systeme, die das gesellschaftliche Leben ausmachen, zu veranschaulichen.

In den Vorstellungen um die prominenten Lineage-Ältesten finden sich weitere interethnische Parallelen. Wie die Hawdo sind sie von der Masse der übrigen Bevölkerung getrennt. Am offensichtlichsten wird dies in Konso, wo es die Tradition vorschreibt, daß sie außerhalb der dichtbebauten Städte leben. Selbst in

46 Burji stellt diesbezüglich ein gewisses Problem dar. Ein mit Hawdo vergleichbarer Ausdruck ist dort offensichtlich nicht bekannt. Für Töpfer und Lederhandwerker existiert der auch im Oromo geläufige Begriff *bijiri*, für Schmiede ein von der Tätigkeit des Schmiedens abgeleitetes Wort und für Weber eine Herkunftsbezeichnung. Man würde aber sicher zu weit gehen, wollte man von dem Fehlen eines übergeordneten Begriffs auf prinzipielle Unterschiede zu den Ethnien westlich des Sagan-Oberlaufs schließen. Es kann durchaus sein, daß eine Gruppenbezeichnung außer Gebrauch geriet, nachdem die Weber bäuerlicher Herkunft angestiegen und außerdem nahezu jeder Burji-Mann zumindest zeitweise am Handel beteiligt war. Ein weiterer Grund mag darin zu suchen sein, daß durch den Islam religiöse Funktionen der Handwerker (besonders der Schmiede und Weber) überlagert bzw. verdrängt wurden. Dennoch ist bei den Burji die Trennung zwischen Bauern und Handwerkern ebenso gut zu erkennen wie bei den übrigen Ethnien.

den Hochlandgebieten, wo Streusiedlungen vorherrschen (Dullay, Diraša), ist diese Trennung zu erkennen. Die Lineage-Ältesten unterliegen darüber hinaus einer Vielzahl von Restriktionen. Zum Beispiel dürfen sie die Erde nicht mit Händen berühren und nur in ihren bzw. Häusern von Angehörigen der Kernlineage schlafen. Hallpike (1972: 323 ff.) weist zurecht auf ihre Außenseiterposition hin, die so weit geht, daß gewisse »Lineagepriester« außerhalb der sozialen Kontrolle stehen. Andererseits sind sie bekanntlich Garanten der Fruchtbarkeit. Ihre »externe« Position befähigt sie, vermittelnd unter den Menschen und auch zwischen den Menschen und dem Übernatürlichen zu wirken.

Es käme wohl niemand auf den Gedanken, die Priesterhäuptlinge als Geächtete anzusehen. Ihre Integrität steht außer Zweifel. Und doch gleichen sich die Beschreibungen bezüglich Restriktionen und Außenseiterrolle von Handwerkern und Priesterhäuptlingen oft in verblüffender Weise. Die Auffassung vom Handwerker als Paria verstellte offenbar den Blick für diese Übereinstimmungen.⁴⁷ Selbstverständlich kann dies nicht bedeuten, Handwerker und Priesterhäuptlinge gleichzusetzen, aber das Zusammentreffen der Vorstellungen schuf Voraussetzungen, die eine innerkulturelle Ausweitung der Beziehungen zwischen Handwerkern und Priesterhäuptlingen ermöglichten.

Ich möchte nur noch einige Kriterien hervorheben, die die Integration der Handwerker begünstigen. Eines der wichtigsten ist das Senioritätsprinzip, das bei einigen Ethnien den Handwerker mit dem bäuerlichen Lineage-Ältesten in spezifischer Weise verbindet. Der Handwerker gilt als der ältere Bruder und somit als der sozial und rituell bedeutendere von beiden. (Als älterer Bruder besitzt er das Schlachtrecht; er ißt als erster, gibt das Saatgut aus, führt als erster die Zeremonien durch etc.) Folglich leitet der Handwerker alle Zeremonien im Hause eines *poqolho* und tritt bei dessen wichtigsten Lebensabschnitten (Einsetzung, Heirat, Geburt, Tod) in Aktion. Erinnert sei hier an die Heiratsbeziehungen zwischen Priesterhäuptling und Schmiedelineage in Diraša (aus unterschiedlichen Klanen allerdings).

Vornehmlich mit der Ausformung dieser Vorstellungskomplexe und der damit verbundenen gesellschaftlichen Normen und Rituale ist es möglich geworden, daß einer gesellschaftlichen Minderheit (den Hawdo) eine prominente Position zukam, ohne damit die Bedeutung der bäuerlichen Lineage-Ältesten in Frage zu stellen. Seine Ahnen waren es, die die entscheidenden Kulturgüter – die Feldfrüchte – brachten, und er selbst gewährleistet ihr Gedeihen.

In der gesamten Burji-Konso-Gruppe sind (bzw. waren) die Handwerker auf irgendeine Weise aktiv an den Gada-Zeremonien beteiligt, d. h. an jenen Festen, die im Leben eines jeden Mannes die wichtigsten Lebensabschnitte markieren. Sei es, daß Handwerker die Initianden an den Festplatz leiteten, daß sie die Opfertiere schlachteten, den Gruppen ihre Namen gaben oder bei der Pfostenerrichtung selbst zur Symbolfigur für die ganze Gruppe wurden.

47 Es wäre nicht ohne spielerischen Reiz, die bei Hallpike (1968: 259) genannten Hawda durch »lineage priest« und umgekehrt den 1972: 323 ff. erwähnten »lineage priest« durch Hawda zu ersetzen.

Für den Territorialverband können Handwerker gegebenenfalls den sozialen Frieden herstellen, der notwendig ist, damit Regen fällt und das Land prosperiert.

Bevor wir diesen Gedanken weiterverfolgen, ist noch auf ein wesentliches Charakteristikum der Religion hinzuweisen, nämlich auf das Nebeneinander von Ahnen- und Gottesvorstellung. Gott (Du *haallikko*, Ko *waaqa*), der in der Sonne verkörpert gedacht wird, ist weder ein otioser Hochgott, noch ein Gott, der in die alltäglichen Geschehnisse der Menschen eingreift. Er ist der Weltenschöpfer, der sich nach der Schöpfung zurückzog (Himmel/Erde-Trennungsmysmen sind bekannt), doch nimmt er weiterhin Einfluß auf sie. So etwa kann es auch heute noch zur Schöpfung neuer Menschen (d. h. zur Entstehung von Lineage-Ältesten aus Kalebassen etc.) kommen. Gott kümmert sich nicht um Einzelschicksale, sondern nur um Angelegenheiten, die die ganze Menschheit betreffen. Im engeren Sinn wird dies auf die eigene Ethnie bzw. Regionalgruppe bezogen. Einer ganzen Region kann Gott Regen senden oder sie durch Seuchen, Hungersnöte, Krieg strafen. Zwar gibt es für Gott keinen eigentlichen (d. h. als solchen gekennzeichneten) Kult, aber die *moore dawra* sind letztlich nichts anderes als das Göttliche repräsentierende Kultstätten. Wie Bjerke (1969: 199ff.) für die Zinza (südwestlich des Victoria-Sees) gezeigt hat, kommt es auch bei an und für sich kultlosen Hochgöttern in bestimmten Situationen (bei den Zinza etwa im Falle »anhaltender Unreinheit«) zur Einrichtung eines Kultes. In diesem Sinne halte ich es für vertretbar, die auf den *moore dawra* stattfindenden Zeremonien als an Gott gerichtete ad-hoc-Kulte zu verstehen. Die *moore dawra* verkörpern die göttliche Ordnung. Auf ihnen muß mittels »Reinigungszeremonien« die Ordnung wiederhergestellt werden, wenn Gott durch das Ausbleiben des Regens oder sonstige Katastrophen anzeigt, daß in der Regionalgruppe sozialer Unfriede herrscht.

Auf der anderen Seite haben wir die Ahnenverehrung, die eindeutig mit der Lineage verbunden ist. Als Mittler zwischen den Ahnen und den Lebenden fungiert der Lineage-Älteste. Ist er ein Priesterhäuptling, so gilt sein Urahn stellvertretend als Repräsentant für alle Ahnen der ethnischen oder regionalen Einheit. Die Ahnen kümmern sich um die persönlichen Belange der Menschen, angefangen bei den Ahnen einer Hausgemeinschaft bis zu den Ahnen des Lineagegründers. An die Ahnen sind die täglich dargebrachten Opfer wie auch die großen Erntefeste gerichtet. Im Priesterhäuptling, der die Kontinuität der Kräfte der Vorfahren in sich verkörpert, manifestiert sich zugleich der fortdauernde Zusammenhalt der Lebenden mit der übernatürlichen Welt.

Es zeigt sich also folgende strukturelle Opposition: Verwandtschaftssystem/Ahnen – Territorialverband/Gott. Selbstverständlich gibt es Übergangsbereiche. Die Gegenüberstellung wurde hier pointiert ausgedrückt. (Nur ein Beispiel für das Ineinandergreifen: Die Seele eines Menschen geht nach seinem Tod zu Gott. Beim zweiten Totenfest fordert man sie von Gott zurück. Sie läßt sich im Haus nieder, doch kann Gott seinerseits sie wieder zu sich rufen.) Für den einzelnen fungieren die eigenen Vorfahren als Mittler zu Gott. Die wichtigste Funktion fällt in diesem Rahmen dem Priesterhäuptling zu, vertritt er doch den bedeutendsten Ahnen. Demgegenüber ist bemerkenswert, daß die Handwerker unter den Lebenden als einzige direkten Kontakt zu Gott aufnehmen können. Nicht daß sie mit Gott in

einem regelmäßigen Dialog stünden, aber ihre Anrufungen werden von Gott gehört.

Wenn es im Dullaygebiet zwei wichtige Handwerker-Priester gibt, von denen der eine dem Territorialverband, der andere dem Lineagesystem zugeordnet ist, dürfte darin die genannte Doppelvorstellung (Gott/Ahnen) zum Ausdruck kommen. Andererseits läßt die Existenz dieses oppositionellen Priesterpaars gesellschaftliche Auseinandersetzungen und historische Entwicklungen erahnen.

Sicherlich hat die starke Bindung der Handwerker an den Priesterhüptling – wie sie sich auch in den Mythen niedergeschlagen hat – zur Aufteilung in einen *ohado* für den *poqolho* und einen More-Priester beigetragen. Es gibt zahlreiche Hinweise, aus denen wir schließen können, daß sich im Verlauf der letzten Jahrhunderte das Priesterhüptlingstum aus der Position des Lineage-Ältesten entwickelte (vgl. Amborn 1976b passim und 1984a passim). Die Bindung der Handwerker an die *poqolho* läßt sich daher als ein Schritt ansehen, der von letzteren bewußt gefördert und durchgesetzt worden ist. In Gebieten, wo es keine Priesterhüptlinge mit besonderem politischen Gewicht gibt (wie in Konso und Burji), bleiben die religiösen Aufgaben der Handwerker auf einige Bereiche beschränkt, die die Gemeinschaft betreffen, selbst wenn (wie in Konso) zusätzliche Bindungen zum Lineage-Ältesten bestehen.

Die *poqolho* benötigten, um ihre Stellung gegenüber dem Gada-System durchsetzen zu können, bzw. sich als gleichwertig zu behaupten, das Kraftpotential der Handwerker. Die bereits im religiösen System angelegte (und eventuell forcierte) Unterscheidung von Ahnen- und Gottesvorstellungen konnte diesen Vorgang begünstigen. Mythisch untermauert wird die gegenseitige Bindung von Handwerker und *poqolho* durch die gemeinsame Geburt. Die Mythe ist mit hoher Wahrscheinlichkeit erst in den letzten Jahrhunderten entwickelt worden. Sie ist bei den Burji unbekannt und tritt bei den Diraša nur in Anklängen auf. In Konso, wo sie in ähnlicher Form vorkommt, ist das Verhältnis von Lineage-Ältesten und Handwerkern meist neutral, d. h. das Senioritätsprinzip kommt hier nicht immer zum Tragen oder fehlt gar. (Häufig treten Lineage-Älteste und Hawda *gemeinsam* aus Kalebassen etc. oder die Trennung Hawda/Etanta erfolgt wie im Falle Bamalles erst in der zweiten Generation.)⁴⁸

Wenn es richtig ist, daß die *poqolho* die Hawdo an sich zu binden verstanden und mit Hilfe einer potenten Minderheit ihre Macht stützten, dann dürfen wir davon ausgehen, daß die Würdenträger der Gada die bereits vorhandenen sozialen und religiösen Funktionen der Hawdo erweitert haben, um dem System ein Gegengewicht zu verleihen. (Die Opposition zwischen den beiden Systemen kommt auch darin zum Ausdruck, daß der *ohado* und der *haalho piyate* nicht aus einer Lineage stammen dürfen.) Vordergründig spielte möglicherweise das Schlachtrecht bei diesem Prozeß eine Rolle. Wenn der *poqolho* das Schlachtrecht der Hawdo für sich

48 Auf die Verknüpfung zentrale Autoritäts/Handwerker ist in einem größeren Zusammenhang noch zurückgekommen. Es sei hier nur bereits darauf hingewiesen, daß z. B. in Buganda und Ankole zwischen Handwerkern und König ausgesprochen enge Verbindungen bestanden (vgl. Kap. IV 3.3).

einzusetzen wußte, mußten die Gada-Gruppen ebenfalls einen Hawdo haben, der bei den Übergabefesten für sie schlachtete.

Die Rivalitäten zwischen Gadasystem und Priesterhäuptling steigerten die sozioreligiöse Bedeutung der Handwerker, insofern sie auf beiden Seiten wesentliche Funktionen übernahmen. Zudem bewirkte dies im gesamtgesellschaftlichen Rahmen ihre verstärkte Integration. Das heißt: aus dem Spannungsverhältnis resultierte für die Hawdo ein Abbau jener Antagonismen, die sie von der bäuerlichen Mehrheit der Bevölkerung separierten. Die angestrebte Machtkonzentration der Priesterhäuptlinge, die prinzipiell auf eine Hierarchisierung der Gesellschaft hinauslief und sich demnach in erster Linie gegen das Gada-System richtete, bewahrte die Handwerker davor, an den unteren Rand der Gesellschaft abgedrängt zu werden, wie dies in geschichtlichen Gesellschaften häufig der Fall war.

Wir haben selbstverständlich mit einer Vielzahl dialektischer Prozesse zu rechnen, bis es schließlich zur Ausprägung der Verhältnisse kam, wie sie für die Jahrhundertwende typisch waren.

In Burji und Konso fand diese Entwicklung nicht statt. Zwar nehmen die Handwerker auch hier religiöse Funktionen wahr, aber nicht unbedingt die wichtigsten. In Konso, wo die Polarität Lineage-Älteste/Gadasystem nur geringfügig ausgeprägt ist, hat auch keine Aufspaltung der Handwerker stattgefunden, und wesentliche religiöse Aufgaben sind in der Hand von Etanta (z. B. *apa dawra*). Bei den Diraša, wo sich das Priesterhäuptlingstum am weitesten durchsetzen konnte, hat sich möglicherweise ein vergleichbarer Prozeß wie bei den Dullay abgespielt; da jedoch das Gadasystem vom Priesterhäuptlingstum zur Gänze subsumiert wurde (der »Generationswechsel« erfolgte nur bei Einsetzung eines neuen Daama, und die *xela* trugen dessen Namen), blieb der wichtigste priesterliche Handwerker (Biha) ausschließlich an den Daama gebunden. Wenn der Biha Zeremonien für das Territorium durchführt, so agiert er, wenn auch nicht direkt im Gehöft des Daama, so letztlich doch von dort aus, weil er zu den ständig im Daama-Gehöft anwesenden Personen gehört.⁴⁹

49 Das Hauptziel meiner Feldforschungen in Südäthiopien war es, ein möglichst breites Spektrum der Kultur der Dullaysprecher zu erfassen. Im Verlauf des Aufenthaltes wurden die Widersprüche zur bisherigen Vorstellung von den Handwerkern in Südäthiopien offenkundig. Ich versuchte daher, das Verhältnis Bauer/Handwerker auch bei benachbarten Gruppen in meine Forschung einzubeziehen. Die Untersuchung erfolgte dort punktueller, was mir im Falle von Konso auch gerechtfertigt schien, da wir von Hallpike umfassend über deren Kultur informiert sind. Dennoch wären hier noch mehr Querverbindungen zwischen bestimmten Sachzusammenhängen zu eruieren. Während ich Diraša und Duro noch 1973 und 1974 aufsuchen konnte, beschränkte ich mich in Karatti damals auf einen Survey. Nahezu alles, was in dieser Arbeit zur religiösen Funktion der Konso-Handwerker gesagt wird, wurde 1981, nach der Revolution, aufgenommen, zu einer Zeit also, als Seher als Scharlatane verschrien waren oder »entlarvt« wurden, das Gadasystem unter dem Vorwand, Abtreibung zu unterbinden, verboten, die Pogalla verdrängt oder entmachtet waren und die Bevölkerung aufgefordert wurde, die heiligen Mora abzuholzen. Unter diesen Voraussetzungen blieb mir vieles sicher verborgen. Es dürfte jedoch kein Zweifel daran bestehen, daß die sozioreligiöse Bedeutung der Handwerker in Konso (Takkad'i/Karatti) nicht so ausgeprägt ist wie bei Dullay, Duro und Diraša. Viele Bereiche bleiben fraglich, so z. B. die Art der Mitwirkung der Handwerker an den Regenzeremonien. Es steht jedoch fest, daß sie aktiv teilgenommen haben. Auf Fragen, was im einzelnen ihre Aufgaben gewesen seien, antworteten die Handwerker – die ich nicht so gut kannte wie die aus dem Dullaygebiet – zurückhaltend. Ich wollte sie nicht mit weiteren Fragen bedrängen oder gar in Gefahr bringen.

In der gesamten Burji-Konso-Gruppe wirkte das Ineinandergreifen zweier Momente der sozialen Deklassierung der Handwerker entgegen: 1) die Bedeutung, die qualitativ hochwertigen Arbeitsinstrumenten innerhalb einer Gesellschaft mit intensivierter Landwirtschaft zukommt, und 2) die Beziehung der Handwerker zum Übernatürlichen. Durch die hieraus erwachsenen Verantwortlichkeiten sicherten die Handwerker die reibungslose Produktion und die Reproduktion der Gesellschaft.

Aus dem Vorangegangenen lassen sich zwei Modelle konstruieren. Sie sind an den Forschungsergebnissen aus dem Dullaygebiet orientiert, besitzen aber ihrer Grundstruktur nach auch für die übrigen Ethnien Gültigkeit.

Wenn wir die Weltsicht dieser Ethnien betrachten, können wir zwei Schwerpunkte erkennen: die Ahnen und Gott. Der Lineage-Älteste, insbesondere als Priesterhäuptling, verkörpert die direkte und kontinuierliche Verbindung zu dem von Gott geschaffenen Urahn, der die ersten Feldfrüchte brachte. Dieser Verbindung wegen ist der lebende Lineage-Älteste allein durch seine physische Existenz Repräsentant der Prosperität und stellt über die agnatische Kette seiner Vorfahren das statische Moment der Gesellschaft dar. Sein Wohlergehen wird mit der Wohlfahrt des Landes identifiziert. Eine verbindende Rolle spielt das Gada-System, eine von den Vorfahren überkommene menschliche Einrichtung göttlicher Ordnung, die den jährlichen Festkalender und die Lebensabschnitte eines jeden Menschen bestimmt und den einzelnen darüber hinaus in einen Zyklus zeitlich sich erneuernder Ordnung stellt. Im Modell auf der anderen Seite sind die Handwerker zu denken mit ihrer direkten Verbindung zu Gott. Durch ihre Ahnenkette verkörpern sie zwar auch ein Moment der Dauer und Unveränderlichkeit – was durch ihre Assoziierung mit dem Priesterhäuptling noch unterstrichen wird –, wesentlicher ist jedoch, daß sie in ihren Aktivitäten ein dynamisches Element in die Gesellschaft einbringen. Ein Handwerker war der Demiurg, und bis heute setzen sie ihre schöpferischen Fähigkeiten fort, schaffen sie neue Produkte und verändern Gegebenes. Über ihre Handelsbeziehungen treten sie mit dem Fremden, Andersartigen in Kontakt und vermitteln Anregungen, die auf die eigene Kultur einwirken. Sie sind in diesem Sinne Agenten des Wandels. Eine ähnliche Funktion ist den Sehern zu eigen, die den Handwerkern in vieler Hinsicht nahestehen. Wenn sie durch aufmerksame Beobachtung das Einwirken Gottes deuten und im ständigen Kontakt zu den Ahnen deren Willen Gestalt geben, reagieren sie auf Veränderungen, denen die Gesellschaft im Inneren wie von außen ausgesetzt ist. Aufgrund ihrer Position sind sie legitimiert, gegebenenfalls korrigierend auf gesellschaftliche Normen Einfluß zu nehmen.

Dieses Weltsichtmodell ist in sich geschlossen, läßt sich aber in ein anderes integrieren, das die Arbeitsteiligkeit der Gesellschaft zum Ausdruck bringt.

Die handwerkliche Produktion unterscheidet sich nicht nur in der Arbeitsweise (Arbeitsmittel, -ablauf u. ä. m.), sondern auch in der Arbeitsorganisation von der bäuerlichen. Handwerker arbeiten im wesentlichen individuell. Arbeitsgemeinschaften, die über die häusliche hinausgehen, gibt es nicht. Doch war anders als bei den Bauern durch die Distribution der Produkte eine übergreifende Organisationsform notwendig. Da die Produkte von vornherein für den Verkauf bestimmt waren

und nicht nur auf dem nächstgelegenen Markt veräußert wurden, schufen sich die Handwerker eine gildenähnliche Organisation, die mehrere Ethnien umfaßte.

Die Teilung der gesellschaftlichen Arbeit in einen handwerklichen und einen bäuerlichen Bereich wurde zur Voraussetzung dafür, daß die Bauern ihre gesamte Energie auf die Landwirtschaft konzentrieren konnten. Indem die Handwerker sie von der Herstellung des Haus- und Feldgeräts freistellten und ihnen qualitätvolle Arbeitsinstrumente lieferten, ermöglichten sie die Intensivierung der Anbaumethoden.

Wie die Produktionsform die Handwerker von den Bauern trennt, sind sie auch gesellschaftlich durch Endogamieregeln von ihnen gesondert. Die Separation – der im Extrem durch den mythischen Inzest Ausdruck verliehen wird – trug dazu bei, daß sie übernatürlicher Kräfte teilhaftig wurden. Dies setzte sie in die Lage, nicht nur zu den Ahnen, sondern selbst zu Gott direkte Verbindung aufzunehmen, weshalb sie es sind, die Reinigungszeremonien vornehmen, deren Zweck die Wiederherstellung der Ordnung und des sozialen Friedens ist. Da von diesen Aktivitäten reichlicher Regen und die Fruchtbarkeit der Felder abhängt, richten sich die priesterlichen Funktionen der Handwerker genauso wie ihre materielle Arbeit auf das gleiche Ziel: die Prosperität der Gemeinschaft aus dem Feldbau zu gewährleisten.

3. Handwerker in traditionellen Gesellschaften Südäthiopiens und Ostafrikas

3.1 Omotisch- und ostkuschitisch-sprachige Feldbauern

Zu den in der Burji-Konso-Gruppe beobachteten Phänomenen lassen sich zahlreiche Parallelen aufzeigen. Zunächst sei an die grundsätzlichen Ähnlichkeiten in den Arbeitsmethoden erinnert, wie sie in Kap. III beschrieben wurden. Die wesentlichen Unterschiede bestanden hier in der Qualität der Ausführung. So sind etwa die Webwaren der Dorze, wo die Weberei fast so etwas wie ein »Stammeshandwerk« geworden ist, wesentlich sorgfältiger und zuverlässiger ausgeführt als Textilien von Ethnien, bei denen das Weben eine untergeordnete Rolle spielt. Alle aber wenden die gleichen Techniken an.

Was die soziale und religiöse Sphäre anbelangt, bestehen unmittelbare Übereinstimmungen zwischen den Burji und den Amarro, wobei den burjisierten Koyra sicher eine Mittlerrolle zukommt. Führte der mythischen Überlieferung nach bei den Burji der Verzehr einer Taube zur Trennung der *bijiri* von der übrigen Bevölkerung, so bewirkte bei den Amarro der Biß in den blaugefiederten *woiga*-Vogel das nämliche: Der spätere erste *manna* (Töpfer und Lederhandwerker), der zusammen mit dem ersten Schmied nach Amarro kam, tötete den Vogel beim Feldhüten und biß ihm den Kopf ab. Eine Feder, die sich ihm zwischen die Zähne

setzte, ließ sich erst entfernen, als er auf Anordnung des »Königs« Abaya einen gesonderten endogamen Klan gründete (Straube 1963: 123f.). Bei den *manna* Töpfern wie bei den *bijiri* die Frauen, während die Männer dem Lederhandwerk nachgehen.

Die priesterlichen Funktionen dieser Gruppe ähneln sich bei Burji und Amarro auffällig. Zwar nehmen sie hier wie dort nicht an den Klanopferfesten teil, aber die *manna* heilen Personen, die infolge des bösen Blicks erkrankt sind, unter Verwendung von Akanthus-Zweigen. Mit Akanthus-Zweigen in der Hand tanzen sie auch durch die Ensetehaine, verfluchen laut Menschen, die den bösen Blick haben, und bitten segnend um reichlich Ernte. Bei Zeremonien an der Landesgrenze (mit Huhn- und Ziegenopfer) verfluchen sie die feindlichen Guji (ibid., S. 122f.). Aufschlußreich ist, daß bei den Amarro auch den Schmieden eine übernatürliche Kraft zugesprochen wird, wenn wir darüber auch nicht viel wissen. In gewissem Sinne stützt dies jedoch meine Annahme, daß entsprechende Vorstellungen der Burji nach deren Islamisierung überdeckt wurden. Zu den Amarro-Schmieden vermerkt Straube (1963: 124): »Sie . . . rufen . . . den Eindruck hervor, als ob es sich bei ihnen um geheiligte Personen handelt, die zwar außerhalb der Volksgemeinschaft stehen, die aber mit einer Zurückhaltung behandelt werden, die im Verkehr mit den Töpfern und Gerbern nicht beobachtet werden kann. . . . Als schweres Vergehen gilt es, das Blut eines Schmiedes zu vergießen. . . . Fällt das Blut eines Schmiedes auf den Boden, so droht Volk und Land schweres Unheil, wenn nicht sofort . . . ein Widder als Sühneopfer dargebracht wird.« Die gleiche Vorstellung berichtet Straube auch von den Cako (ibid., S. 321). In der westlichen Burji-Konso-Gruppe wird bekanntlich jedwedes Vergehen gegen Handwerker, die als sakrosankte Personen gelten, schwerer geahndet, als wenn Nichthandwerker betroffen sind, bzw. es werden aufwendigere Sühnezereimonien notwendig.

Die soziale Position und die rituellen Aufgaben der unterschiedlichen Handwerksgruppen sind innerhalb der südäthiopischen Ethnien gewiß nicht immer gleich. Dennoch erscheinen mir die Abstufungen, wie sie von den Frankfurter Forschern (Jensen, Haberland, Schulz-Weidner, Straube) aufgrund ihrer Feldforschungen in den 50er Jahren vorgenommen wurden, etwas überbetont. Hierzu hat sicher die These Jensens beigetragen, daß es sich bei den Töpfern und Gerbern um eine andere Schicht (ethnischer, kulturgeschichtlicher oder rassischer Art) handele. Auf diese Hypothese ist später noch einzugehen. Von den empirischen Beobachtungen her muß gesagt werden, daß die Unterschiede, die zwischen den einzelnen Handwerkergruppen bestehen mögen, von Ort zu Ort variieren und sich zu keiner einheitlichen Struktur fügen, die für ganz Südäthiopien zuträfe. Dies wird sogar bei Jensen selbst sichtbar, wenn er schreibt: »In Äthiopien selbst liegen außerdem die Dinge kompliziert und geben kein eindeutiges Bild. Unter anderem werden manche Handwerke bei verschiedenen Völkern verschieden bewertet, so zum Beispiel Lederverarbeitung, Weberei und Holzschnitzerei, die bei manchen Stämmen auf die Paria-Schicht beschränkt, bei anderen aber durchaus angesehen sind und von jedem ausgeübt werden können« (1959: 17). Die unterschiedlichen Auffassungen kommen auch darin zum Ausdruck, daß die Berufsbezeichnungen wie *manna*, *manġo* etc. im Ometischen oder *wattaa* im Oromo sich keineswegs

einheitlich auf die jeweils gleichen Berufe beziehen.⁵⁰ In noch stärkerem Maße trifft dies für die *fuga* (Gurage und Kambata) zu.⁵¹ Der Begriff wurde von der südäthiopischen Katama-Bevölkerung übernommen und wird mittlerweile oft synonym mit dem amharischen *faqi* (im engeren Sinne: Lederhandwerker) verwendet. Häufig steht *fuga/faqi* als Negativbezeichnung für alle nichtbäuerlichen Bevölkerungsteile. Sie ist in Südäthiopien durch die nordäthiopischen Kolonisten vielerorts auch bei der autochthonen Bevölkerung gebräuchlich geworden und bezieht sich einmal auf diese, ein andermal auf jene Handwerkssparte (vgl. auch Straube 1963: 316). Haberland hebt in seinem Aufsatz von 1962 (138ff.) die jägerische Komponente der *wattaa*, *manna*, *fuga* hervor und trennt sie von den Schmieden ab. Die Verbindung aktive Jäger/Töpfer, Lederarbeiter und andere trifft für die in den Savannengebieten unter den Borana lebenden *wattaa* offensichtlich zu (Haberland 1963: 134ff.), dürfte aber schwerlich auf bäuerliche Gesellschaften im Hochland übertragbar sein. Haberland schreibt selbst: »Es muß auch einschränkend gesagt werden . . ., daß die meisten Jäger-Töpfer niemals die Möglichkeit haben, die verbotenen wilden Tiere zu verzehren, da bereits lange vor dem Kommen der Amhara große Gebiete des dicht bevölkerten äthiopischen Südens wildleer waren« (1962: 147). Was das Verhältnis *wattaa*/Schmiede bei den Borana angeht, so trifft zu, daß die meisten Schmiede tatsächlich nichts mit den *wattaa* gemein haben: Die Schmiede stammen aus Konso (Haberland 1963: 140f.).

Bei einigen Ethnien läßt sich eine gewisse Dichotomie zwischen Schmieden auf der einen, Lederhandwerkern und Töpfern auf der anderen Seite feststellen, wobei u. a. die unterschiedliche ethnische Herkunft verantwortlich sein kann. Bei den Diraša hatten wir zwei verschiedene Töpfergruppen kennengelernt, von denen die eine der autochthonen Bevölkerung (d. h. die vor der Einwanderung aus Liban da war) zugerechnet wurde; doch waren die Töpfer keineswegs die einzigen Nachfahren jener Alteingesessenen. Die Formel Töpfer = Vorbevölkerung trifft hier also nicht zu. Gelegentlich kommt es zu einer Verbindung Schmied und Töpfer, wie sie etwa für Westafrika typisch ist. In Gimirra (Lange 1975: 136), Harar⁵² und bei den Dime (Haberland 1959a: 251) schmiedet der Mann, während die Frau töpfer. Eine sozial und religiös gleichbedeutende Rolle haben Schmiede und Töpfer offensichtlich bei den Dita inne (Straube 1963: 223). Keinen Statusunterschied unter den Handwerkern findet auch Shack (1964: 51) bei den Gurage.

Letztlich ist das Problem der unterschiedlichen Bewertung der verschiedenen Berufsgruppen in der Arbeitsteiligkeit zu suchen und darin, wie die einzelnen Berufe und die hierfür notwendigen Kenntnisse mit dem Übernatürlichen verbunden werden. Daraus eine allgemeine soziale Hierarchisierung unter den Handwerkssparten abzuleiten, erscheint mir fragwürdig. Selbst Hallpike, der die Konso-Handwerker als außerhalb der Konso-Gesellschaft stehend ansieht, erkannte unter

50 Zu *wattaa* siehe besonders Cerulli 1922: 200ff.

51 Allgemein für Handwerker; in engerem Sinne – bei den Gurage – für Holzhandwerker (Shack 1964, Art. 64), – bei den Kambata – für Töpfer (Braukämper 1983: 175).

52 Lewis 1970: 183, zitiert die unveröffentlichte Dissertation von Brooke 1957, *A Study in Galla Settlements . . .*, Lincoln/Nebraska.

den Handwerkern keine Schichtung (1968: 260). Auch die in den Forschungsberichten üblich gewordene faktische Abkopplung der Weber von den übrigen Handwerkern ist bis auf wenige Gebiete, wo früher ausschließlich Leder- und Blättertracht (u. ä.) getragen wurde, unzulässig.⁵³

Auf die lange historische Tradition der Weberei in Südäthiopien wurde in Kap. III 4 ausführlich eingegangen. Auch wenn sie heute vielfach von Bauern ausgeübt wird, so heißt das nicht, daß das immer so war. Für die Burji-Konso-Gruppe wurde der enorme Anstieg der Weberei in den vergangenen Jahrzehnten verdeutlicht. Das gleiche gilt auch für die Dorze, die heute fast ein »Webervolk« sind (was sich auch an der bei den Nachbarethnien häufigen Bezeichnung für Weber = *dorze* zeigt). Bezeichnend für die Veränderung ist, daß selbst noch Anfang der 50er Jahre – so Jensen – in Konso die Hawda mancherorts (wohl in Buso?) den Bauern nur gestatteten, Baumwolle zu spinnen und nicht zu weben (Jensen, o. J., Ms.). Auf Dauer konnten sie dies aber nicht verhindern. Die Tatsache, daß so viele Bauern zur Weberei und nicht zu anderen Handwerken übergegangen sind, ist mit Sicherheit darauf zurückzuführen, daß beim Weben ein vegetabilischer Rohstoff verarbeitet wird, den die Bauern selbst angepflanzt haben. Damit ist der Bezug zum Ausgangsmaterial Baumwolle ein völlig anderer als etwa zu Metallen.

Für die Zeit vor der amharischen Eroberung des Südens läßt sich verallgemeinernd folgendes aussagen: Es hat sich eine gesellschaftliche Arbeitsteilung zwischen Bauern und *mehreren* handwerklichen Berufsgruppen vollzogen. Zu letzteren zählten in erster Linie Schmiede, Töpfer und Lederhandwerker. Dort wo die Weberei bekannt war, gehörten auch die Weber dazu. Gebietsweise war selbst das Holzschnitzen oder die Herstellung gewisser wichtiger Konstruktionsteile von Haus und Gehöft (Gurage) berufsgebunden. Nicht selten war die Töpferei nicht durch gesellschaftliche Arbeitsteilung, sondern lediglich durch geschlechtsspezifische Arbeitsteilung innerhalb der Handwerker gesondert (z. B. Frau töpfer, Mann ist Lederhandwerker oder Schmied). Gemessen an Gesamtafrika war somit die Differenzierung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung stark ausgeprägt und etwa mit den Verhältnissen in Westafrika vergleichbar. In Ostafrika kennen wir eine stark differenzierte Arbeitsteilung nur von den Staatenbildungen im Zwischenseegebiet (besonders Buganda).

Die genannten Handwerke sind, von Vollzeitspezialisten ausgeübt, in der Regel endogam und erblich.⁵⁴ Mit der anderen Beschäftigungsart und der Geschlossenheit der Gruppe stehen gewisse Restriktionen in Zusammenhang, die in dieser oder jener Form für den gesamten Süden und weit darüber hinaus charakteristisch für die sozialen Beziehungen zwischen Bauern und Handwerkern sind. Besonders ins Auge fallen die Kommensalitätsregeln und gewisse Meidungen beim Betreten von Häusern. Es ist hier mit Nachdruck darauf hinzuweisen, daß diese Restriktionen

53 Bei den von Jensen als »Altvölker« bezeichneten Ethnien waren Webwaren in prä-amharischer Zeit äußerst selten (vgl. Jensen 1959, s. v. »Tracht«).

54 Die Endogamie wird nicht überall streng gehandhabt. Aus den genannten Gründen ist sie heutzutage bei den Webern nur schwach ausgeprägt. Doch sind beispielsweise auch die Schmiede der Janjero nicht endogam (Straube 1963: 321).

gegenseitig waren und ihre Überschreitung nicht nur den Bauern, sondern auch den Handwerker und seine Produkte in Gefahr brachte. Es waren insbesondere diese Restriktionen und Abgrenzungen, die zu der falschen, aber anscheinend unumstößlichen Auffassung von den Handwerkern als Outcastes, Paria und dergleichen führte (vgl. Kap. V 2).

Ungeachtet der inferioren sozialen Stellung, die den Handwerkern durchgängig attestiert wird, finden sich – so weit es die rituellen Aufgaben der Handwerker angeht – erstaunliche Übereinstimmungen mit der Burji-Konso-Gruppe. Haberland hat bereits 1962 (S. 151) wichtige Beispiele ihrer diesbezüglichen Funktionen für Nordostafrika zusammengetragen. Mit Opfern, Gebeten oder Schadensabwehr begleiten sie die wichtigsten Lebensabschnitte des Menschen. Bei den Dime bindet eine Handwerkerfrau (der Schmiede- oder Lederarbeitergruppe) die Nabelschnur der Neugeborenen ab und vergräbt sie zusammen mit der Nachgeburt. Bei der ersten Geburt oder bei Komplikationen fungiert die Handwerkerfrau oft als Geburtshelferin (Haberland 1959a: 260). Bei den Šangama beziehen die Frauen temporäre Geburtshütten im Gehöft der Handwerker (Schulz-Weidner 1959: 142). Die Mädchen haben für vier Monate nach dem Eintritt der ersten Menstruation eine Reihe von Regeln zu beachten, u. a. gehen sie während dieser Zeit drei Tage und Nächte in das Gehöft einer Handwerkerfrau, die ihnen Narbenverzierungen anbringt und eine Tonsur schert (*ibid.*, S. 144f.). Letzteres ist auch bei den Ubaamer und Baka üblich (Haberland 1959: 181; Jensen 1959: 62). Wo Beschneidung vorkommt, nehmen meist die Handwerker sie vor, so z. B. bei den Janjero (Straube 1963: 319, 368), den Gurage (Shack 1964: 51, 1969: 11), den Kambata (Braukämper 1983: 179) und den Wolamo (Haberland 1962: 151, zitiert sein unveröffentlichtes Wolamo-Ms.). In diesem Zusammenhang berichtet Shack von einer sozioreligiösen Vereinigung der Gurage-Mädchen, in die sie nach der Pubertät und Beschneidung eintreten. In der anfänglichen Seklusionsphase sind die Initiandinnen unter dem »Tutorat« von *fuga*-Ritualexperthen. Sie werden in einer Zeremonialsprache (*fedwät*) unterrichtet, die nur die *fuga* und die Gurage-Frauen beherrschen. Sie ist wichtiger Bestandteil aller Zeremonien, die wieder unter der Leitung der *fuga* stehen (Shack 1964: 51, 1969: 132 ff.). Bei der Eheschließung eines Dime-Paares überwacht entweder eine Schmiedefrau den ersten Beischlaf (Region Gancire) oder der Bräutigam verbringt vor der Hochzeit einige Wochen im Haus eines Schmiedes (Region Uta) (Haberland 1959a: 261). In Zala blasen die Handwerker bei der Hochzeit Zeremonialtrompeten (Schulz-Weidner 1963: 259). Die Funktionen bei der Bestattung und den Totenfesten sind mannigfaltig. Die Handwerker spielen Instrumente wie Hörner, Trompeten oder Trommeln, halten Totenwache, verkünden den Tod eines Häuptlings oder »Königs« und nehmen dessen Bestattung vor. (Die Bestattung der Bauern erfolgt meist durch deren Klanangehörige oder Nachbarn.)⁵⁵ Auch außerhalb der genannten Fixpunkte eines Lebens greifen sie in die individuellen Belange der Menschen ein, so bei Kranken-

55 Baka: Jensen 1959: 62f., 84; Dorze: Straube 1963: 211f.; Gera: Cecchi 1888: 330; Gurage: Shack 1964: 51; Janjero: Straube 1963: 305, 319, 371; Šangama: Schulz-Weidner 1959: 117, 149f., 155; Sido (westlich der Šangama): Schulz-Weidner 1959: 162.

heilung, Abwehr des bösen Blicks und anderen »Schäden« sowie bei Versöhnungsriten.⁵⁶

Ihre rituellen Belange gehen wie in der Burji-Konso-Gruppe über den individuellen bzw. familiären Bereich hinaus. Erwähnt wurden bereits ihre Funktionen bei dem Mädchenbund der Gurage. Die Beziehung der hiermit verbundenen Festzyklen zur Fruchtbarkeit (nicht nur der individuellen) und zum Regen ist offenkundig (Shack 1969: 175 f., 185 ff.). Andernorts stehen die Handwerker Haberland zufolge in unmittelbarem Zusammenhang mit der Fruchtbarkeit (Haberland zitiert aus unveröffentlichten Wolamo- und Sidamo-Manuskripten, s. 1962: 151). Bei den Šeka (Mocca) glaubte man die Töpfer und Lederhandwerker im Besitz besonderer Kräfte, die die Fortpflanzung gewährleisteten und die frühkindliche Entwicklung begünstigten (Lange 1982: 160). Desgleichen können Handwerker schwere Vergehen wie Mord und Inzest, die Unheil über die ganze Ethnie brächten, durch Reinigungszeremonien (im Verbund mit Opferschlachtungen) sühnen.⁵⁷

Die bedeutsamsten Übereinstimmungen mit der Burji-Konso-Gruppe finden sich in den Funktionen des *gollatsi* der Male (den westlichen Nachbarn der Dullay). Ein *gollatsi* ist nach Jensen (1959: 283) »Herr des Wassers«. Er ist »ein wichtiger priesterlicher Amtsträger« (ibid.) und stammt aus der Töpfergruppe (*manni*; bei Donham 1985: *məni*). Der *gollatsi* kann sich dem heiligen Bezirk des »Stammesheiligtums« (*dufa*) nähern, wo ohne ihn kein wichtiges Ritual – insbesondere kein Regenritual – stattfinden kann. Er hat Sühnezeremonien vorzunehmen, bei denen im Fluß ein Schaf getötet wird (ibid., S. 283 f.). Auch wenn Jensen leider nicht mehr in Erfahrung bringen konnte, erinnert alles doch stark an der Aktivitäten des *haalho piyate* auf der *moora dawra* der Dullay. Interessant ist bei den Male auch die Funktion des sogenannten *gojatsi* (bei Donham: *gojo*), der zwischen Tod und Neueinsetzung des Priesterhäuptlings (*kati*) eine ähnliche Rolle spielt wie der Lineageälteste der Orre (Töpfer) bei den südlichen Dullay. Er präpariert den Leichnam und vertritt anschließend den Toten, benutzt seine Eß- und Trinkgefäße und raucht aus seiner Pfeife, etc. (ibid., S. 269). Der *gojatsi* ist vom Klan *goji* (ein Lineageältester?), von dem auch alle Töpfer stammen.⁵⁸ Über eine rezente Verbindung des *gojatsi* (*gojo*) zu den Töpfern konnte Jensen nichts ermitteln⁵⁹, doch ist

56 Krankenheilung: bei Cako, Janjero (Straube 1963: 41 f., 319), Gurage (Shack 1964: 51), Dorze (Straube 1963: 177);

Kontakt mit *fuga*-Frau hilft gegen Impotenz: Kambata (Braukämper 1983: 179);

Abwehr des bösen Blicks und anderen Schadens: Janjero (Straube 1963: 319), Gurage (Shack 1964: 51), Kambata (Braukämper 1983: 181)

Versöhnung bei Streitigkeiten: Janjero (Straube 1963: 319), Kambata (Braukämper 1983: 181).

57 Janjero (Straube 1963: 319); Wolamo (Haberland 1962: 151, zitiert sein unveröffentlichtes Ms.); auch bei den Vieh haltenden Guji (Haberland 1963: 325).

58 Jensen (1959: 282): »Die Töpfer bezeichnen sich alle als zum Klan *godji* gehörig, da nach einer Erzählung (...) der dritte Sohn von Wuamari, mit Namen Mando, Töpfer wurde und von ihm alle Töpfer abstammen.« In der entsprechenden Erzählung ist Mando der jüngere Bruder des Káido, der Priester des Häuptlings wurde und dessen Nachfahren es noch sind (ibid., S. 298). Es zeigen sich hier gewisse Ähnlichkeiten zum Biha der Diraša.

59 Jensens Kontakt mit den Töpfern war bescheiden: »In weitem Umkreis unseres Camps in Male gab es nur eine Töpfer-Familie. Sie und auch die wenigen anderen *manni*, die wir in Male zu Gesicht bekamen, waren auffallend wenig intelligent. Als Auskunftspersonen waren sie wertlos. Eine alte

diese fraglos voranzusetzen. Donham ging dieser Frage offensichtlich nicht nach, gibt aber (1985: 46) den folgenden aufschlußreichen Hinweis, der *gojo* sei »alter ego to the king, whose participation was required in all royal rituals«. Es konnte den *mami* dem Auftrag zur Ausführung der Todesstrafe erteilen.

Einzugehen ist noch auf die Rolle der Handwerker bei den Dime, vor allem deswegen, weil die Dime immer wieder zur Stützung der These von den Handwerkern als Kasten bzw. von der Unreinheit bestimmter Handwerkergruppen herangezogen werden. An dieser Stelle geht es mir um einige empirische Angaben. Zu den Hypothesen ist später noch Stellung zu beziehen.

Interessant sind die Dime schon aufgrund der Tatsache, daß sie noch bis in die jüngste Vergangenheit die traditionelle Eisenverhüttung ausübten. Anfang der 50er Jahre erzielten die Schmiede aus dieser Tätigkeit nach wie vor respektable Einnahmen. In der nördlichen Dime-Region (Gancire) bildeten die Schmiede über ein Viertel der Bevölkerung. Sie waren Haberland zufolge der aktivste und wirtschaftlich am besten gestellte Teil dieses nach der amharischen Eroberung entsetzlich dezimierten Volkes (Haberland 1959a: 235 ff., bes. 250 ff.). Die Dime hatten ursprünglich gleichfalls einen hochintensivierten Anbau. Ihre Terrassenanlagen mit »zyklopischen« Steinen übertrafen noch die der Konso.⁶⁰ Die Schmiede betrachteten sich selbst als autochthon. Ihren Ursprungsmythen nach kamen die Stammväter der verschiedenen Klane mit Holzkohlen und Eisenerz in den Händen aus der Erde, aus Felsen oder aus dem Wasser hervor (ibid., S. 250; 1961: 205). Auch die Vorstellung der Kürbisgeburt ist bekannt. Obwohl auch die Klane der bäuerlichen Dime auf die gleiche Weise entstanden sind und ebenso noch an diesen Ursprungsorten siedeln, rechnet Haberland die Angehörigen der »verachteten Kasten« nicht zu den eigentlichen Dime. »Das Volk der Dime teilt sich in zwei große Gruppen: die eigentlichen Dime (die alle Bauern sind) und die verachteten Kasten, die sich in Schmiede, Kaisa, Lederarbeiter und Jäger gliedern« (1959a: 247). Die Schmiede und die anderen Handwerker waren endogam. Land konnten sie nicht besitzen (Haberland 1959a: 249; Todd 1978: 152). Bei Hochzeiten und Begräbnissen brachten sie ihre eigenen Gefäße mit und saßen gesondert von der übrigen Bevölkerung außerhalb der Gehöfte. Ihre sakrosankte Stellung zeigt sich u. a. darin, daß sie im Krieg nicht getötet wurden. Auf ihre Rolle bei Geburt und Hochzeit wurde schon hingewiesen. Zu ergänzen ist, daß Schmiedefrauen, die als Hebamme fungierten, sich später um einen geeigneten Ehepartner für das Kind bemühten, falls es ein Mädchen war. Eisen galt als segensbringend. Mit Eisenplättchen heilte man Wunden, Luppenstücke hängte man an Getreidespeicher (Haberland 1959a: 251; 1961: 205). Früher – vor der Verwüstung durch die Amhara – lebte in Narwe (Gancire) ein religiöses Oberhaupt der Schmiede. Dieser Schmied trug bei Opferungen ebenso wie der Häuptling eine spitze schwarze Lederkappe mit

Töpferfrau, die wir einmal aufforderten, uns Geschichten zu erzählen, sah uns verständnislos an und erklärte: Ich kenne nur eine Geschichte: Geh Wasser holen! Bestelle das Feld! Mache Töpfe!« (Jensen 1959: 283).

60 Haberland 1959a: 228, 234. Die Teilnehmer der Bottego-Expedition sahen 1886, kurz vor dem Einfall der Amhara, die intensive Landwirtschaft noch in voller Blüte (Vannutelli u. Citerni 1899: 303 f.).

Ohrenklappen und andere Insignien (Haberland 1959a: 241f., 251; 1961: 205). Jenseits des Omo bei den Tsara bemühten sich die dortigen Häuptlinge sehr um die Dime-Schmiede. Schmiede erhielten bei ihrer Ankunft von ihnen Kühe und Honig als Geschenke, außerdem versorgte der Häuptling sie mit den Opfertieren, die sie für die Einweihung der Rennöfen benötigten, und mit anderem mehr (Haberland 1959a: 251). Auch bei den Dime selbst wurden sie vom Häuptling mit Getreide, Schafen und Ziegen versorgt (Todd 1977a: 406). Andererseits berichtet Todd, daß die Schmiede weder Speicherhütten berühren noch über bebautes Land gehen durften. Kam es doch vor, so mußte der Schmied die von ihm bewirkte Verunreinigung mit einer Kuh kompensieren. Das Blut der getöteten Kuh wurde über die Speicherhütten bzw. Felder gesprengt (Todd 1978: 153). Während der Bestattung eines Häuptlings tanzt der Schmied vor dem Haus des Toten und singt Preisgesänge über den Verstorbenen. Zwischen den Tänzen erhält er die besten Fleischstücke der geschlachteten Tiere und viel Hirsebier (Todd 1978: 153).

Die Töpfer bilden wie erwähnt keine besondere Gruppe. Es töpft die Schmiedefrau. Dagegen sind die Lederarbeiter (*manni*) eigenständige Vollzeithandwerker. Haberland (1959a: 255) erfuhr aber nur von der Existenz einer einzigen Lederhandwerkerfamilie und Todd (1977a: 405) hat sie nicht in seinen »Zensus« aufgenommen (bzw. nicht aufnehmen können). In jedem Fall übt kaum noch jemand dieses Handwerk aus, dessen einstiges Hauptprodukt die Lederschilder waren. Auch die Lederhandwerker waren endogam. Schmiede und Lederhandwerker betraten ihre Gehöfte gegenseitig nicht (Haberland 1959a: 256). Nach Todd (1978: 154) galten die Lederhandwerker als die unreinsten unter den Dime und unterlagen scharfen Tabubestimmungen. »They are said to raid graves and eat the bodies as well as to put the evil eye on however they meet« (ibid.).⁶¹

Häufig zu beobachten und in ihren Konnotationen von besonderer Bedeutung ist die Verbindung, die zwischen Handwerkern und herausragenden religiösen (und gegebenenfalls politischen) Würdenträgern besteht, in erster Linie Priesterhäuptlingen und »Königen«. Allerdings wird mit dem Begriff »König« in der ethnologischen Literatur relativ sorglos umgegangen. Dies hängt sicherlich damit zusammen, daß für afrikanische Gesellschaften mit zentralen Autoritäten eine klare Abgrenzung zum »Häuptling« einige Probleme aufwirft, die in den Gemeinsamkeiten (Ahnenerverehrung, Wichtigkeit des Lineagesystems, Sakralität aller für eine Gemeinschaft tätigen Ämter) begründet sind, welche noch den einfachsten Lineageführer mit dem sakralen Herrscher verbinden und nicht selten dazu führen, daß die Übergänge von einer Autoritätsform zur anderen fließend sind. So zeigen z. B. im Gebiet der Burji-Konso-Gruppe die Diraša und Mossiya ausgesprochen zentralistische Tendenzen und weisen im Erscheinungsbild ihrer Priesterhäuptlinge starke Bezüge zum »Königtum« der omotisch-sprachigen Ethnien auf. (Insbesondere bei den Mossiya sind in Kultur und Sprache beträchtliche Einflüsse von Seiten ihrer omotischen Nachbarn festzustellen.) Trotz der gegebenen Schwierigkeiten, die es eigentlich erforderlich machten, in jedem Einzelfall die Wahl der Begriffe

61 Zur Interpretation des Dime-Materials vgl. unten Kap. V, S. 392ff.

»König« oder »Priesterhäuptling« zu begründen (wozu hier jedoch nicht der Ort ist), sei zumindest eine Abgrenzung des Begriffs »König« vorausgeschickt.

Als Könige möchte ich jene zentralen Autoritäten verstanden wissen, deren politische Macht sich auf ein üblicherweise fest umrissenes Territorium stützen kann, das meist (aber nicht unbedingt) mehr als nur eine Ethnie umfaßt bzw. deren dominierender Einflußbereich sich nicht nur auf eine Kernethnie erstreckt. Macht und Autorität des Königs setzen sich aus verschiedenen Komponenten zusammen, die in der Institution des Königtums auch ideologisch untermauert sind, in der politischen Praxis durch die Delegation von Macht an einen Korpus abhängiger Personen, die im Auftrag des Königs handeln, repräsentiert und realisiert werden. Über diese königlichen Mittelsmänner werden Verwaltung, Rechtsordnung, Abgabeneinziehung und -verteilung sowie die militärischen Verbände – mit einem Wort der vom König beherrschte Staat – organisiert und funktionsfähig gehalten (vgl. Fortes u. Evans-Pritchard 1940: 12). Wesentlich für die Autorität des Königs ist, daß er regionale Häuptlinge (oft aus dem Kreis seiner Verwandtschaft) ernannt; zugleich ist diese Autorität auf politischem Gebiet jedoch meist keine absolute – von Despoten ist hier nicht die Rede –, da sie von einer Anzahl von begleitenden politischen Einrichtungen eingeschränkt wird. In Afrika zählen dazu vor allem Königsrat, Königinmutter mit umfassenden eigenen Kompetenzen, Investiturbeamte mit Mitspracherecht etc. (ibid., S. 11). Solche Komplexität, in Verbund mit einer sich nicht selten hypertrophierenden Sakralität der Institution, fehlt den sogenannten »paramount chiefs« in der Regel, auch wenn sie in der einen oder anderen Hinsicht dem Königtum stark angenähert sind. Im Zweifelsfall entscheidet die Sakralität, so daß man vielleicht überspitzt sagen kann: so mancher afrikanische »König« verdanke ihr seinen Titel, zumindest in der ethnologischen Literatur. Es scheint mir deshalb angebrachter, nur dann von Königen zu sprechen, wenn zumindest einige der oben genannten Kriterien auch politischer Provenienz erfüllt sind.⁶²

Im omotischen Sprachraum ist sowohl das Priesterhäuptlingstum als auch das Königtum als Institution weit verbreitet, wobei einige Königtümer wie Kaffa, Wolayta, Dawro, Inariya, Janjero und Gumma durchaus als Staaten anzusehen sind. Die Mehrzahl der ansonsten in der Literatur zu »Königtümern« ernannten politischen Einheiten (etwa im Gamu-Hochland, Amarro, Male, Baka, um nur einige zu nennen) scheint durch die Benennung »Priesterhäuptlingstum« hinreichend charakterisiert zu sein. Beiden Typen ist eine stark sakrale Ausprägung der herrscherlichen Institution zu eigen. Straube zufolge treten u. a. folgende bemerkenswerte Vorstellungen auf: göttlicher Ursprung des Dynastiegründers⁶³, der König oder Priesterhäuptling als Kulturbringer oder astrale Inkarnation, das Herrschaftsgebiet als Weltmodell sowie bestimmte Zeremonien in Zusammenhang

62 Ansonsten könnte man sich veranlaßt sehen, von »Miniaturkönigtümern« zu sprechen. Das Priesterhäuptlingstum Dita z. B. ist flächenmäßig sicherlich kleiner als der Englische Garten in München (vgl. Karte 6 in Straube 1963).

63 Dynastie hier meint nur, daß die Herrscher stets aus derselben Lineage stammten. Es bedeutet nicht, daß das Königtum etwa erblich gewesen wäre.

mit Inthronisation und Tod des Herrschers.⁶⁴ Die Dominanz dieses politisch-religiösen Komplexes sollte jedoch nicht vergessen lassen, daß daneben auch andere, »demokratische« Organisationsformen bestanden, etwa die Volksversammlung mit für bestimmte Zeitabschnitte gewählten Vertretern (*halaka*) im Gamu-Hochland (Ocollo, Bonke, Kogo, Doko, Dorze) (vgl. Straube 1957 passim; 1979: 118–119; Abélès 1983, Kap. 2, 3 u. 4 – über die Ocollo; Bureau 1981, Kap. 6, 7).

Es muß in dieser Arbeit darauf verzichtet werden, auf historische Fragen zur Entstehung, Verbreitung und Entwicklung des Königtums einzugehen. Es sei aber angemerkt, daß die omotischen »Monarchien« nicht lediglich marginale Ableger des »hochäthiopischen« Königtums sind, wenn auch zweifellos davon beeinflusst, sondern ihrem rituellen und politischen Habitus nach – ganz abgesehen von den gesellschaftlichen Ausformungen – sehr wohl »afrikanisch« sind.⁶⁵

Es sollen nun einige Beispiele für die spezifische Verbindung Handwerker/König bzw. Priesterhäuptling gegeben werden. Manna oder Wata genannte Handwerker gehörten offensichtlich durchgängig zum »Hofstaat« omotischer »Monarchien«. In Gumma standen sie in besonderer Wertschätzung des Herrschers.⁶⁶ Ein Problem stellt – wie schon angesprochen – die zweifellos vorhandene jägerische Komponente einiger dieser Berufsgruppen dar, sofern es die südäthiopische Bauernbevölkerung betrifft.⁶⁷ Anders sieht es auf den ersten Blick in stark arbeitsteiligen Gesellschaften wie Kafa aus, wo z. B. Ende des letzten Jahrhunderts die *manḡo* vom Herrscher Gaki Šerocci damit beauftragt wurden, alle Raubtiere auszurotten

64 Abschnitt IV »Omotisch sprechende Völker« des von Haberland und Straube verfaßten Kapitels »Nordost-Afrika« in Baumanns Völkerkunde stammt von H. Straube (Haberland und Straube 1979: 119).

65 Haberland (1965: 219) hält das sakrale Königtum in Nordostafrika für ein gemeinäthiopisches Erbe, das in seinem historischen Alter jedenfalls der Einwanderung semitisch-sprachiger Gruppen vorausgeht.

66 Cerulli 1922: 27f. Der Dichtersatz vom König, der die Wata zu sehr liebe, erinnert – aus negativer Warte allerdings – an die Falaša-Tradition, derzufolge die amharischen Könige der Gondar-Ära die Handwerker geliebt hätten (s. u. Kap. IV.4.).

67 Sicherlich gibt es auch rezent in Äthiopien vereinzelt Jägergruppen wie etwa die Woyto unter den Amhara am Tana-See (Grottanelli 1939: 169ff.). In manchen Fällen mögen sie auch zusammen mit den Handwerkern eine gemeinsame soziale Gruppe bilden. Für Südäthiopien bleibt der Nachweis besonderer Jägergruppen unter den bäuerlichen Ethnien jedoch problematisch. Im allgemeinen tauchen Jäger nur in historisierenden Mythen auf – worauf bereits Jensen (1959: 13) hingewiesen hat –, die die zivilisatorischen Komponenten betonen. Auch Haberland (1962: 147) muß in seinem Aufsatz über besondere Jägergruppen in Nordostafrika einräumen, daß (die Savannengebiete ausgenommen) es zumindest seit dem vorigen Jahrhundert in Südäthiopien nicht mehr genügend Wild gab, um ganze Jägergruppen zu ernähren. Auf jeden Fall nehmen sich Berufsjäger, die vornehmlich von Wild leben, in den landwirtschaftlich intensiv genutzten und dicht besiedelten Bergländern Südäthopiens mit einer Bevölkerungsdichte bis zu 200 Menschen pro Quadratkilometer etwas seltsam aus. In der Burji-Konso-Gruppe und im Gamu-Hochland zumindest gibt es sie nicht. Die Birelle, eine eigenständige (!) ethnische Gruppe am Dullay-Fluß, die heute in ihrer Gesamtheit *neben* der Landwirtschaft auch vom Fischfang und der Jagd leben sollen, mögen eine alte Jägergruppe sein. Ich halte eine sekundäre Entwicklung allerdings für wahrscheinlicher. Die Frage ist hier aber müßig, da die Birelle niemals Berufsjäger innerhalb einer anderen Ethnie waren.

Ich beabsichtige, dem Problem jägerischer Gruppen in anderem Zusammenhang nachzugehen.

(Bieber 1920: 330). Es fällt jedoch auf, daß die sogenannten Berufsjäger offenbar nirgendwo ausschließlich der Jagd nachgingen, noch nicht einmal in Staaten oder bei Viehzüchtern, daß vielmehr im Gegenteil ihre nichtjägerischen, handwerklichen Okkupationen überwiegen. Zwar waren in Kafa und Šeka die *manġo* (oder *ado*) von den *manno* (Lederhandwerkern) und *manne* bzw. *mannacci* (Töpfern) getrennt (Cerulli 1930: 235; Lange 1982: 160–161, 264), doch scheint ein (ursprünglicher?) Zusammenhang evident; zum einen waren in Kafa die *manġo* auch Lederhandwerker und Weber (Cerulli, *ibid.*), zum anderen spricht der linguistische Befund dafür: Leslau (1959: 41, s. v. *mann*) zufolge besteht zwischen diesen Termini unzweifelhaft eine sprachliche Verbindung. Es liegt also die Schlußfolgerung nahe, daß nicht die handwerklichen Aktivitäten einem vorgeblich autochthonen Jägertum zugeschlagen werden müssen – wie die Literatur zum Thema glauben machen möchte –, sondern umgekehrt Handwerker (in erster Linie die Lederarbeiter) unter bestimmten Bedingungen und Gegebenheiten sich auch als Jäger betätigten.

In Kafa waren die *manġo* Boten, Musikanten und Henker im Dienste des Königs, Holz- und Wasserlieferanten für den Hof und die Tor- und Grenzwächter des Reiches und der inneren Regionen (Bieber 1923: 110, 274; Cerulli 1930: 234 f., 1951: 3 f.; Lange 1982: 266–267), in Šeka auch Wächter der königlichen Residenz (Lange, *ibid.*, S. 161). *Manġo* umgaben den Herrscher auf Reisen (*ibid.*, S. 265, note 38). Es gab sogar einen »König« der *manġo*, der der realen Königsfamilie entstammte (Bieber 1923: 62). Schließlich darf nicht übersehen werden, daß sie die Königsgräber bewachten und bei der Bestattung des Kaficco-Königs eine spezifische Rolle erfüllten (ihnen stand das Fleisch der geopferten Stiere zu; Bieber 1923: 149, 151).

Von speziellem Interesse ist eine Ursprungsmythe, die den ersten Kafa-König mit dem ersten *manġo* auf eine Weise verbindet, wie sie uns von Priesterhäuptlingen und Handwerkern der Burji-Konso-Gruppe vertraut ist. Wie Cerulli (1930: 235) schreibt: »All'inizio della creazione la terra era gravida. Quando giunse il tempo di partorire, la terra si aprì e da essa uscì Mangio che recava sulle spalle un *tuto*, vale a dire una trappola da scimmie, a sacco. . . . Subito dopo la terra si aprì di nuovo e ne uscì Mingio, che recava in mano una grande coppa di corno per raccogliere il latte alla mungitura: e Mingio fu possessore di bestiame e Re. Un'ultima volta si aprì le terra e ne uscì Matto che aveva legato indosso un tamburo. . . .«

Lange (1982: 181) gibt eine Variante dieser Mythe wider, wonach es Manġo und Matto waren, die gemeinsam aus einem Erdloch kamen; Manġo wurde König, dankte aber später zugunsten von Matto ab.⁶⁸

Es sei auch noch erwähnt, daß der Vater des ersten Šeka-Königs (der Bušašo-Linie) von einem Lederhandwerker (bzw. seiner Frau = Töpferin) aufgezogen wurde (Lange, *ibid.*, S. 97, 160).

68 Lange (1982: 181 ff., 325 [Appendix I]) interpretiert die Ursprungsmythe historizistisch als Abfolge verschiedener Dynastien. Für die Matto und Mingio mag dies zutreffend sein, doch was die Manġo betrifft, kann er ihnen nur einen Platz in der »Vorgeschichte« zuweisen, ohne einen Nachweis für ihre historische Existenz.

In Gera (Cecchi 1888: 330) und Hinnario (Inariya) (Cerulli 1930: 142) kamen den Wata im großen und ganzen ähnliche Aufgaben zu wie die oben erwähnten. In Wolayta stellen die *manna* einmal sogar die berittene Leibgarde des Herrschers; außerdem wurden sie zum Hofdienst herangezogen, waren von Abgaben befreit und wohnten auf dem Königsland rund um den Königshof, den sie mit Wasser und Holz versorgten (Haberland 1964: 158). Zu ihren Tätigkeiten gehörten ferner Boten-, Polizei- und Wachdienste (Eingänge, Gefängnisse, Schatzkammer), sie waren die Henker und morgens und abends spielten sie auf Trommel und Trompete, um anzuzeigen, daß Herrscher und Sonne aufgewacht bzw. schlafen gegangen seien (Haberland 1965: 265). Die Töpfer waren zudem mit Aufgaben bei der Bestattung des Königs betraut (ibid., S. 269). Auch für die Bewahrung und Weiterreichung der königlichen Insignien waren die Handwerker verantwortlich (Haberland 1964: 161).

Entsprechende Funktionsübertragungen sind bei zahlreichen kleineren omotischen Ethnien nachgewiesen worden. Straube (1963: 225) berichtet von den Dita, daß die Gerber der »königlichen« Kapelle angehörten und die Kuhhorntrompeten bliesen. Auch stellten die Handwerker die Leibwache des Priesterhäuptlings, was auch für die Borodda zutrifft (ibid., S. 230). Bei den Janjero kamen die Henker (für Angehörige des Herrscherklans) aus den Reihen der Handwerker (ibid., S. 319). Die *manni* der Male standen als »besondere Diener und Vasallen« (Jensen 1959: 300; Donham 1985: 46, 131 auch als »Police force«) und als Ritualhelfer (Jensen 1959: 283) in spezieller Beziehung zum Priesterhäuptling, und bei den Baka betreuten die *manni* sein Gehöft (ibid., S. 33). Auch die Handwerker der Zala (Schulz-Weidner 1963: 241), Dime (Haberland 1959a: 255 f.) und Cako (Straube 1963: 41) können hier noch angeführt werden.

Außerhalb des omotischen Sprachraums finden sich bei den Kambata und im Reich Jimma (Oromo) ähnliche Verhältnisse. Die *fuga* der Kambata waren als Musikanten, Preissänger und Spaßmacher für den König tätig, und Töpfer aus dem Saga-Klan waren seine mit besonderen Aufgaben betrauten Diener (Braukämper 1983: 179). In Jimma standen die Handwerker offiziell unter dem Schutz des Königs. Ihre Dienstleistungen für ihn befreiten sie von Abgaben und sonstigen Verpflichtungen (die Watta brachten z. B. täglich Wasser und Holz in den »Palast«) (Lewis 1965: 97–98).

Zusammenfassend läßt sich sagen: die Beziehungen der Handwerker zu sakralen Würdenträgern spielen sich in einem abgegrenzten Bereich ab. Die Handwerker erfüllen zum einen Aufgaben, die man geneigt sein könnte als profan zu bezeichnen, wie z. B. Boten-, Lieferanten-, Wach- und Handwerksdienste, die jedoch in dem explizit sakralen Kontext eine die äußerliche Profanität ihres Tuns transzendierende Gewichtung bekommen. Die *manḡo* in Kaffa bewachen immerhin die Tore des Reiches, d. h. in der Ideologie des sakralen Königtums die Tore der Welt. Haberland (1964: 161) bemerkt zurecht, daß es sich bei den Holz- und Wasserlieferungen für den Hof nicht um bloße Arbeitsdienste handelt, sondern daß die *manḡo* in gewisser Hinsicht ein »Kollegium« bilden, das sich um das Staatsfeuer und das Trinken des Königs kümmert. Auf der anderen Seite stehen jene Tätigkeiten, die ausdrücklich in den Ritualbereich gehören, insbesondere die spezifischen Pflichten

bei der Bestattung, die Aufbewahrung der herrscherlichen Insignien u. a. m. Das den Handwerkern so häufig zukommende Amt des Henkers verweist m. E. nicht so sehr darauf, daß man ihnen als verachteter und sozial degradierter Gruppe diese »schmutzige« Arbeit zuwies, als vielmehr auf eine mit ihrer Tätigkeit verbundene nicht-menschliche Potenz, die sie dazu befähigt, die bei der Tötung eines Menschen freiwerdenden gefährlichen Kräfte zu absorbieren. Diese den Handwerkern innewohnende übernatürliche Qualität, wie wir sie bei der Untersuchung der Burji-Konso-Gruppe eindrucksvoll aufzeigen konnten, muß als die eigentliche konzeptionelle Verbindungsstelle in den Beziehungen Handwerker/sakrale Würdenträger angenommen werden.

3.2 Niloten

Zwar sind die bäuerlichen Gesellschaften Südäthiopiens durch einen breiten Gürtel viehhaltender Ethnien von den Bauern in Ostafrika und im Sudan getrennt, doch lassen sich die im Vorangehenden aufgezeigten Kulturmerkmale auch außerhalb Südäthiopiens finden. Bei den vornehmlich akephalen Bevölkerungsgruppen der Niloten sind es letztlich nur die Schmiede, die in ihrem kulturellen Gepräge eine solche Anknüpfung erlauben (was z. T. an der Forschungslage, z. T. an der geringer ausgeprägten gesellschaftlichen Arbeitsteilung liegt). Die Übereinstimmungen reichen bis ins Zwischenseengebiet mit seinen Staatenbildungen.

Auf die Kulturkontakte zum Osten und Norden wurde im Laufe der Arbeit schon mehrfach hingewiesen. Mit dem Osten (Somali, Harar, Küste) bestanden sie in erster Linie über Fernhandelswege (vgl. S. 196 ff.). Die Beziehungen zu Nordäthiopien sind mannigfaltiger Art, so daß vieles »allgemein äthiopisch« (Haberland) anmutet. Eine einseitige Richtung des Kulturkontaktes von Norden nach Süden, in Form einer regelrechten Diffusion – wie sie Haberland (u. a. 1965, 1983) für die Zeit seit Entstehung des amharischen Reiches unter der Salomoniden-Dynastie vertritt –, möchte ich anzweifeln. Im Kapitel über das Weben konnte ich beispielsweise zeigen, daß entgegen der überwiegenden Meinung die Weberei nicht durch die nordäthiopische Kultur in den Süden vermittelt wurde. Daß dennoch eine ganze Reihe einzelner Kulturelemente bzw. ganze Kulturkomplexe aus dem Norden stammen, steht außer Frage. Nur darf darüber nicht übersehen werden, wie sehr der Süden Äthiopiens andererseits mit Ostafrika und dem Sudan verbunden ist, was im folgenden anhand von Vergleichsmaterial dargelegt wird. Dieser »innerafrikanische« Zusammenhang verdeutlicht zudem die Unterschiede in Wirtschaftsform, Gesellschaftsordnung und Religion, die Nord- und Südäthiopien voneinander trennen und die über den augenfälligen Gemeinsamkeiten gerne vernachlässigt werden.

Im folgenden Überblick sollen nur die für einen Vergleich wesentlichen Charakteristika herausgestellt werden. Dementsprechend wird kein Anspruch auf eine lückenlose Erfassung der Quellen erhoben. Da die vorhandenen Informationen oft ausgesprochen mangelhaft und in nicht geringem Maße mehrdeutig sind, wäre damit auch nicht sonderlich viel gewonnen.

Der überwiegende Teil der Quellen, namentlich der älteren, erschöpft sich darin, daß der jeweilige Autor die soziale Stellung der Schmiede einschätzt. Bei den Niloten drängt sich dabei der Verdacht der Willkürlichkeit auf, denn das eine Mal sind es verachtete räuberische Waldbewohner (Zoeppritz 1877: 25, Dinka), ein andermal angesehene Persönlichkeiten (Stuhlmann 1894: 794, Latuka)⁶⁹, und dies, obwohl Wirtschaftsweise, Sozialordnung und Wertsystem weitgehend übereinstimmen. Unter den Niloten sind nur die Maasai (und nicht einmal alle Maasai-Gruppen) ausgesprochen rigide Viehzüchter – und in dieser Hinsicht den südlichen Nachbarn der Burji-Konso-Gruppe, den Borana, vergleichbar. Die anderen nilotisch-sprachigen Ethnien sind, so weit es die ökologischen Bedingungen zulassen, gemischtwirtschaftlich. Bei den in unserem Zusammenhang besonders interessanten Acoli und Didinga sowie deren Nachbarn überwiegt die pflanzerische Komponente. Folgerichtig bestehen im Westen die engsten Kulturbeziehungen der Burji-Konso-Gruppe zum Acoli-Didinga-Bergland im Grenzgebiet zwischen dem Sudan und Uganda.

In Kap. II 1 wurden bereits die Gemeinsamkeiten in Landwirtschaft und Siedlungsweise angesprochen. Bei den Didinga gab es erstaunlicherweise in jüngerer Zeit offenbar keine Schmiede (Driberg 1922: 209). Doch gelangten Eisengeräte der Dime bis hierher (persönliche Mitteilung von H. Straube). Außerdem wurden sie von den mit ihnen sprachlich und kulturell verwandten Tenet mit Eisenwaren beliefert (Dimmendaal 1982: 107f.). Andererseits wurden im Didinga-Gebiet Eisenschlackenhalden gefunden (Driberg 1922: 211; 1927: 397)⁷⁰, was beweist, daß hier früher sogar Eisen verhüttet wurde. Fehlende Untersuchungen verbieten jedoch Aussagen darüber, wann die Verhüttung aufgegeben wurde. Wahrscheinlich ging eine einstige örtliche Eisenproduktion mit der Niloten-Expansion zurück. Westlich der Didinga, im gleichen Gebirgszug lebend, sind aber die Lokoya und Latuka (Lotuxa) als exzellente Eisenhandwerker bekannt (Schweinfurth und Ratzel 1888: 217; Walsh 1922: 47; Driberg 1925: 55f.). Und auch die Acoli waren mit Eisengewinnung und Eisenverarbeitung vertraut. Von ihnen wird berichtet, ihre Schmiede hätten eine hohe Reputation genossen (Girling 1960: 17). Das bedeutende Schmiede- und Töpferzentrum der Latuka lag an dem Ort (Chelamini), der in der Tradition ihrer Regenmacher eine große Rolle spielt und auch als Ursprungs- und Verbreitungszentrum der Latuka gilt.⁷¹ Eine Beziehung der Handwerker zum Regen liegt nahe. Greifbar wird sie bei den Bari, die entlang des Nils nördlich und südlich von Juba siedeln. Die Regenmacher selbst stammen bei den Bari zwar nie aus einer Handwerkerlineage, doch sind sie auf die Mitwirkung von

69 Vgl. auch die Auflistung für die Schmiede der Niloten bei Böttcher 1981: 61–62, 65 und Tabelle I, S. 67f. Eine »positive« soziale Stellung haben die Schmiede bei den: Acoli, Latuka, Berg-Suk, Okebu, Labwor, eine »negative« bei den: Maasai, Baraguyu, Elgeyo, Hirten-Suk, Tatoga, Barabaig, Kenya-Luo, Arusha. Unter »keine Sonderstellung« sind fünf Ethnien genannt. Ob diese »neutrale Stellung« auf ungenügenden Untersuchungen beruht, wird nicht gefragt.

70 Die Schlackenfunde von Didinga bilden zusammen mit jenen, die weiter südlich am östlichen Grabenrand entdeckt wurden, eine relativ geschlossene Verbreitungskonfiguration (vgl. Wilson 1970: 128).

71 Zur Bedeutung und Funktion des Regenmachers bei den Niloten vgl. Straube 1984 passim.

Handwerkern derart angewiesen, daß ohne sie die Institution des Regenmachens funktionsunfähig wäre. Die Schmiede gelten als mit übernatürlicher Macht begabt, was sie mit Regenmachern und anderen religiösen Würdenträgern in eine Reihe stellt.

Neben der Mitwirkung an Regenritualen führen die Schmiede bei Geburten bestimmte Zeremonien durch, und zwar immer dann, wenn den Eltern bereits mehrere Kinder gestorben sind. Wenn einem Bari, der kein Schmied war, mehrere Ehefrauen starben, bemühte er sich darum, eine Schmiedefrau zu heiraten, um weiteres Unglück abzuwenden. Die Schmiede verfügen demnach über segensbringende Kräfte, die sie sowohl zum Nutzen von Einzelpersonen als auch der gesamten Regionalgruppe einsetzen können. Wie in Südäthiopien werden sie auch bei den Totenfeierlichkeiten benötigt. Sie bereiten dann besondere Speisen und Getränke zu und bewachen das Grab des Regenmachers (Beaton 1932: 87; Whitehead 1953: 273). In Hinblick auf die Latuka ist von Interesse, daß auch bei den Bari ein bestimmter Ort (hier der Belinian-Berg) als Heimat eines einflußreichen Regenmachergeschlechts ausgewiesen wird, wo wichtige Regenzeremonien stattfinden und sich zugleich aber ein bedeutendes Schmiedezentrum befindet (Seligman 1932: 242; Beaton 1936: 113; Whitehead 1936: 156f.). Die Regenmacher sind bezeichnenderweise im Besitz zahlreicher eiserner Kultobjekte, und Eisen spielt bei der Segnung des Getreides und der Abwehr bzw. Heilung von Krankheiten eine große Rolle. Der Erdherr nennt einen Eisenstab sein eigen, kraft dessen das Land von Unheil verschont bleibt (Whitehead 1953: 266ff.; 1962: 132; Seligman 1932: 254f., 257, 287ff.; Nalder 1937: 123, 126).⁷²

In den Augen der Dinka sind die Schmiede machtvolle Persönlichkeiten, die man z. B. aufsucht, wenn ein Eid zu leisten ist – wobei der Schwörende am Schmiedehammer leckt. Die dem Hammer innewohnende Kraft vermag eidbrüchige Menschen zu töten (Seligman 1911: IV, 712). Der Schwur beim Schmiedehammer ist auch von den Bongo bekannt (Seligman 1932: 480), einer Ethnie mit vormals erheblicher Eisenproduktion und weiten Handelsbeziehungen. Die Schmiede der Dinka nehmen unter den Kriegern eine besonders ehrenwerte Position ein, werden jedoch andererseits – als Träger des bösen Blicks – auch gefürchtet und gemieden (Cummins 1904: 159). Wahrscheinlich war dies der Grund, warum De Pruyssenaeres Bericht sie als besonders verhaßt und verachtet herausstellt (in: Zoeppritz 1877: 25). Ähnlich wie in Südäthiopien sind die Schmiede endogam und leben in eigenen Siedlungen. Hin und wieder kam es zur Bildung einer Schmiede-Töpfergruppe (Männer = Schmiede, Frauen = Töpferinnen).⁷³ Daß Schmiede bei der Bestattung nicht selten eine spezifische Rolle spielen, dafür können die westlich der

72 Auch bei den Tatoga (Süniloten) bestand eine enge Verbindung zwischen den Schmieden und dem Regenmacher-Klan (Schilde 1939: 117). Ähnliches gilt für die Moru-Endoi, deren Regenmacher u. a. Eisen benutzen, um zu verhindern, daß andere Personen von ihrer magischen Kraft erfaßt werden (Seligman 1932: 484f.).

73 Die Belege sind alle etwas problematisch. Okebo unter den Alur: Crazzolaria 1951, II: 201; Fajulu: Nalder 1937: 200; Kipsigis: Huntingford 1953: 52 (Schmiede und Töpfer sind aus einem Klan); Latuka: offensichtlich war Chelami Schmiede- und Töpferzentrum (s. o.).

eigentlichen Bari wohnenden sogenannten »Bari-Sprecher« als weiterer Beleg dienen (Stigand 1923: 157; Nalder 1937: 218; Whitehead 1953: 272).

Als einzige Bevölkerungsgruppe unter den Niloten weisen die Shilluk Ansätze zur Staatenbildung auf. Den mythischen Überlieferungen nach sind die dortigen Schmiede eng mit Nyikang, dem »Dynastiegründer«, verbunden. Er fand bei seiner Wanderung in die heutigen Wohngebiete der Shilluk Schmiede vor, erlernte selbst das Handwerk und übte es in eigener Werkstatt aus (Hofmayr 1925: 21). Ein späterer »König . . . befahl den Mitgliedern seines Hofstaates, ihn zur Schmiede zu begleiten«, wo er »eine große und eine kleine Harpune, eine Fischangel, einen Speiß« schmiedete und ein Beil schärfte (ibid., S. 70). Es verwundert nicht, daß den Shillukschmieden besondere Kräfte zugesprochen wurden. Wer sie z. B. in ihrer Schmiede bestiehlt, wird sterben (ibid., S. 367). Zu den bedeutendsten Eisenhandwerkern nilotischer Sprachzugehörigkeit im Obernilgebiet gehören die am Oststrand des Eisenstein-Plateaus ansässigen Jo-Luo (auch unter der Dinka-Bezeichnung Jur bekannt). Fast alle Mitglieder dieser Ethnie waren saisonweise mit der Verhüttung oder dem Schmieden beschäftigt und versorgten mit ihrer Eisenproduktion die Nachbarstämme (Petherick 1861: 394, 396; Schweinfurth 1918: 108; Santandrea 1944: 125). Zwischen ihnen und den Bongo bestehen zahlreiche Übereinstimmungen in der Schmiedetechnik.⁷⁴

Bei den Jo-Luo sind mit dem Eisenhandwerk bestimmte rituelle Vorschriften verknüpft. So ist es unbedingt notwendig, von neuen Erzfunden vorher zu träumen, bevor man daran denken kann, sie zu finden. (Das Aufspüren der Eisenerzlagerstätte ist dann Aufgabe eines Waisenkindes, das sich nach den Anweisungen des Träumers auf die Suche macht.) Bevor die Schmiede ihre Arbeit beginnen, weihen sie dem höchsten Wesen ein Ei. Es wird auf einen dreifingrigen Zweig gesteckt und darf während des Arbeitsprozesses nicht beschädigt werden. Auch muß vermieden werden, daß bei der Eisenbearbeitung ein Sonnenstrahl auf das Feuer oder das Eisen fällt. Schmiede müssen enthaltsam leben und sich mit bestimmten Speisen begnügen. Aufgrund der mannigfachen Rituale und wegen des Geheimnisvollen, das die Eisenverhüttung umgibt, überrascht es keineswegs, daß die Schmelzer und Schmiede der Jo-Luo ihren Nachbarn als mächtige und gefährliche Zauberer gelten (Cummins 1904: 166; Magagnotto 1916: 140; Crawhall 1933: 43; Santandrea 1944: 124, Anm. 1, 126).

Die rituellen Praktiken der Jo-Luo bei der Eisenverhüttung sind hier beispielhaft für viele andere Ethnien genannt. Der Vorgang des Schmelzens, d. h. die Transform-

74 Sehr wahrscheinlich ist die Verhüttungstechnik der Dime im Zusammenhang mit dem Obernilgebiet zu sehen, wobei dieses wiederum innerhalb eines sudanisch-ostafrikanischen Rahmens gesehen werden muß. Die Dime verwenden einen 1–1,5 m hohen konischen Rennofen mit radial darum angeordneten Membranebläsen mit Ventil (Haberland 1959a: 250ff., Abb. 34.2, Tafel 39; 1961: 1942ff., Abb. 1, 5, 6; Todd 1985 passim). Die Ofenform im Sudan wurde von Forschern und Reisenden zwar unterschiedlich beschrieben, doch kommen im fraglichen Gebiet auf jeden Fall Öfen vor, die in ihren Abmessungen denen der Dime entsprechen und ebenfalls mit radial angeordneten Ventilmembranbläsen gelüftet werden (z. B. Petherick 1861: 394; Jur; Heuglin 1869: 196ff., Bongo; Felkin 1884: 348, Moru). Aus Ostafrika kennen wir diese Form und Gebläseanordnung gleichfalls (Pauwels 1955: 255, 262, Abb. 121, Rwanda, ventillose Membranebläse). Zur Typisierung der Ofen- und Gebläseformen siehe Amborn 1976a, Kap. 1.

mation von Gestein oder Sanden in Metall, aus dem dann wesentliche Kulturgüter gefertigt werden, ist zweifellos eines der auslösenden Momente für die besonderen Vorstellungen, die sich um das Schmiedehandwerk, vor allem die übernatürliche Macht der Schmiede, rankten.⁷⁵ Der Nimbus, der das Schmelzen umgab, übertrug sich offenbar (so z. B. in Südäthiopien) auch auf andere Handwerke, selbst wenn deren Veränderungen der Materie unspektakulärer waren; ein besonderes Können zeichnet die Handwerker immer aus.

3.3 Nordostbantu und Zwischenseengebiet

Die Gebiete intensivierter Landwirtschaft in Südäthiopien sind durch z. T. wüstenähnlichen Charakter erreichende Trockenareale (vom nordöstlichen Uganda über Nordkenya bis Somalia), die von Viehzüchtern bewohnt werden, von den bantusprachigen, Feldbau treibenden Ethnien Ostafrikas getrennt. Zu diesen sind also nur mittelbare, räumlich und zeitlich nicht kontinuierliche Beziehungen zu erwarten.

Im zweiten Kapitel wurde darauf hingewiesen, daß man die Burji-Konso-Gruppe sozusagen im Zentrum des Verbreitungsgebiets der agrarischen Intensivierung denken kann, sofern man von diesem Verbreitungsgebiet keine Geschlossenheit erwartet. Es sei in dieser Hinsicht nur an die Ausgrabungen von Engaruka (zwischen Natron und Manyara See) mit seinen Terrassen und Bewässerungsanlagen erinnert. Direkte Beziehungen – über deren Auswirkungen wir jedoch wenig wissen – dürften über die Schmiede der Konso bestanden haben, deren Wirkungsstätten sich wie eine lose Kette durch das ganze Borana-Gebiet ziehen.⁷⁶

Der folgende Überblick, der bewußt kursorisch gehalten wurde, behandelt zunächst Ethnien mit geringer politischer Zentralisierung, aber ausgeprägtem Feldbau (der z. T. dem Intensivierungskomplex zuzurechnen ist); sie finden sich insbesondere unter den Nordostbantu. Danach wird auf die Staaten des Zwischen-seengebiets eingegangen.⁷⁷ Bei ersteren ist die Arbeitsteiligkeit in stärkerem Maße

75 Vgl. dazu auch Eliade 1980 passim; Cerulli 1956b passim.

76 Die sukzessive Südmigration der Burji, die nach der amharischen Eroberung einsetzte, nahm die gleiche Richtung und erreichte nur deshalb ihr späteres Ausmaß, weil bereits vorher Kontakte zum Borana-Gebiet gepflegt worden waren.

77 Ein weiteres Mal wird in den in Frage kommenden Quellen der Schmied hervorgehoben. Andere Handwerke werden zwar ebenfalls erwähnt und beschrieben, doch bleibt häufig unklar, wie die Akteure im soziokulturellen Kontext einzuschätzen sind. Da gerade die Hackbauern der klimatisch günstigen Gebirgsregionen in besonderem Maße dem physischen und kulturellen Druck europäischer Kolonisation ausgesetzt waren – so die Kamba, Kikuyu, Gaga u. a. –, sind wir, was traditionelle Verhältnisse betrifft, im wesentlichen auf ältere Quellen angewiesen. Leider liefern die älteren Autoren, so ausgezeichnet ihre Informationen zur Arbeitstechnik sein mögen, oft nur ungenaue und widersprüchliche Angaben über Arbeitsteiligkeit, die soziale Zugehörigkeit bzw. Absonderung von Handwerkern und ihre Funktionen. Aufschlüsse über Endogamievorschriften darf man von den Quellen nur bedingt erwarten, und Berichte über die religiösen Vorstellungen sind in der Regel durch den Blickwinkel des Betrachters – der nicht selten ein Missionar ist – getrübt.

Die Quellenlage wird günstiger für die im nächsten Abschnitt geschilderten Verhältnisse in den Zwischenseenreichen. Beispielsweise konnte Trowell in Uganda noch Ende der 30er Jahre das traditionelle Handwerk erforschen bzw. rekonstruieren (Trowell 1941).

gegeben als bei den Niloten, doch erreicht sie, wie es scheint, nicht den Grad an Differenzierung wie bei den südäthiopischen Feldbauern. Feststeht jedenfalls, daß der Schmied nicht der einzige Vollzeitspezialist ist. Wir kennen vor allem Töpfer, Schnitzer, Bootsbauer und Lederhandwerker, und offensichtlich betreiben sie ihr Handwerk als primäre Tätigkeit bzw. Produktionsform; allerdings sieht es so aus, als sei ihr landwirtschaftlicher Nebenerwerb von größerer Bedeutung als entsprechende Aktivitäten der Handwerker in Südäthiopien. Auf der anderen Seite ist die Eisenarbeit – im Gegensatz zu Südäthiopien – in spezialisierte Untergruppen aufgeteilt, wo es zur Bildung von Eisenverarbeitungszentren gekommen war. Es gibt besondere Erzschnmelzer, bei denen zusätzlich eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung auftritt (die Frau schlemmt das Erz, der Mann verhüttet es [Fosbroke 1954: No. 157, Pare; Routledge 1910: 83, 88, Kikuyu; Hobley 1922: 168, Kamba; Smets 1937: 56, Hutu]), oder spezielle Köhler (Dundas 1924: 272, Caga) und außerdem die Unterteilung in Grob- und Feinschmiede (Gutmann 1912: 82 Caga), Waffenschmiede (Kenyatta 1965: 83, Kikuyu) und Drahtzieher (Leakey 1977: 318ff., Kikuyu; Lindblom 1939: 7f., 10ff., Ostafrika allgemein). Schlechter sind wir über die anderen Handwerker unterrichtet, doch wissen wir von Töpfern bzw. Töpferinnen bei den Kamba (s. u.), Kikuyu (Routledge 1910: 98ff.), Luyia (Osogo 1965: 72), Pare (Kotz 1922: 135) und – weiter im Süden – Mbugwe (Baumann 1894: 184). Holzhandwerker gibt es bei Kikuyu (Leakey 1977: 324f.), Pare (Kotz 1922: 136), Luyia (Wagner 1956: 8), Pokomo (Denhardt 1881: 90) und Kamba (Lindblom 1920: 535). Eigene Bootsbauer treten selbstverständlich nur bei Ethnien auf, die an Seen oder großen fischreichen Flüssen wohnen (Pokomo – Denhardt 1881: 90; südlicher, Bena – Culwick 1935: 258). Besondere Lederarbeiter sind meines Wissens nur von den Caga (Gutmann 1909: 119) und – etwas unsicher – den Kikuyu (Cagnolo 1933: 40f.) und Luyia (Wagner 1956: 16) belegbar.

Was die mögliche Endogamie der Handwerker angeht, so ist wenig Eindeutiges zu erfahren. Nur ein typisches Beispiel: Die vergleichsweise gut untersuchten Schmiede der Pare sind bei Kotz (1922: 138) eine »Kaste«, bei Dannholz (1916: 76) ein besonderer »Stamm«, bei Guth (1939: 455) eine »Sippe«. Nach Dannholz ist es dem »Parejüngling« verboten, eine »Jungfrau« aus dem »Stamm« der Washana (der Schmiede) zu heiraten (ibid.). Kotz (ibid.) zufolge sind von dieser Regel nur die Schmiedefrauen, nicht aber die Schmiedemänner betroffen.⁷⁸ Es läßt sich jedoch erkennen, daß die Endogamieregeln – wo es sie gab – weniger Beachtung fanden als in Südäthiopien. Auch bilden die Handwerker oft eigene Klane (bzw. Lineages) und unterliegen damit den gleichen ortsüblichen Heiratsregeln wie andere Stammesangehörige.

Bemerkenswerterweise geht die Betonung der Eigenständigkeit oder Absonderung nicht zuletzt von den Handwerkern selbst aus. Die Kamba kennen offensichtlich eine gildenähnliche Struktur. Jedenfalls berichtet Hobley (1922: 168, 174), die

78 Bei den Kamba gab es nach Hobley (1910: 51) keine entsprechenden Heiratsschranken. Gehen wir weiter zu den Zanaki, so erfahren wir aus einer neueren Quelle genaueres: In zwei »Provinzen« besteht Endogamie, in anderen sind bei Zwischenheiraten bestimmte Regeln zu beachten (Bischofsberger 1969: 57f.).

Schmiede hätten ursprünglich alle einer bestimmten Klansektion angehört. Später nahmen sie auch Klanfremde in ihre »brotherhood« auf – dazu waren eigene Zeremonien (z. B. Ziegenopfer an Amboß) und Bezahlung vonnöten.⁷⁹ Daß gewisse Initiationsriten durchlaufen werden müssen, um in das Handwerk aufgenommen zu werden, ist ein Beleg dafür, daß zur Befähigung als Handwerker mehr gehört als das Hineingeborenwerden (in größerem geographischem Rahmen vgl. Cerulli 1956 b: passim; Middleton 1953: 24, Leakey 1977: 1114, Kikuyu; Kotz 1922: 138, Pare; Wagner 1956: 9, Bantu Kavirondo).

Was die soziale Bedeutung und die sozioreligiöse Funktion der Handwerker anbelangt, bieten nur die Informationen über die Schmiede die Möglichkeit zum Vergleich. Es sei jedoch erst einmal das wenige Erwähnenswerte, das wir von den Töpfern wissen, aufgeführt. Wir können uns hierbei auf die Kamba beschränken.⁸⁰ Der Tradition nach entdeckte eine Medizinfrau (»medicine woman«) das Töpfern und gab ihre Kenntnisse an andere Frauen weiter. Die Töpferinnen, die nur in bestimmten Klänen vorkommen – einige Klane sind ausdrücklich ausgeschlossen –, sind angesehen und respektierte Personen. Ihre Produkte gelten nämlich nicht nur als Gebrauchsgegenstände, sondern auch als symbolische: da in ihnen Nahrung zubereitet wird, begreift man sie als Quelle aller Kraft und allen Lebens. Die Töpferei wird dementsprechend als eine für den Fortbestand der Gruppe wichtige Tätigkeit aufgefaßt und darf nur unter Einhaltung bestimmter Verhaltensregeln ausgeübt werden. Die Frauen töpfern an abgeschlossenen Orten, wo sie vor fremden Blicken sicher sind, und vermeiden Geschlechtsverkehr nicht nur während des Töpferns, sondern bereits drei Tage vor Arbeitsbeginn. Töpfe, die bei Zeremonien Verwendung finden, dürfen sogar nur von Frauen angefertigt werden, die das Klimakterium hinter sich haben. Es hat außerdem den Anschein, daß der Produktionsvorgang Gefahren birgt, mit denen nur Frauen umgehen können, da ein Mann weder bei der Herstellung zusehen darf, noch es wagen würde, aus einem neuen Topf zu essen, bevor eine Frau dies getan hat. Auch Nahrung aus zerbrochenen Töpfen darf von keinem Mann angerührt werden, da die Kraft, die den Topf zerstörte, auch ihn töten könnte. Eine Frau dagegen braucht diese Kraft nicht zu fürchten. Im Gegenteil, sie kann sie selbst zum Schaden anderer freisetzen, wenn sie einen Topf zerbricht (Lindblom 1920: 536 ff.; Brown 1972 passim).

Die soziale Bedeutung der Schmiede kommt bereits darin zum Ausdruck, daß die Werkstatt häufig ein Kommunikationszentrum bildet und manchmal »Ver-

79 Die Šambala-Schmiede erlauben niemandem außerhalb ihrer »Zunft« das Schmieden (Wohlrab o. J., Fragebogen).

80 Die Daten zur Töpferei der nicht in Staaten organisierten Ethnien in Kenya, Uganda und im nördlichen Tanzania sind für unsere Fragestellung unergiebig. In den meisten Fällen ist auch unklar, ob Frauen oder Männer töpfern. Die Frauentöpferei in Afrika blieb lange Zeit Stiefkind der Forschung. Für unser Gebiet gilt nach wie vor, was Drost (1968: 155) zur Quellenlage der Frauentöpferei in ganz Afrika erklärte: »Meist bleibt es bei so ungenauen und vieldeutigen Begriffen wie ›nicht alle‹, ›gewisse‹ ... (etc.). ... Während sich Ausdrücke wie ›experts‹, ›specialist‹, ›Meisterinnen‹ offensichtlich nur auf das technische Können beziehen, bleibt es bei Termini wie ›professional‹ ... (etc.) ... meist offen, ob damit eine Ausübung des Handwerks im Sinne eines vollen Berufes oder nur eine nebenberufliche Beschäftigung gemeint sein soll.«

sammelungsort« ist (Gutmann 1912: 86, Caga; weitere Beispiele s. Cerulli 1956b: 90, Anm. 3); gelegentlich wird sie sogar als geheiligter Ort aufgefaßt (Karasek 1918–1922: 80). In der Schmiede kommen auch Streitfälle zur Sprache, wobei den Schmieden die Schiedsrichterrolle zufällt (Middleton 1953: 71, Kikuyu, mit Angabe weiterer Belege; Hobley 1922: 173). Auch außerhalb der Schmiede war sein Rat gefragt; »many of them held positions of importance in the *kiama* councils« (Leakey 1977: 16, Kikuyu). Last (1883: 589) berichtet von den Sagara sogar, daß der Schmied üblicherweise nicht nur »chief« der Schmiedwerkstatt war, sondern auch des Dorfes. Die Šambala kennen einen mythischen »Schmiedekönig« (Winans 1962: 162f.), und bei den Caga konnten früher »Häuptlinge« ebenfalls schmieden. Einer von ihnen fertigte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Neubewaffnung der Krieger den ersten Speer vom Maasaityp an (Gutmann 1909: 54).

Nichtsdestoweniger verweisen manche Autoren auf die inferiore bzw. verachtete Stellung der Schmiede (bei den Meru, Sonjo, Iraku, vgl. Böttcher 1982: 61, Tab. I; bei den Pare, Holý 1959: 418; bei den Caga, Gutmann 1909: 119. Der letzte Autor bezeichnet sie auch als angesehen; 1912: 82). Im Kriegsfall trat die Sonderstellung der Schmiede häufig hervor, da sie entweder daran gehindert wurden, am Kampf teilzunehmen, oder nicht getötet werden durften. Ein Grund hierfür ist selbstverständlich die Bedeutung des Schmiedes als Produzent lebensnotwendiger Objekte, ein anderer die Furcht vor den Kräften, die beim blutigen Tod eines Schmiedes frei geworden wären. In bestimmten Caga-Gegenden konnte der Schmied grundsätzlich teilnehmen, ja erhielt sogar ein Viehgeschenk, wenn er verhindert war (Gutmann 1912: 80; Dundas 1924: 271). Schmiedeblood ist es auch, was die Caga vor der Heirat mit einer Schmiedetochter zurückschrecken läßt (Gutmann 1912: 88f.), weil sie bei Defloration und Menstruation mit Blut in Berührung kommen könnten (Holý 1958: 275).

Des Schmieds übernatürliche Kräfte (bzw. die dem Eisen und den Werkzeugen immanent sind) befähigen ihn zu verfluchen oder zu segnen, was m. E. nicht wie »schwarze« oder »weiße Magie« zu trennen ist, da er mit dem Fluch ja das Negative bannt und damit das Positive beschützt. Der Schmied der Caga benutzte zum Verfluchen entweder den Hammer oder – ähnlich dem Häuptling – eine besondere Fluchglocke (Gutmann 1912: 84f.; 1914: 195; Dundas 1924: 272). Verfluchungen richteten sich bevorzugt gegen Diebe und hatten grauenhafte Konsequenzen: der Verfluchte schwoll an und zerplatzte (Gutmann 1912: 84, Caga; vgl. Karasek 1918–22: 80, Šambala). Entsprechende Vorstellungen haben auch die Kikuyu, und die Zeremonien zum Schutz der Plantagen vor Dieben sind für die Schmiede recht einträglich gewesen.⁸¹ Verfluchen kann der Schmied auch durch »Analogiezauber«, indem er ein Stück Eisen ins Wasser wirft (». . . möge der und der ebenso sterben«) oder durch Zermeißeln von kleinen Eisenstücken (Leakey 1977: 1227). Der

81 »Any blacksmith was able to make witchcraft of this type, his spells and curses being potent by the mere fact that he was a blacksmith.« Der Schmied benutzte dazu seinen Hammer, seine Zangen und einige alte Gebläsedüsen. Er umrundete damit das zu schützende Feldstück und errichtete am Ende des Rituals auf dem Feld einen Stock mit einer Düse. »The ceremony was very simple but effective« (Leakey 1977: 1226ff.).

Schmied kann seinen Fluch auch wieder zurücknehmen, wozu der Mageninhalt einer Ziege (die der Verfluchte zu stellen hat) über Hammer, Zange und Gebläse-düse gestrichen wird (ibid., S. 1227f.). Nach Kenyatta (1965: 76) war die Zurücknahme des Fluchs eines Schmiedes dagegen nicht möglich.

Seine segenspendenden Fähigkeiten zeigt der Caga-Schmied bei Krankheiten von Mensch und Tier und bei weiblicher Unfruchtbarkeit (Gutmann 1912: 91f.).⁸² Häufig erwähnt wird das Segnen der Schmiedeprodukte bei der Übergabe an den Benutzer. Bei den Kamba wünscht der Schmied z. B., daß ein neues Brandeisen der Herde Glück bringe (Hobley 1922: 174), bei den Kikuyu, daß Speer oder Schwert nur die Bösen treffen möge, die Guten aber verfehle (Hobley 1922: 169). Zwischen der Vorstellung von der an die Person des Schmieds gebundenen Macht und der von den eisernen Gegenständen immanenten Kräften ist der Übergang fließend, die Beeinflussung sicherlich wechselseitig.⁸³ Dies kommt etwa darin zum Ausdruck, daß der Schmied Ritualgegenstände für Initiationszeremonien herstellt, die er durch Bespeien segnet (Kamba: mehrere entsprechende Zeremonialgeräte, Hobley 1922: 169f.).

Das nächstgelegene Beispiel für die Beschneidung durch den Schmied liefern die Turu in Zentraltanzania (von Sick 1916: 27). Von letzterem abgesehen bezogen sich die bisherigen Beispiele mehr oder weniger auf den individuellen Bereich. Doch der Schmied ist auch bei den Nordostbantu an den Regenzeremonien beteiligt. Die Schmiede der Kikuyu hatten, wie Browne (1925: 40) schreibt, Macht über den Regen, dessen Kommen sie ebenso beeinflussen konnten wie sein Fernbleiben. Bei den Zanaki helfen sich Schmiede und Regenmacher gegenseitig – sie sind Blutsfreunde –, da der Gründer des Schmiedeklans die Familie des Regenmachers vor dem Tod rettete (Bischofsberger 1969: 56, 62).⁸⁴ Bei zahlreichen Ethnien der

82 Obwohl die vergleichende Übersicht nicht zu weit ins Innere Ostafrikas ausgedehnt werden soll, sei darauf hingewiesen, daß bei den Nyakyusa Eisen gegen Unfruchtbarkeit verwendet wird und das erste Menstruationsblut – das die Zeugung ermöglicht – mit geschmolzenem Eisen gleichgesetzt wird (Wilson 1959: 144). Zum Zusammenhang von Eisen und Blut vgl. Makarius 1968 passim; zur Gleichsetzung von Eisenverhüttung und Zeugung siehe die folgende Anmerkung.

83 Wie erwähnt, ist hierbei die Vorstellung von der Transformation der Materie wesentlich. Wenn auch die Verhüttung des Eisens mit Sicherheit zur besonderen rituellen Stellung der Schmiede beigetragen hat, soll an dieser Stelle nicht näher auf die die Verhüttung begleitenden Rituale und Anschauungen eingegangen werden. Zum einen wurden bereits die Jo-Luo beispielhaft vorgestellt, zum anderen beziehen sich die betreffenden Rituale hauptsächlich auf die Schmelzer und die Schmelzphase. Für unseren Vergleich bringen sie nichts Wesentliches. Erwähnt sei aber die Gleichsetzung von Eisenverhüttung und Zeugung, wie sie besonders im »mutterrechtlichen Bantugebiet« (Baumann) vorkommt; sie findet ihren Ausdruck in Rennöfen, die als Frauentorsi gestaltet sind (vgl. Amborn 1976a: Abb. 14, Verbreitungskarte Abb. 22; vgl. auch Böttcher 1981: 95ff.). Die Vorstellung vom Zusammenhang zwischen Verhüttung und Zeugung reicht aber bis zu den Kikuyu und Nyoro sowie zu den Niloten (Leakey 1977: 306, Kikuyu: Rennofen = weiblich, Gebläse = männlich, Luppe = Geborenes; Roscoe 1923: 218; Nyoro: Mischung von »männlichem« und »weiblichem« Eisen; Roscoe 1911: 379, Ganda; Crawhall 1933; 4, Jur [d. h. Jo-Luo]). Maret (1980 passim) bringt in einer strukturalistischen Analyse auf symbolischer Ebene die schöpferische Rolle der Frau (Natur) und des Metallurgen (Kultur) miteinander in Beziehung.

84 In diesem Zusammenhang ist eine Vorstellung der Swahili interessant: Man kann Blitze in einer bestimmten Anordnung von Töpfen fangen, die Blitze verwandeln sich dann in Eisen (Velten 1903: 339). Zum Regenmachen in Ostafrika vgl. Petermann 1985.

Nordostbantu Kenyas gibt es Eithaga (Ithaga etc.) – Klane bzw. Subklane, die in mythischem Zusammenhang mit der Eisenindustrie und dem Regen stehen; von ihnen ist auch die Abwehr von Plagen belegt. Der Älteste des Eithaga-Klans der Kamba und Kikuyu, der auch Priester eines heiligen Baumes war, hatte z. B. die Macht, Raupenplagen abzuwenden (Hobley 1922: 165f.; Flatz 1936: 174).

Im Zwischenseengebiet kam es in den letzten dreihundert Jahren zur Bildung mehrerer Staaten mit deutlich ausgeprägter sozialer Schichtung. Der Herrscher an der Spitze des Staats – umgeben von Höflingen und gestützt auf Mittelsmänner («Häuptlinge», «Beamte» u. a. m.) – symbolisierte die gesamte Gesellschaft. Das Königtum wies starke sakrale Züge auf, nichtsdestoweniger war die politische Macht der Herrscher erheblich (vgl. Liesegang et al. 1979: 49ff.). Sie überstieg die der omotischen »Könige« in jedem Fall. Von den verschiedenen Staatenbildungen sind in unserem Fall besonders Buganda und Rwanda erwähnenswert. In Buganda, das sich auch das Reich Ankole einverleibt hatte, entwickelte sich eine gesellschaftliche Arbeitsteilung, die in Afrika ihresgleichen sucht. Sie kommt im Hofstaat (mit verschiedenen Königshandwerkern etc.) deutlich zum Ausdruck, durchzieht aber die ganze Gesellschaft und reicht vom Schmied bis zu derart spezialisierten Berufen wie Fußbodenlegern (Jensen 1967: 272). Jürgen Jensen hat diesen Komplex umfassend untersucht und beschrieben. Es genügen hier also einige Hinweise.

Die gesellschaftliche Arbeitsteilung hatte sich in einem Maße entwickelt, daß der einzelne nur noch einen geringen Teil seines Güterbedarfs selbst decken konnte. »Für den weitaus überwiegenden Teil bedurfte es jedoch mehr oder weniger weitreichender sozio-ökonomischer Beziehungen« (ibid., S. 73). Die Versorgung wurde durch geregelten Austausch bewerkstelligt. Jensen (ibid.) unterteilt diese Beziehungen in 1) sozial gebundene komplementäre, 2) sozial gebundene reziproke und 3) sozial ungebundene. Die komplementären Beziehungen, die, von unten aufsteigend, zwischen den Mitgliedern eines Haushalts und autoritärem Vorstand bestanden, zwischen diesem und einem Häuptling sich fortsetzen und schließlich den *kabaka* (König) miteinbezogen, zeigen gewisse Parallelen zum indischen *jajmani*-System. D. h., die »komplementären Regelungen« beinhalten nicht nur den Austausch von materiellen Gütern, sondern komplexe rechtliche und soziale Beziehungen (ibid., S. 73f.). Wie im *Jajmani*-System legte man bei höheren Würdenträgern auf eine möglichst vielseitige Versorgung durch spezialisierte Gruppen wert. Beispielsweise wurde bedeutenden Häuptlingen zusätzlich zu ihrem eigentlichen »Amtsbereich« Ländereien am Viktoria-See bzw. auf seinen Inseln zugewiesen, damit sie ihre eigenen Fischer hatten (ibid., S. 272). Ganz allgemein bestand das Bestreben, bei der Einverleibung anderer Ethnien deren besondere Kenntnisse und Fähigkeiten zu bewahren und zu fördern (ibid.). Anders als in Indien jedoch wurde die Arbeit im Zwischenseengebiet hoch bewertet, was sich u. a. in Dankesformeln ausdrückte, die bei jeder Begegnung mit Dienstverpflichteten ausgesprochen wurden (ibid., S. 75).

Die gesellschaftliche Arbeitsteilung machte sich in Buganda auf zwei Ebenen bemerkbar. Einmal war sie direkt mit der sozialen Schichtung verbunden – die Trennung in eine leitende und verwaltende Oberschicht und eine vorwiegend materiell produzierende Unterschicht –, zum anderen mit spezifischen, hauptsäch-

lich manuellen Tätigkeiten. Ende des 19. Jahrhunderts kam es zur Bildung einer regelrechten Sklavenschicht, deren Tätigkeitsbereiche keiner allgemeinen Regelung unterlagen (ibid.). Bemerkenswerterweise konnten Spezialisten – wie die Handwerker – unterschiedlicher sozialer Provenienz sein, d. h. auch Angehörige der Oberschicht übten Handwerke aus (vgl. dagegen die Verhältnisse im nord-äthiopischen Kaiserreich!). Überhaupt waren die Grenzen zwischen den Schichten flexibel, und die Nichterblichkeit der meisten »Ämter« ließ die Möglichkeit offen – meist über einen »Pagenstatus« am Hof –, vom einfachen Bauern zur höchsten Verwaltungsspitze aufzusteigen (ibid., S. 86 ff., 268 ff.). Hinsichtlich dieser Flexibilität, die die Stabilität des Staatsgebildes fördern sollte (und förderte), unterschied sich Buganda – bei allen sonstigen Übereinstimmungen – von den starrerem Systemen der übrigen Zwischenseenstaaten.

Wegen seiner klaren Einteilung in drei Statusgruppen, an die jeweils spezifische Tätigkeiten gebunden waren und die sich überdies rassistisch eindeutig voneinander unterschieden, wird Rwanda in der Fachliteratur immer wieder als Beispiel für ein afrikanisches Kastensystem herangezogen; auch daß die drei Statusgruppen weitgehend endogam sind bzw. Niederheirat für Mitglieder der Oberschicht den sozialen Abstieg bedeutet, steht in äußerer Übereinstimmung mit dem indischen Kastensystem. Die Führungsschicht wird ausschließlich von den Tutsi (Tussi) gebildet. Ihr Stolz auf ihre z. T. riesigen Viehherden ist reziprok der Verachtung der Bauern. Nur den Tutsi stand der Zugang zu nahezu allen »Ämtern« in Militär, Verwaltung und Regierung offen. Ihr physischer Typus ist groß, schlank, schmalnasig und von hellbrauner Hautfarbe. Die Masse der Bevölkerung (80–85%) bilden die Feldbau treibenden Hutu, unter denen es auch Schmiede und andere Handwerker gibt. Ihr sozialer Rang liegt eindeutig unter dem der Tutsi (ihrem Phänotyp nach sind sie »bantuid«). Nur etwa 1–2% der Gesamtbevölkerung machen die Twa aus. Sie sind Töpfer, ggf. Schmiede, Sänger oder Diener der herrschenden Tutsi. Auffallend sind ihre verschiedenen Funktionen am Königshof. Sie waren Töpfer, Wächter, Spaßmacher, Sämfenträger, Ritualexperten und Henker, hüteten das heilige Feuer und spielten bei der Inthronisation eine Rolle. Sie konnten sogar die unterste Stufe im Verwaltungssystem erreichen, was bedeutete, daß sie in bestimmten Fällen auch Tutsi gegenüber weisungsbefugt waren (Seitz 1977: 190 ff., 196, 198). Ihrem Rassetyp nach gehören die Twa zu den Pygmoiden, sie sind aber etwas größer als beispielsweise die Mbuti (Schebesta 1934: 169).⁸⁵

Überhaupt fällt im Zwischenseengebiet eine konsequente materielle und spirituelle Beziehung zwischen Handwerkern und Herrschern auf. Besonders deutlich kommt dies in der mythischen Überlieferung der Ganda zum Ausdruck. Das Eisen kam nach Buganda aus Nyoro, wo sich der spätere König nach einer Auseinandersetzung für einige Zeit bei einem Schmied verborgen hielt. Er brachte dann die ersten Eisengeräte nach Buganda mit. Seine Residenz nannte der König »Schmiede« (Trowell 1941: 48; Kagwa 1934: 160). Auch in den Mythen anderer Zwischenseenstaaten treten Kintu bzw. andere Königssöhne als Kulturhelden auf,

85 Die Schilderung bezieht sich auf die Zeit vor der Revolution von 1961, als die Hutu die Macht der Tutsi brachen.

die das Eisen einführen. Nach der Überlieferung der Rwanda-Tutsi soll ihr Kulturheros Kigwa (ein Viehzüchter!) die Schmiedetechnik erfunden haben.⁸⁶ Kigwa brachte die Technik auch nach Burundi. Dort existiert allerdings auch eine andere Tradition, wonach der Klan des ersten Königs das Schmiedehandwerk ausübte, das er nach der Heirat mit einer Hutu-Schmiedetochter erlernt hatte (Celis 1976: 11 f.).⁸⁷ In Rwanda ist die mythische Überlieferung noch im Ritus lebendig, wenn der König bei Kultfeierlichkeiten Schmiedekleidung trägt und einige Hammerschläge mit dem Hammer seines Urahnens ausführt (Schumacher 1939: 248). Vergleichbare Vorstellungen kannten auch die Nyoro, Ganda und Karagwe.⁸⁸

Die mythische Verbindung des Königs mit dem Schmied ist stärker als die Beziehungen im realen Leben. Die Mythen sollen in erster Linie zum Ausdruck bringen, daß die übernatürliche Kraft des Schmieds im König verkörpert ist. Wie der Schmied im Umgang mit dem Eisen (bzw. das Eisen selbst) sowohl Fruchtbarkeit als auch Tod und Zerstörung bringen kann, hat auch der König diese Macht über sein Land und dessen Bewohner (Mensch und Tier). In Buganda konnte der Kabaka jedwede Person für Menschenopfer aussuchen, bezeichnenderweise nur keine Schmiede und Töpfer (Trowell 1941: 50). Ein vornehmlich symbolischer Bezug zum Schmieden äußert sich, wenn die Herrscher bei bestimmten Zeremonien – und nur dann – wie Schmiede agierten (s. o.). In Burundi z. B. benutzte der König bei ähnlichen Anlässen keinen echten Schmiedehammer, sondern einen aus Kupfer (Celis 1976: 10). Die Kraftübertragung vom Handwerker auf den Herrscher und von diesem jeweils auf seinen Nachfolger wird durch die Teilnahme von Handwerkern an der Inthronisation bestätigt.⁸⁹

Selbstverständlich sind die Beziehungen zwischen König und Handwerker nicht nur symbolischer Art. Dies zeigt sich u. a. in der ständigen Anwesenheit von »Königshandwerkern« bzw. ihren Vertretern am Königshof, wo sie nicht nur für die Herstellung von Arbeitsgeräten und Waffen sowie von Zeremonialobjekten zuständig sind, sondern auch andere Aufgaben und Funktionen erfüllen (vgl. z. B. die Twa). Darüber hinaus genießen Handwerker häufig vom König garantierte Privilegien. So sind in Buganda die Schmiede von Abgaben und Fronarbeit befreit und erhalten ohne Auflagen Land zur Verfügung gestellt (Trowell 1941: 50).

86 Nachdem sich die ersten, vom Himmel gefallenen Werkzeuge abgenutzt hatten, suchte Kigwa Mineralien, aus denen er selbst Hacken schmiedete. Er lehrte das Handwerk dann den Hutu (Loupis 1908: 2 ff.).

87 Derartige Mythen sind nicht als historische Überlieferung, sondern als monarchische Varianten des Kulturheroenmotivs aufzufassen. Böttcher (1981: 138) vermerkt, auf Maret (1980: 268) gestützt, richtig: »Gemäß dieses Herrschaftsanspruches (und wohl auch zur Untermauerung desselben) haben diese Viehzüchter in Ruanda und Burundi die Überlieferung so angelegt, daß die Einführung des Schmiedehandwerks ihnen zugeschrieben wurde.«

88 Nyoro: Bei der Inthronisation schlug der König mit dem Hammer viermal das auf einem Steinamboß liegende Eisen (K. W. 1936: 296).

Ganda: Roscoe (1911: 524) erwähnt in einer Liste der Häuser im Palastgelände: »The house where the king did smithing«.

Karagwe: Der Überlieferung nach mußten die königlichen metallenen Insignien von bestimmten Königen innerhalb des dynastischen Zyklus' wieder geschmiedet werden (Sassoon 1983: 99).

89 In Buganda und Ankole überreicht ein Schmied dem König bei diesem Anlaß ein Speerbündel (Trowell 1941: 48). Weitere Belege: Schumacher 1949: 459 ff. für Kivu; K. W. 1937: 296 für Bunyoro.

Zu erwähnen sind auch noch einige Meidungsvorschriften, die bei der Arbeit der Schmiede zu beachten waren: Frauen durften nicht in die Nähe der Werkstätten kommen (das galt auch für die Töpferei). Während des Arbeitsprozesses muß der Schmied sexuell enthaltsam leben.⁹⁰ Überhaupt vermeidet er zu engen Kontakt zu Menschen; er darf nicht mit anderen zusammen essen oder sprechen. Das Essen wird ihm an den Eingang der Schmiede gebracht (vgl. hiermit die Speisetabus in Südäthiopien, die von den Ethnologen als Ausschluß der Handwerker von der Gemeinschaft interpretiert werden!). Meidungsgebote und rituelle Vorschriften bestehen auch für andere Handwerke. So müssen etwa Holzschnitzer ein Opfer bringen, bevor sie einen Baum fällen (Roscoe 1923: 229 für Nyoro; ähnlich auch in Buganda: Kagwa 1934: 152), oder die Bootsbauer beim Stapellauf eines Bootes (Roscoe 1911: 390; 1923: 232). Auch die Schnitzwerkzeuge werden erst nach vollzogener Opferung benutzt (Roscoe 1923: 229). Die Herstellung der königlichen Trommeln ist von Zeremonien begleitet, bei denen in Buganda 36 Ochsen geschlachtet werden; bei der Bespannung der Trommeln wurde ein Menschenopfer vollzogen (Trowell 1941: 54f.). Sehr wahrscheinlich ist vor allem die Herstellung der Ritualtrommeln dafür verantwortlich, daß die Lederhandwerker eine herausragende rituelle Position innehatten (vgl. Südäthiopien, besonders die Burij-Konso-Gruppe).

Wie schon ansatzweise erwähnt, ist auch im Zwischenseengebiet die Vorstellung von der Macht des Schmieds (bzw. des Eisens) über Regen und Fruchtbarkeit lebendig. Ein Rwanda-Heros gewann die Macht über den Regen und andere Kräfte, als er den Schmiedehammer seiner Ahnen wiederentdeckte. Nachdem er sich mit dem Hammer seines Twa-Begleiters den Weg durch eine Höhle gebahnt hatte, kamen beide nach Rwanda, das – da es ohne König war – unter einer schweren Dürre litt. Als der Held das Gehöft eines Regenmachers aufsuchte, kalbte sogleich die Kuh, die Frau des Gastgebers gebar ein Kind, es donnerte und der ersehnte Regen fiel. Im ganzen Land kehrte die Fruchtbarkeit zurück (de Heusch 1982: 190). Diese Mythe zeigt in komprimierter Form die strukturelle Verbindung von König, Schmied («Paria») und Schmiedehammer, Fruchtbarkeit und Regen.

In diesem Zusammenhang erweist sich ein Grabfund aus Rwanda als aufschlußreich. Das betreffende Grab wird dem Rwanda-König Cyirima Rujugira, der im 17. oder frühen 18. Jahrhundert starb, zugeschrieben. Es ist reich ausgestattet und enthielt neben zahlreichen anderen Eisenobjekten zwei, die neben dem Schädel lagen und ihrer Form nach eindeutig dem heute noch gebräuchlichen eisernen Schlägelhammer bzw. Amboß (beide sind ggf. formgleich) entsprachen (Van Noten 1972 *passim*, fig. 8). Diese Beigabe war aus den bisher gesammelten Traditionen nicht bekannt, steht aber zweifellos mit der aus Rwanda bekannten Symbolik in Zusammenhang. Von diesem Fund angeregt, gelang es Sassoon (1983, *passim*) zu zeigen, daß in den großen Staaten des Zwischenseengebietes (Rwanda, Buganda, Nkole, Karagwe) der Amboß/Hammer (teilweise in stilisierter Form) eine wichtige Königsinsignie war und mit Aspekten des königlichen Rituals im Zusammenhang

90 Der Bezug zur Sexualität ist ebenfalls reziprok: In Bunyoro muß der Schmied bei der Herstellung eines Hammers mit seiner Frau Geschlechtsverkehr haben (Roscoe 1923: 225).

stand. Maret (1985: 84f.) weist anhand von Vergleichsmaterial zurecht darauf hin, daß Schmiedewerkzeuge als Grabbeigaben nicht zwangsläufig auf die Bestattung eines aktiven Schmieds schließen lassen. Man vergleiche hiermit die Eisenbarren in Gräbern von Priesterhäuptlingen bzw. Lineage-Ältesten der Burji-Konso-Gruppe. Ähnliche Befunde sind für die Phase der frühen Eisenverarbeitung relativ typisch. Offensichtlich wollten die Herrscher zu jener Zeit ihre enge Verbindung mit der neuen Technik und ihren Einfluß auf sie dokumentieren. Die imposantesten und zugleich frühesten Funde aus Nordostafrika sind jene von Ballana und Qustul in Nubien (postmeroitische Phase, ca. Mitte bis Ende des 5. Jhs. n. Chr.). Die Gräber der dortigen Herrscher wurden mit zahlreichen Eisenbarren ausgestattet (Emery u. Kirwan 1938 passim; vgl. auch Amborn 1976a: 175 ff., Abb. 9).

Anhand des vorgetragenen Vergleichsmaterials kann man folgern, daß die Beziehungen zwischen Handwerkern und Bauern, wie sie für die Burji-Konso-Gruppe charakteristisch geworden sind, in Südäthiopien und seinem geographischen Umfeld (Niloten, Zwischenseengebiet, Nordostbantu) ihre Entsprechungen haben, d. h. im Gegensatz zu dem Eindruck, den die Literatur zum Thema vermittelt, durchaus keine isolierte Erscheinung darstellen. So finden wir bei den Nachbarn der Burji-Konso-Gruppe den gleichen Grad an gesellschaftlicher Arbeitsteilung: Schmieden, Töpfern, Gerben und Weben sind berufsmäßig ausgeübte Handwerke, zu denen gelegentlich auch noch die Holzbearbeitung hinzukommt. In Südäthiopien stimmen auch die landwirtschaftlichen Produktionsmethoden weitgehend überein, und vergleichbare wichtige soziale und politische Institutionen sind über seine Grenzen hinaus zu finden. Bei der Vielzahl der Parallelen besteht kein Grund zu der Annahme, daß die Handwerker außerhalb der Burji-Konso-Gruppe – auch wenn wir oft nur oberflächlich über sie unterrichtet sind – eine davon völlig abweichende Stellung in der Gesellschaft einnahmen (gewisse örtliche Varianten sind selbstverständlich nicht auszuschließen). Verständlich wären extreme Unterschiede nur dann, wenn divergierende kulturelle Verhältnisse vorlägen (ein Beispiel dafür wären die hier nicht behandelten Somali) oder wenn etwa die Handwerker der Burji-Konso-Gruppe völlig ausgefallene Produkte (Exportartikel, Goldschmuck oder ähnliches) anfertigten. Da dies aber nicht der Fall ist, können die an der Burji-Konso-Gruppe gewonnenen Erkenntnisse extrapoliert werden.

4. Handwerker als gesellschaftlich separierte Gruppe (Nordostafrika)

Angesichts der Untersuchungsergebnisse zur Burji-Konso-Gruppe und der soeben angeführten Vergleiche, die die mannigfaltigen gesellschaftlichen und religiösen Funktionen der Handwerker bestätigen, erscheint mir die negative Bewertung der Handwerker in der Forschung als unbefriedigend. Um die Gründe für die

Diskrepanz zwischen meinem Befund und der wissenschaftlich gängigen Auffassung zu sondieren, halte ich es für geraten, zunächst das Beziehungsfeld Handwerker/bäuerliche Bevölkerung in Nordäthiopien zu betrachten. Die Notwendigkeit hierzu ergibt sich im wesentlichen aus folgenden Überlegungen: 1) Alle europäischen Forscher, die im Süden gearbeitet haben, sind mit der amharischen Kultur mehr oder weniger vertraut. Obwohl sie sich selbstverständlich der kulturellen Unterschiede zwischen Nord- und Südäthiopien bewußt sind, deren Merkmale sie in vielen Bereichen selbst analysiert haben, beeinflußt die Vertrautheit mit nordäthiopischem Material offensichtlich ihre Auffassungen von weniger untersuchten kulturellen und sozialen Bereichen des Südens. Hierzu zählt insbesondere das Handwerk. Diese Voreingenommenheit wird durch einige offensichtliche Ähnlichkeiten scheinbar bestätigt. Vieles, was über die südäthiopischen Handwerker geschrieben wurde, trifft in erster Linie auf die Handwerker unter den Amhara zu. 2) Die südäthiopische Katama-Bevölkerung hat die nordäthiopische Ideologie und Kultur im allgemeinen auch dann verinnerlicht, wenn sie gar nicht aus dem Norden stammt. Über die Bewohner von Katamas knüpften die Forscher jedoch zwangsläufig ihre ersten Kontakte mit der autochthonen Bevölkerung (was Verwaltungsvorschrift ist). Weit entscheidender ist aber, daß die Katama-Bevölkerung aufgrund ihrer politischen Dominanz seit der Eroberung des Südens Einfluß auf die indigene Kulturentwicklung genommen hat und weiterhin nimmt. Es ist folglich davon auszugehen, daß besonders in jüngerer Zeit in einigen Kulturbereichen eine Angleichung an die herrschende Kultur der Amhara stattgefunden hat.

Die traditionelle amharische Gesellschaft weist in ihrer Struktur eine ganze Reihe von Übereinstimmungen bzw. Ähnlichkeiten mit dem feudalen System des mittelalterlichen Europas auf. Unter der Voraussetzung, daß man den Begriff »Feudalismus« als soziohistorische Kategorie verwendet, die in einem bestimmten kulturellen Kontext ihre jeweils spezifische Ausprägung erfährt (vgl. die »Feudalisten« Europas, der islamischen Reiche, Indiens, Japans), kann aus folgenden Gründen auch die amharische Gesellschaft als feudalistisch bezeichnet werden: 1) Sie ist wie die mittelalterlich-europäische in drei grundlegende soziale Gruppen unterteilt: Adel (*māk'anənt*), Klerus (*kahənat*) und Bauern (*gäbäroc*), dementsprechend sind die angemessenen Tätigkeiten festgelegt. 2) Oberhoheit beruht auf Grundbesitz und Landrechten. 3) Die Gesellschaft ist hierarchisch aufgebaut, mit einem Monarchen (*nəgus*) an der Spitze, in dessen Person sich die säkularen (Adel) und sakralen (Kirche) Ausrichtungen der Gesellschaft vereinen und der zudem der oberste Grundbesitzer ist, dem nominell alles Land gehört und von dem alle Landzuweisungsrechte ausgehen.⁹¹ 4) In diesem hierarchischen System sind die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen der Menschen untereinander durch das Klientelverhältnis geregelt, ein Geflecht aus persönlichen wie vertraglichen Bindungen mit gegenseitigen Rechten und Pflichten zwischen einem Patron oder *təlləq säw* (wörtlich: »bedeutender Mann«) und seinen Klienten. 5) Diese gesellschaftliche Stratifikation findet ihre ideologische Untermauerung (vgl. Hoben 1970: 191 f.).

91 Zum äthiopischen Königtum vgl. Haberland 1965.

Es sollen hier die bedeutsamen Unterschiede zum europäischen Feudalismus nicht unerwähnt bleiben, nämlich die fehlende Differenzierung im Lebensstil von Adel, Bauern und Klerus, was soziale Organisation und Anschauungen angeht. Während die historische Entwicklung in weiten Teilen Europas den Bauern zum Leibeigenen machte, blieb der amharische Bauer frei, hatten Bauer und Grundherr/Adeliger nicht nur häufig einen gemeinsamen Vorfahren – Genealogien wurden bilateral anerkannt –, sondern teilten auch das Kriegerethos, dessen wagemutige Einlösung im Kampf Land und Titel, d. h. Aufstieg in der Hierarchie versprach. Was noch wesentlichlicher ist, das Klientelsystem war nicht auf die Beziehungen Adel – Bauernschaft beschränkt, sondern durchzog die ganze Hierarchie, so daß selbst noch der einfache Bauer versuchte, sich einen festen »Stamm« von Abhängigen zu schaffen. »His well-being, like that of the land, depended primarily on his success in the art of managing his relationships with his dependents, rivals, and superiors ...« (Hoben 1970: 192).

Ferner fehlten im amharischen Reich die Städte, die mit ihren vielfach aufgefächerten horizontalen Beziehungen, Verhältnissen und Regulierungen ein Gegengewicht gegen die vorherrschende vertikale Gesellschaftsordnung hätten sein können (ibid., S. 192–193).

In dieser Ordnung verbarg sich eine legalistische Struktur, die auch jene Bevölkerungsteile erfaßte, die rechtlich außerhalb standen. Von unten aufsteigend finden sich folgende Abstufungen: 1) die Sklaven (*šanqəlla, bariya*) – die Namen verraten ihre ethnische Herkunft –, deren rechtliche Stellung nur durch die christliche Taufe verbessert werden konnte (christliche Sklaven durften nicht weiterverkauft werden, etc.) (vgl. Shack 1974: 25); 2) die Handwerker (*ṭäbib, ṭäbäbännä ṭäyəb*), zu denen generell Schmiede, Töpfer, Lederarbeiter und Weber gezählt wurden, deren niedriger Status damit zusammenhing, daß sie aufgrund fehlender Landrechte keine Klientel zusammenbringen konnten. Die endogamen Handwerkergruppen machen nicht mehr als 5% der Gesamtbevölkerung aus (Hoben 1970: 191); 3) Fremde und Siedler fremder Herkunft (*ṭisännä*), daher ohne Landrechte; und 4) die freigeborenen Amhara (*čäwa*), die sich durch ihre Landrechte definieren und von den anderen Gruppen absetzen; diese machen den Großteil der Bevölkerung aus (in den altamharischen Regionen mehr als 90%) (vgl. Hoben 1970: 204; Shack 1974: 24).

Im Zentrum des Klientelverhältnisses, das seine Widerspiegelung in einem gesamtgesellschaftlichen System von Unter- und Überordnung erfuhr, standen die in einem Austausch von Dienst- und Gegenleistungen sich abzeichnenden Möglichkeiten des Aufstiegs, vorwiegend auf politischer Ebene für den Patron, auf sozialer Ebene für den Klienten. Während die Gefolgschaftsverpflichtungen alle Bereiche abdeckten und von der persönlichen Bedienung bis zum Kriegsdienst reichten – mit einer ausgeprägten Arbeitsteilung unter den Klienten eines Herrn (vgl. Pankhurst 1968: 37–38) –, erwarteten die Klienten ihrerseits Schutz, Versorgung (Essen, Trinken, Kleidung, Wohnung) und die Übertragung von Landrechten (Hoben 1970: 191). Nur wer genügend Land besitzt oder Anspruch darauf hat, kann sich einer großen Klientel versichern, die wiederum für die politische Einflußnahme unentbehrlich ist.

Individuelle Landrechte sind in zwei prinzipiellen Kategorien gefaßt: *rəst* und *gult* (siehe dazu Hoben 1970: 191, 199; Shack 1974: 23–24; Pausewang 1983: 21 ff.). Die überwiegende Zahl der Amhara sind *rəstāñña*, d. h. sie besitzen Landrechte oder können solche beanspruchen, wodurch sie sich scharf von allen anderen sozialen Einheiten absetzen. *Rəst* bezeichnet ererbte Rechte an Land, d. h. an Land, das von einem Vorfahren erstmals in Besitz genommen und kultiviert worden ist. Verwandtschaftliche Verhältnisse stehen üblicherweise hinter dem Klientensystem zurück, spielen aber hinsichtlich der *rəst*-Rechte eine Rolle, da diese bilateral vererbbar sind. Ein Haushaltsvorstand kann sich nur durch geschicktes Agieren und Lavieren, Ausspielen seiner Rechte und Umsetzen seiner Verpflichtungen in Leistungen zugunsten der Verwandten diese gewogen machen und darüber die Kontrolle über möglichst viele Stücke ihres *rəst*-Landes erhalten und, was genauso wichtig ist, behaupten (immerhin ist es jedem Verwandten und Abhängigen freigestellt, den Haushalt, dem sie angehören, zu verlassen) (vgl. Hoben 1970: 199–200). Ein Haushaltsvorstand begegnet seiner Verwandtschaft also wie seiner Klientel.

Die zweite Kategorie bilden die *gult*-Rechte (am ehesten mit den mittelalterlichen Lehen vergleichbar, aber nicht erblich!). *Gult*-Rechte sind für die politische Karriere von größter Bedeutung. Sie bestehen in der Zuweisung von Ländereien (*gultāñña* = Grundherr) und implizieren die Abtretung der »Grundherrlichkeit« an den Empfänger; darunter sind die Gerichtsbarkeit, das Recht, Abgaben/Steuern (*gəbər*) einzutreiben, und das Recht, im Krieg die Bauern des betreffenden *gult*-Landes als Soldaten anzuführen. Alle *gult*-Rechte gingen ursprünglich vom König aus, doch wirkte sich dieses konstituierende Element feudalistischer Systeme auch bei den Amhara so aus, daß es den regionalen und lokalen *gult*-Inhabern – vom Provinzstatthalter (*ras*) bis hinab zum Grundherrn eines »Sprengels«, dem *gulta gəž* – relativ viel Autonomie beließ.⁹² Wie letzterer Titel vermuten läßt (*gulta gəž* = Lehensherr), waren es *gult*-Abtretungen von Seiten des Königs oder eines Regionalfürsten an den Gründervater des Sprengels, welche für treue Dienste ergingen und damit die lokale Grundherrlichkeit einleiteten. Den größten Einfluß in einer Region sicherte sich, wer *gult*-Rechte dort erhielt, wo er außerdem *rəst*-Rechte geltend machen konnte. Daraus erhellt sehr gut, wie die Verbindung beider rechtlicher Kategorien die soziale und politische Welt der Amhara bemaß.⁹³

Politische Macht war im amharischen Feudalsystem mehr oder weniger eine Funktion von Klientelverhältnis und Landbesitz. Doch blieb Macht immer relativ, da selbst ein hochrangiger Mann sie nur über persönlich von ihm (bzw. seinen Gefolgsleuten) Abhängige ausüben konnte. Es versteht sich von selbst, daß Nicht-*rəstāñña*, also gesellschaftliche Gruppen ohne Landrechte, politisch keine eigen-

92 Der Sprengel war die kleinste territoriale Verwaltungseinheit und durch die kirchliche Organisation vorgegeben. Der Idealvorstellung nach stand der Kirche wie Bauern und Adel ein Drittel des Landes zu.

93 Seit der Landreform von 1974 sind *rəst*- und *gult*-Rechte aufgehoben. Es gilt die Formel: »Das Land dem, der es bebaut«, die sich übrigens an die ursprüngliche Form der *rəst*-Rechte anlehnt, wonach die Heimatgemeinde *rəst*-Land dem Bedarf einer Familie entsprechend verteilen konnte.

ständige Rolle spielen konnten, obwohl sie in Diensten des einen oder anderen Fürsten durchaus politische Funktionen erfüllen mochten.

Dem Selbstverständnis des amharischen Feudalismus entsprach es, daß nur die Tätigkeiten des Bauern, des Kriegers und des Geistlichen, die alle drei mit Landbesitz verbunden waren, als akzeptable Beschäftigungen galten. Handel und *spezialisierte* Handwerke fielen aus diesem Schema heraus und wurden logischerweise am unteren Ende der Werteskala lokalisiert, ein Platz, der durch die Geringschätzung, die man diesen Berufen gegenüber empfand und die je nach Ort, Zeit und Umständen in Verachtung oder Furcht umschlagen konnte, verfestigt wurde. Gerade in diesem Zusammenhang erscheint es wichtig, noch einmal auf das hierarchische Rangsystem der amharischen Gesellschaft zu verweisen, in dem jede Position in ein Bezugssystem von Über- und Unterordnung eingebettet ist. Das trifft selbst auf die Spitze, den König (Kaiser) zu, denn er hat noch Gott über sich, und es trifft auf die breite Basis, die einfachen Bauern, zu, denn sie, die die ganze feudale Pyramide über sich haben, haben doch auch noch jemanden unter sich: alle jene Gruppen, die keine Landrechte besitzen, die weder in die Armee eintreten können, noch der Kirche angehören, auf die herabzuschauen nur recht ist. Aber dies ist kein Status quo, der sich als solcher unverändert und unveränderlich durch die amharische Geschichte gezogen hätte; diese besondere soziale Struktur ist selbst das Produkt einer historischen Entwicklung, wie am Beispiel der Falaša gezeigt werden soll.

Zunächst sei vorausgeschickt, daß es sich bei den nichtprivilegierten »Minderheiten« um heterogene Gruppen verschiedenster Zusammensetzung und Genese handelt, worauf im einzelnen einzugehen hier jedoch nicht der Platz ist (vgl. Pankhurst 1968: 38–43; Shack 1974: 42). Was den Karawanen- und Außenhandel betrifft, so befand sich Äthiopien frühzeitig und anhaltend in einer geopolitischen Situation – durch islamische Reiche vom Meer und anderen christlichen Staaten abgeschnitten –, die es vernünftig scheinen ließ, diesen weitgehend muslimischen Kaufleuten zu überlassen⁹⁴; sie genossen innerhalb des amharischen Gebiets eher Schutz als amharische Händler außerhalb, hatten doch die amharischen Fürsten wesentlich mehr von Handelsbeziehungen nach außen zu erwarten. Dementsprechend »patronisierten« sie fremde Kaufleute, die bestimmte Abgaben (Wegezoll u. ä.) leisten und sich die Fürsten durch Geschenke günstig stimmen mußten. Auch bei der Kirche fanden die ausländischen Händler Unterstützung, und es waren häufig Priester und Nonnen, die auf den lokalen Märkten als Händler von Ackerbauprodukten auftraten (Pankhurst 1968: 38–39, 51; Shack 1974: 26).

Die Verachtung der Handwerker von Seiten der Amhara ist, wie gezeigt, »durch die Werteskala einer bäuerlich-feudalen Kultur bedingt« (Haberland 1961: 203), d. h. man kann sie nicht aus der handwerklichen Betätigung ableiten. So fertigen amharische Frauen Körbe und (ungebrannte) Töpfe an und ergänzen manche Bauern ihre Subsistenzwirtschaft mit Webarbeiten, Sattlerei, Hornschnitzen und Silberverarbeitung, ohne daß sie deshalb der Geringschätzung anheimfallen würden (Shack 1974: 25). Es sieht so aus, als ob tatsächlich nur das spezialisierte

94 Später kamen Armenier, Griechen und andere Europäer hinzu (Pankhurst 1968: 51).

Handwerk, von dessen Produkten – durch Verkauf – die Handwerker leben, nicht aber die handwerkliche Tätigkeit für den Hausgebrauch oder Zeitvertreib in »Mißkredit« geraten sei. Schmieden und Töpfern insbesondere erfordern Kenntnisse, die eine Spezialisierung befördern. Die soziohistorische Entwicklung der amharischen Gesellschaft zur Reichs- und Staatsbildung mit expansiven Tendenzen implizierte eine diesbezügliche Arbeitsteilung. Sie konnte, in Einklang mit der feudalen Ideologie, verwirklicht werden, indem die für die Existenz der Reichsgesellschaft notwendig gewordene handwerkliche Produktion »nichtamharischen« Gruppen überlassen wurde, wobei das Kriterium amharisch weniger ein ethnisches als ein soziopolitisches war – determiniert durch legalistische (Status des Freien, Landnutzungsrechte), religiöse (christlicher Glaube) und ideologische (die drei angemessenen Beschäftigungen) Kategorien.

Die Geschichte der Falaša oder, wie sie sich selbst nennen, Beta Israel, einer Bevölkerungsgruppe jüdischen Glaubens, soll als Fallbeispiel dienen.⁹⁵ Das Hauptverbreitungsgebiet der Falaša lag in der Provinz Begemder und wurde bereits im 14. Jahrhundert Ziel der Missionierung durch die äthiopische Kirche und der amharischen Expansionspolitik unter der Salomoniden-Dynastie. Vermutlich waren die Falaša »judaisierte« Agau (Leslau 1951: xliii) – sie sprechen Agau-Dialekte (Shack 1974: 54) –, die sich vor der Eroberung (nach 1413) in mehrere Fürstentümer gliederten. Die Eroberer dekretierten: »He who is baptized in the Christian religion, may inherit the land of his father; otherwise let him be a *Felasi* (exile)« (*Tarika Negest*, zit. n. Quirin 1979: 238). Da der Großteil der Falaša sich der Christianisierung widersetzte und somit des Landes verlustig ging, war der Weg in die Spezialisierung vorgezeichnet. Sie wurden zu Pächtern auf ihrem eigenen Land, das Amhara als *gult* zugewiesen wurde. Wenn Quirin schreibt: »In order to survive, the Beta Israel *developed* (meine Hervorhebung, H. A.) handicrafts as a compensatory means of livelihood« (ibid.), so darf das jedoch nicht so aufgefaßt werden, als wären sie, gezwungenermaßen, nach der Unterwerfung ganz plötzlich vom bäuerlichen Dasein zum Handwerk übergegangen. Abgesehen davon, daß man davon ausgehen darf, daß es bereits vor der amharischen Okkupation Handwerker in den Falaša-Fürstentümern gegeben hat, gingen die meisten Falaša weiterhin einer bäuerlichen Tätigkeit nach – wenn auch auf Pächterstatus degradiert –; die von Qwara blieben sogar im Besitz ihres Landes (nach amharischen *rəst*-Regeln, Shack 1974: 52, 54). Für die Verlagerung auf stärkere handwerkliche Betätigung scheint etwas anderes ausschlaggebend gewesen zu sein: der Bedarf des amharischen Heeres an Waffen, der durch die ständigen Kriege mit den islamischen Nachbarn (vor allem seit *nəgus* ‘Amda Seyon I., 1314–44) gegeben war. Unter Yeshaq (1414–29) wurde eine spezielle Rüstwerkstatt eingerichtet und unter seinem Nachfolger Zar’a Ya‘qob (1434–68) gehörten Schmiede bereits fest zum königlichen Hof; wenn diese, wofür alles spricht, Falaša waren, wie Quirin (1979: 239) meint, so kann das eigentlich nur heißen, daß Falaša-Schmiede für ihre

95 Zu den Falaša – Ethnographie, Religion, Geschichte, Status etc. – siehe Borchardt 1923–24; Faitlovitch 1910; Krempel 1972 und 1974; Leslau 1951 und 1957; Rapoport 1981; Haberland 1962; Rāthjens 1921; Shack 1974; Stern 1862; Quirin 1979.

Fähigkeiten längst bekannt und gesucht waren, da es höchst unwahrscheinlich ist, daß innerhalb einer Generation aus Bauern Schmiede wurden, die den Anforderungen der Waffentechnik gewachsen waren. Wie dem auch sei, die Falaša machten aus der Not eine Tugend und entwickelten ihr handwerkliches Potential auch dort, wo sie noch Ackerbau treiben konnten. Gefördert wurde dieser Prozeß sicherlich durch die Betonung ihrer religiösen Eigenständigkeit, die als Reaktion auf die Unterwerfung die Separation von den christlichen Amhara als Voraussetzung für das eigene Heil vorantrieb. Dieser aus Gründen der (kulturellen) Identität eingeschlagene Weg, sich von den Eroberern abzusondern, untermauerte andererseits wiederum die Haltung der Sieger, die sich in ihrer Meinung über die *felasi* bestätigen fühlen konnten. Bis ins 17. Jahrhundert hinein widersetzen sich die Beta Israel in Aufständen und Allianzen mit Rebellen und Gegnern des amharischen Reiches dessen Oberhoheit, wurden jedoch schließlich endgültig unterworfen und verloren jegliche politische Autonomie. (Die Härte, mit der die äthiopischen Herrscher vorgehen, kennzeichnen die Edikte von Susenyos [1607–32], wonach die Falaša »zu töten seien, wo immer man sie antrifft« und »die verbleibenden Juden zu vernichten« seien; Pereira, *Chronica de Susenyos*, zit. n. Quirin 1979: 243). Gleichzeitig weiteten die Falaša-Handwerker ihren Tätigkeitsbereich aus und wurden wahrscheinlich erstmals unter Galawdewos (1540–59) als Bauhandwerker im Kirchenbau eingesetzt. Insbesondere bei der Errichtung der Hauptstadt Gondar (unter Fasilidas 1632–1637) kamen die Baukünste der Falaša-Handwerker zum Einsatz (Falaša-Tradition; Quirin 1979: 244). Galawdewos blieb in der Überlieferung der Beta Israel ein König, »der sie liebte«; er ist auch in amharischer Überlieferung dafür bekannt geworden, daß er handwerkliche Arbeit nicht verachtete, ja sogar hochschätzte (Quirin 1979: 243).

Hier wird ein Faktum offenkundig, das in der äthiopischen Geschichte häufiger zum Tragen kam (vgl. Pankhurst 1968: 44–46): daß die Herrscher viel daran setzten, die für ihre Reichs- und Repräsentationspolitik unentbehrlichen Handwerker gesellschaftlich aufzuwerten und sozusagen aus Staatsräson gegen die »öffentliche Meinung« handelten, was allerdings auf die Dauer nie sonderlich von Erfolg gekrönt war. (Noch von Haile Selassie wurden dementsprechende Verfügungen erlassen⁹⁶). Zugleich bedeutete die Politik der Herrscher die völlige Einbindung der Handwerker in die Institutionen des Reiches; durch die Zuweisung von Land im Gebiet von Gondar und die Überlassung bestimmter Titel an verdienstvolle Falaša-Handwerker wurde die Abhängigkeit von Hof und Herrscher verfestigt.⁹⁷ Nach dieser Phase relativer sozialer Mobilität und Integration schlug das Pendel der Entwicklung wieder um. Im sogenannten »Zeitalter der Prinzen« (1755–1855) bildete sich jene gesellschaftliche Situation heraus, die seither für die Falaša

96 Interview mit T. (ehemals Gouverneur und Parlamentsmitglied) im Dez. 1980.

97 Es handelte sich dabei um militärisch-administrative Posten, wie die Bezeichnungen *azmac* (General) und *azzaž* (Kommandeur) bezeugen, Stellungen, die zwar keinen Aufstieg in die höchsten Ränge der amharischen Hierarchie zuließen, aber in ihrer relativen Hocharrangigkeit – einem *azmac* oder *azzaž* unterstanden auch Amhara – die bewußte Integrationspolitik der Gondar-Zeit veranschaulichen. Ein anderer wichtiger Titel war der des *bežrond* (Chef der Arbeiter), der über die für den Hof tätigen Handwerker gesetzt war (vgl. Quirin 1979: 245).

bezeichnend geblieben ist: eine strikte Abgrenzung gegenüber den Amhara, von beiden Seiten getragen und verstärkt durch negativ geprägte Ansichten der einen gegenüber der anderen. Für die Amhara wurden die Falaša jetzt zur »verachteten« und »gefürchteten« Berufsgruppe; die Falaša selbst zogen sich immer mehr in die Position von moralisch Überlegenen zurück, die ihre Besonderheit durch Separation von den »unreinen« Amhara bewahren wollten (Simoons 1960: 36; Quirin 1979: 249, 256–57). Entscheidend zu dieser Entwicklung beigetragen haben die veränderten innenpolitischen Verhältnisse im äthiopischen Reich. Politische Instabilität, vor allem aber das Fehlen der zentralen Autorität eines starken Kaisers, führte u. a. zur Aufgabe der Bautätigkeit und damit auch weitgehend zum Verlust der Rechtssicherheit der Falaša. Erst jetzt erfolgte ihre endgültige Spezialisierung in jene Berufe, die seither für sie typisch sind: Schmiede, Töpfer und Weber. Die Ausübung der Landwirtschaft wurde gleichzeitig immer prekärer, da die Falašapächter unter inneramharischen Machtkämpfen besonders zu leiden hatten und nichts gegen Konfiskationen und Verkauf des Landes tun konnten (vgl. Quirin 1979: 247–248). Um die Mitte des 19. Jahrhunderts hatten sich bereits ganze Dörfer auf einzelne dieser Tätigkeiten spezialisiert, und Schmiede waren in der amharischen Gesellschaft jetzt fast ausschließlich Falaša (ibid., S. 248–249).⁹⁸ Obwohl sie sich in ihrem Erscheinungsbild und ihrer sozioreligiösen Struktur nur wenig von den Amhara unterschieden (vgl. Krempel 1972: 9)⁹⁹, sank ihr Status, je stärker die »neuen« Handwerke gegenüber den Fertigkeiten von Maurern und Zimmerleuten überwogen. In Korrelation mit diesem sozialen Absinken stand die Negativverbindung mit den weitverbreiteten *buda*-Vorstellungen, die besonders die Schmiede traf. *Buda* (»böser Blick«) bezeichnet eine Form der Besessenheit und jenen Menschen, der diese Besessenheit bewirken kann. Solche *buda* verwandeln sich des Nachts in Hyänen und fressen Leichen. Sie können Menschen in Hyänen und andere wilde Tiere verwandeln oder ihren Tod durch Krankheit herbeiführen (vgl. Rapoport 1981: 51, 102; Krempel 1972: 144 ff.; Quirin 1979: 249–50). Da die Falaša mit den Schmieden gleichgesetzt wurden und diese wiederum als *buda* galten, kam es zur Gleichung Falaša = *buda*. Zweifelsohne galten die Schmiede in amharischer Tradition schon seit dem Mittelalter als Zauberer. Simoons (1960: 180) führt an, daß die äthiopischen Könige gelegentlich Schmiede verfolgen ließen: so seien unter Zar'a Ya'qob zahlreiche Schmiede als Hexer getötet worden. Bei dieser Rollenzuweisung sollte auch nicht übersehen werden, daß die christlichen Amhara einen mehr oder weniger rassistisch geprägten Dünkel den »Afrikanern« gegenüber zeigten und daß Schadenszauber, schwarze Magie, wie angeblich von Schmieden ausgeübt, als heidnisch-afrikanisch galt (vgl. Krempel 1972: 41). Quirin zufolge hat die *buda*-Vorstellung eine soziopsychische Funktion, indem sie es gestattet, die für

98 Krempel (1972: 141f.) zufolge kam es zur Herausbildung eigener erblicher Schmiedeklans, die einzig von ihrer spezialisierten Arbeit lebten.

99 Was u. a. daraus rückzuschließen ist, daß wir kaum etwas über soziopolitische Eigenheiten innerhalb der Falaša-Gesellschaft wissen. Den im letzten Jahrhundert durch Äthiopien reisenden Europäern fielen die Falaša trotz ihrer separierten Stellung offenbar in ihrem kulturellen Habitus nicht genügend auf, zumal ihre Niederlassungen seit der Gondar-Zeit weitgehend in amharische Siedlungen integriert waren (vgl. Shack 1974: 58; Quirin 1979: 247 und passim).

die amharische Gesellschaft so typischen Rivalitäten auf gleicher Stausebene (etwa der Klienten eines Patrons oder ranggleicher Adelliger untereinander; vgl. Hoben 1970: 195) durch eine Schuldabwälzung nach außen zu neutralisieren bzw. durch Identifikation eines gemeinsamen Feindes/Sündenbocks die innere Solidarität zu fördern. »A historical period of internal disruption with a high degree of competition for power would be a likely time to expect increased levels of *buda* belief manifestations. The early nineteenth century was such a period . . .« (Quirin 1979: 251). So wurde die Position der Falaša in diesem Zeitraum neu festgeschrieben und auf längere Sicht hin zementiert. Erst jetzt fallen sie aus der Gesellschaft, in die sie bis dahin, wenn auch nur an unterer Stelle rangierend, einbezogen waren, heraus. Dennoch ist es fragwürdig, die Falaša fortan als »Berufskaste« zu bezeichnen, wie es Quirin tut. Krempel hält den Begriff Kaste für unzutreffend, behält ihn aber mangels einer geeigneteren Nomenklatur bei (Krempel 1972: 38). Gerade was Quirin anführt: »... the Beta Israel were treated as one group vis-à-vis the dominant society« (1979: 252) widerspricht der Kastenordnung, für die der Systemcharakter entscheidend ist. Auch die den Falaša offenstehende Konversion, mit der sie zu Amhara werden konnten und damit ihren niederen Status verloren (Leslau 1951: xiii; 1957: 73; Rapoport 1981: 171), weist auf eine andere soziale Kategorie als die der Kaste. Da sie im engeren Sinne auch nicht als Ethnie zu bezeichnen sind, sondern trotz ihrer Ausgrenzung die sozialen Schranken zwischen ihnen und der amharischen Mehrheitsbevölkerung in der einen wie der anderen Richtung – durch Konversion zum Christen- oder Judentum (zu letzterem vgl. Krempel 1972: 112: über Amhara, die zu Falaša wurden) – relativ leicht zu überwinden waren, ist es m. E. angebrachter, von einer arbeitsteilig spezialisierten Religionsgemeinschaft zu sprechen, deren Position trotz aller Unterschiede doch gewisse strukturelle Übereinstimmungen mit der der europäischen Juden in Mittelalter und Neuzeit aufweist.¹⁰⁰

Zusammenfassend können für das Verhältnis zwischen Falaša und amharischer Gesellschaft folgende Gesichtspunkte noch einmal herausgestellt werden: Die in der Literatur beschriebene Sonderstellung (handwerkliche Spezialisierung, damit verbundener niederer Status, »verachtet«/»gefürchtet«) ist das Ergebnis eines langen historischen Prozesses, der im Mittelalter mit der Expansion des amharischen Reiches und der Unterwerfung und Eingliederung der Falaša seinen Anfang nahm, durch fortgesetzte Landenteignungen befördert wurde und in den letzten Jahrhunderten seine rezente Ausprägung erfuhr. Die bäuerlich-feudale Ideologie der Amhara, die auf den sozialen Kategorien Bauer, Krieger, Klerus aufbaute und

100 Bei Religionen, die alleinigen Heilscharakter für sich beanspruchen wie die christliche und jüdische, versteht sich auch die »Endogamie«: Mischehen sind aus religiösen Gründen ausgeschlossen, also heiratet man unter sich. Aber die Konversion hebt dieses Problem auf. Die bereits oben mehrmals angesprochene Selbstisolierung, die zwischen 1840 und 1866 ein Revival erlebte, ist gerade für Religionsgemeinschaften, die sich behaupten müssen, charakteristisch; und im »Zeitalter der Prinzen« waren die Falaša erneut starken, z. T. gewaltsamen christlichen Missionsbestrebungen ausgesetzt, sowohl von Seiten der koptischen Kirche als auch – nach 1850 – durch protestantische Missionare (Quirin 1979: 253 ff.; vgl. Weber 1920, Bd. I für die europäischen Juden: Paria-Volk/das auserwählte Volk).

andere Formen gesellschaftlicher Arbeit wie Handel und Handwerk als unwürdig und minderwertig ablehnte – eine Wertvorstellung, die sicherlich anfangs noch nicht so extrem ausgebildet war, die sich aber parallel zur Reichsentwicklung (ständige Kriege, Militarisierung, Ansiedlung von Krieger-Bauern in eroberten Gebieten) verfestigt hat –, fand in den besiegten Falaša einen Ausweg aus der notwendig gewordenen gesellschaftlichen Arbeitsteilung, ohne die eigenen Prinzipien aufgeben zu müssen. Es sei an dieser Stelle noch erwähnt, daß neben den Falaša auch andere nichtamharische Volksgruppen diesem Zweck unterworfen wurden, etwa die ebenfalls agausprachigen Qemant, die als Holzarbeiter und Zimmerleute bekannt waren (Pankhurst 1968: 41–42) oder die Woyto der Tana-See-Region, die Leder (von Flußpferden) zu Schilden und Peitschen verarbeiteten und als Bootsbauer und Schiffer unentbehrlich wurden (ibid., S. 42). Insbesondere der Verlust des Ackerlandes und der Land(nutzungs)rechte trug wesentlich dazu bei, daß die Falaša als Nicht*trəstāñña* aus der amharischen Gesellschaft herausfielen. Die Politik der Herrscher der Gondar-Ära, die die Falaša-Handwerker an den Hof zu binden trachteten und somit ihre teilweise Inkorporierung in die Feudalgesellschaft ermöglichten (was durch die erstaunliche Anpassung der Falaša an die neuen Bedingungen handwerklicher Existenz erleichtert wurde), führte vorübergehend zu einer gewissen Rechtssicherheit und sozialen Mobilität – und darüber zu Wohlstand, der in den Augen der überwiegenden Mehrzahl der amharischen Bauern, die ja nicht zur Nobilität gehörten, Neid und Mißgunst erwecken mußte. Dies mag u. a. entscheidend gewesen sein für die danach zu beobachtende gegenläufige Politik, als durch die Aufgabe der Bautätigkeiten die Falaša-Handwerker ihre gute Position verloren und die alte Feudalordnung mit ihrem Klientensystem gegenüber den Bürokratisierungstendenzen der Hauptstadt und des Hofes wieder die Oberhand gewann. Jetzt setzten sich auch die im Volk verwurzelten religiösen Negativvorstellungen durch, die schon länger mit bestimmten Handwerken verbunden waren, zumal sich nunmehr die Falaša notgedrungen den verbliebenen Tätigkeiten des Schmiedens, Töpferns und Webens zuwandten. Die Separierung der Handwerker verstärkte sich durch Bestrebungen auf Seiten der Falaša selbst, die ihre Außenseiterposition positiv umdeuteten: Festhalten an der eigenen jüdischen Religion, Betonung der eigenen »Reinheit« gegenüber der »Unreinheit« der – in ihren religiösen Bräuchen gar nicht so verschiedenen – Amhara.

Solange die Amhara an ihrer Feudalordnung und Feudalideologie festhielten, konnten sie an einer sozialen Integration der Falaša und ähnlicher Gruppen nicht interessiert sein, bot die von ihnen praktizierte »Lösung« des Problems der gesellschaftlichen Arbeitsteilung – Separation und soziale Degradierung der Handwerker – doch gerade die Garantie dafür, daß diese Ordnung weiterbestand.

V

Forschungsansätze und Interpretationen

1. Wirte und Gäste, Eroberer und Urvölker

Bei der Auseinandersetzung mit den relevanten Forschungsansätzen (also jenen, die sozio-ökonomisch definierbare Minderheiten in Stammesgesellschaften berücksichtigen) empfiehlt es sich – allein schon um der forschungsgeschichtlichen Situation Rechnung zu tragen –, zunächst auf jene Ansätze einzugehen, die die Handwerker als fremdstämmig ansehen, seien sie nun rassistisch anderer Herkunft, Reste einer Vorbevölkerung etc.

Obwohl nicht am Anfang der Theorienbildung stehend erlauben Jensens (1959: 10ff.) Auffassungen einen günstigen Einstieg in die Diskussion. Es sei an die zu Beginn von Kapitel IV 2 angeführten Zitate erinnert, die Jensens Behauptung wiedergeben, die südäthiopischen Handwerker seien letztlich einer besonderen Rasse zuzurechnen. Er schloß damit an eine Arbeit von Enrico Cerulli (1922) an, in der die Belege über verschiedene Gruppen der *wattā*, *woyto* etc. zusammenfassend untersucht wurden. In erster Linie interessierte Cerulli deren jägerische Komponente. Wenn er auch nicht annahm, alle Watta seien gemeinsamen Ursprungs, glaubte er doch, die »Jäger« unter ihnen ließen sich auf ein vorkuschitisches Substrat zurückführen. (Ähnlich urteilt auch Trimmingham 1952: 223, wenn er die »Paria-Kasten« als »remnants of a former aboriginal negroid people« ansieht, die als primitive Jäger überlebten.) Auch für Jensens Theorie war es nützlich, Jäger und Handwerker zusammenzufügen. Er räumt jedoch ein, daß diese Verbindung eher mythologischer Art sei. Trotz seines Denkens in rassistischen Kategorien und der abwertenden Schilderung der »Altrasse« kann man Jensen keinen platten Rassismus vorwerfen. Es kam ihm auf die Herausarbeitung kulturhistorischer Schichten an, und hierzu bedurfte es der (*physisch-*)anthropologischen Untermauerung.¹ Jensen brachte die südäthiopischen Handwerker mit dem »Ari-Typus« zusammen, in dem er jene bäuerliche Altschicht repräsentiert sah, die er westlich des Dullay noch erhalten glaubte. Bei dieser Altschicht – für die der Anbau von Knollengewächsen charakteristisch gewesen sei – soll es sich um eine »pränilotische« Kultur handeln, die bereits vor 3000 v. Chr. – »prädynastisch« also, mit Bezug auf Ägypten – ausgebildet war. Die Überschichtung durch die Niloten habe schließlich zu jenen abgesonderten Gruppen geführt, die in rezenter Zeit in Südäthiopien mit handwerklichen Aktivitäten verbunden sind.

Selbstverständlich gibt es unter Umständen rassistische Unterschiede – so sind z. B. die Konso-Handwerker unter den Borana eine solche somatisch auffällige Fremdgruppe –, und der Feldforscher hat darauf zu achten. Unter der bäuerlichen Bevölkerung aber lassen sich rassistische Unterschiede zwischen Bauern und Handwerkern nicht feststellen. Alle diesbezüglichen Angaben sind äußerst vage und beruhen auf bloßem Augenschein des jeweiligen (selten anthropologisch geschul-ten) Forschers. Jensens Schüler taten sich denn auch schwer, seine These von der rassistischen Besonderheit der Handwerker in den von ihnen untersuchten Ethnien

1 Anthropologie wird im folgenden – wie im Deutschen üblich – als physische Anthropologie verstanden.

zu bestätigen.² Dennoch blieb die Auffassung, die Handwerker lebten unter »Wirtsvölkern«, unbestritten. Haberland hebt sogar noch 1979 (in Haberland u. Straube 1979: 109) die auffälligen rassischen Unterschiede der landlosen Konso-Handwerker gegenüber den »gemeinfreien Bauern« hervor (obwohl er sonst kein Anhänger dieser Hypothese ist).

Rassische Unterschiede meinte auch Shack bei den *fuga* der Gurage feststellen zu können. So schreibt er 1966 (S. 8f.): »Although there is some variation in their physical characteristics, Fuga mainly resemble the Bantu Negro.« Diese Aussage wird nirgends genauer untermauert und läßt sich anhand der von Shack veröffentlichten Bilder (1964 und 1966) nicht bestätigen. (Mir ist allerdings nicht bekannt, inwieweit Shack über Kenntnisse in physischer Anthropologie verfügt.) Moderne anthropologische Untersuchungen, die sich statistisch auswerten ließen, gibt es nicht. Und das von mir gesichtete Bildmaterial läßt ebenfalls keine derartige Aussage zu.³ Was die Burji-Konso-Gruppe betrifft, kann zum somatischen Erscheinungsbild folgendes gesagt werden: In der bäuerlichen Bevölkerung ist die Variationsbreite an verschiedenen Typen derart groß, daß sie alle unter den Handwerkern vorkommenden Typen mit einschließt. Das häufige Auftreten der Pseudomongolenfalte ist jedenfalls nicht auf die Etanta beschränkt, wie Jensen (Konso-Manuskript, o. J.) annahm. Wenn hin und wieder gewisse Unterschiede sichtbar sind, so kann man im besten Fall von einem Berufstyp sprechen.⁴ Dieser ist z. B. bei Schmieden gelegentlich durch eine relativ starke Ausprägung der Oberarm- und Schulterpartie gekennzeichnet, wodurch Schmiede insgesamt breiter als andere wirken, was auch durch ihre bessere Ernährung betont wird. Die meisten Konso-Bauern sind dagegen von relativ grazilem Körperbau und eher »sehnig«.⁵

War bereits die Zuschreibung der Handwerker zu einem besonderen Rassetypus zweifelhaft, so noch mehr die Verknüpfung mit einer pränilotischen und präkuschitischen Bevölkerungsschicht. Als Beleg für die kulturelle Verbindung (die also über die rassische hinausgeht) führt Jensen die strenge Absonderung der Handwerker an, die damit begründet werde, daß sie Unreines aßen. Er gibt in diesem Zusammenhang eine Sidamo-Überlieferung wieder, derzufolge das Essen von Wildschweinfleisch zur Absonderung der Handwerker geführt hat (Jensen 1959: 16) (vgl. oben das entsprechende Motiv mit einem Vogel anstelle des Wildschweins in Amarro und Burji; entsprechende Motive kommen ganz allgemein bei Klanauerspaltungen vor). Die Sidamo-Mythe ist auch noch in anderer Hinsicht interessant: Das Wildschwein hat die Ensete gebracht (eine Knollenpflanze also), wohingegen die Zerealien himmlischen Ursprungs sind. Jensen wirft hier zweifellos eine

2 Haberland 1962: 141 (Rasse kein Kriterium); Straube 1963; 78, 147, 176, 271f. und 1955, Burji-Manuskript; Schulz-Weidner 1963: 234.

3 Ich möchte an dieser Stelle Herrn Prof. E. Haberland danken, der mir die Einsicht in das Bildarchiv des Frobenius-Instituts in Frankfurt ermöglichte. Bei der Beurteilung morphologischer Charakteristika kam mir meine frühere Mitarbeit bei Vaterschaftsnachweisen zugute, wo neben serologischen Kriterien auch somatische von Bedeutung sind.

4 Zum Berufstyp siehe Saller 1964: 395f.

5 Auch Hallpike konnte keine auffallenden rassischen Unterschiede zwischen Hawda und Etanta feststellen (1968: 259).

interessante Frage auf, der es sich im Zusammenhang mit dem Sidamo-Material nachzugehen lohnte. Keinesfalls dürfen aber die ohnehin zweifelhaften Rassenmerkmale zusammen mit einem isolierten Mythenmotiv als Stützen für eine umfassende Hypothese bemüht werden, die die südäthiopischen Handwerker einer älteren Bevölkerungsschicht zuschreibt.

Die Jensensche Theorie, die in den fünfziger Jahren als Arbeitshypothese eine gewisse Berechtigung gehabt haben mag, weist derart viele Imponderabilien, Lücken und willkürliche Verknüpfungen auf, daß sie heute nur noch von wissenschaftshistorischem Interesse sein sollte. Diese kulturhistorische These ist im Grunde genommen ahistorisch (allerdings diffusionistisch), da sowohl die vor mehr als 5000 Jahren sich etablierende Altschicht als auch die später entstandene nilotische Kultur als statisch aufgefaßt werden. Als Bodensatz einer einmalig erfolgten, quasi physikalischen Mischung (Überschichtung) stabiler unveränderlicher Substanzen (Kulturelemente) wären sozusagen die Handwerker (endogam, abge sondert, verachtet) übrig geblieben.

Jensen hätte nicht so ausführlich behandelt werden müssen, stünde er alleine und nicht in einer Forschungstradition, die sich auch heute noch fortsetzt. Unmittelbar an seine Seite kann Shacks (1964: 50) Auffassung gestellt werden, die besondere soziale und rituelle Situation der *fuga* unter den Gurage resultiere aus einer doppelten Unterwerfung: zunächst wären die *fuga* von den Sidamo unterjocht worden und später hätten die Gurage als neue Eroberer die Rolle der Herren übernommen. Wie Shack zu derartigen Behauptungen kommt, bleibt unklar; Belegmaterial – und sei es noch so fragwürdig –, das über die historische Tatsache der beiden Bevölkerungswellen hinausginge und sich auf die *fuga* bezöge, wird erst gar nicht herangezogen. Hier nun ist auf die Hamitentheorie einzugehen, die zunächst in der Sprachwissenschaft (besonders Meinhof 1912) erarbeitet, dann von Seligman (1913 und 1934) verallgemeinert und schließlich von Baumann (1940: bes. 35 ff.) in der Ethnologie etabliert wurde. Nach dem 2. Weltkrieg wurde sie auch im englischsprachigen Raum weiterhin vertreten und von Wissenschaftlern wie Huntingford (1963 passim) bis in die sechziger Jahre hinein verfochten. Ihrzufole drangen hellhäutige kaukasoide Viehzüchter kulturbringend vom Nil bis ins südliche Afrika vor, unterwarfen die negride Ackerbau treibende Bevölkerung aufgrund ihrer überlegenen geistigen und militärischen Fähigkeiten und schufen auf ihrem Weg erstaunliche Staatswesen. 1959, als Jensens »Altvölker« erschienen, hatte die Hamitentheorie schon Einbußen erlitten. So war aufgrund von Greenbergs Untersuchungen (bes. 1955) die lingustische Einheit hamitischer Sprachen (die nach Meinhof selbst die in Südwestafrika beheimateten Hottentotten umfaßte) nicht mehr haltbar. Jensen war zwar kein Anhänger der Hamitentheorie, was aber nicht bedeutete, daß er ihren diffusionistischen Ansatz abgelehnt hätte. Letztlich ersetzte er die Hamiten nur durch die Niloten, wobei gerechterweise hinzuzufügen ist, daß er unter Niloten eher eine dominante Kulturschicht verstand als eine »Herrenrasse« (wie die Verfechter der Hamitentheorie).

Die Hamitentheorie vereinte rassistische Vorstellungen mit der Überschichtungslehre, wie wir sie in der Staatstheorie von Gumplovic kennengelernt haben. Solches Denken hatte ja in starkem Maße die Beurteilung des indischen Kastensy-

stems beeinflusst. Es wurde noch bestärkt durch die Faszination, die von der Entdeckung der Einheit der indogermanischen Sprachen ausging und verband sich – dem »Zeitgeist« der kolonialen Ära entsprechend – mit europäischem Kulturdünkel und kulturellem Sendungsbewußtsein. Es ist also nicht weiter erstaunlich, daß die Ausbildung von Theorien zur Beurteilung der indischen Kultur und der afrikanischen Kulturgeschichte parallel lief. Wie in Indien die (angebliche!) Unterwerfung der dunkelhäutigen, Ackerbau treibenden Dravida durch die hellhäutigen, Vieh züchtenden Arier eine plausible Erklärung für die Entstehung der Kasten und ihrer rigiden Abgrenzungen bot, so in Afrika die Expansion ostafrikanischer Viehzüchter – deren Rassetypus europide Züge aufwies und in deren Sprache Verbindungen mit dem Kulturraum des Vorderen Orients entdeckt wurden – für die sozial degradierten Handwerkergruppen. Das einzige direkt Übereinstimmende daran ist die Theorienbildung, die für Afrika und Indien ein gleichermaßen fiktives Geschichtsbild entwarf, das – obwohl sich mancher Wissenschaftler entrüstet von jenen Vorstellungen, die seine Ausformung bedingten, distanzieren würde – nach wie vor weiterbesteht.

Eine moderne Variante der Fremdvölkertheorie ist die von der »ökologischen Nische«. Sie fußt letztlich auf den Arbeiten von Geopolitikern (Richtshofen 1908 u. a.) und fand insbesondere im Anschluß an die Veröffentlichungen von Frederick Barth (z. B. 1956) in der Fachwelt große Beachtung. Für Äthiopien hat sich Levine ihrer bedient, der sie in seinem Buch *Greater Ethiopia* (1974) implizit zur Erklärung der Entwicklung und gesellschaftlichen Stellung von Handwerkergruppen verwendet: Levine räumt zunächst die Auffassung von der Vielfalt äthiopischer Kulturen beiseite. Danach faßt er die Völker des heutigen äthiopischen Staatsgebietes – und ein wenig darüber hinaus – zu einer »civilisational area« zusammen und ordnet sie neu. Die neue Klassifikation (ibid., S. 334 ff.), die u. a. das Ergebnis eines Evolutionsschemas ist, umfaßt neun Kategorien. An erster Stelle stehen die Beja, die zusammen mit den Tigre ab dem 15. Jahrhundert die Kategorie »North Eritrean« bilden. Es folgen die Agaw etc. und schließlich als neunte Kategorie die »caste groups«. Das ist wirklich neu! Denn Handwerker werden von Levine wie Ethnien oder Sprachgruppen behandelt. Die Charakterisierung der »caste groups« (ibid., S. 39) weicht dann allerdings wieder wenig von Bekanntem ab. Hinsichtlich seiner Argumentation ist nur folgendes erwähnenswert: »Typically they are attached to particular host groups whose language they speak ... In some instances they speak or formerly spoke their own languages or argots in secret« (ibid.). Hier wird eine bereits alte Einheitlichkeit suggeriert. Was die »geheimen Argots« betrifft: Sie lassen sich nicht nachweisen (vgl. schon Haberland 1962: 143). Gemeint haben muß er damit (ich schliesse das aus dem »roster« im Appendix, denn zitiert wird nichts) die *fuga* der Gurage und die *manġo* der Kafa. Von den *fuga* wissen wir, daß sie eine Ritualsprache (besser: Ritualterminologie) benutzen, die sie mit allen (!) initiierten Frauen der Gurage teilen. Bei den *manġo* stellte Fleming (1973: 272) fest, daß sie einen Kafa-Dialekt sprechen.

Levine erklärt die unter nord- wie südäthiopischen Völkern lebenden »caste groups« als Personengruppen, die sich bereits vor ihrer jeweiligen Angliederung an Wirtsvölker in ökologischen Nischen spezialisiert haben. Fällt es auch ziemlich

schwer, Levines Denken zu folgen, erwartet man doch mit Spannung Genaueres darüber zu erfahren, wo und welcher Art diese Region gewesen sein mochte, die Menschen zu »highly skilled craft specialists« werden ließ. Die Geschichte spielte sich nach Levine folgendermaßen ab: Der erste sozio-ökonomische Evolutionsschub in Großäthiopien brachte eine holistische Spezialisierung mit sich. Zeitlich muß diese, wenn ich den Autor richtig interpretiere, um 1000 n. Chr. zum Abschluß gekommen sein, denn in Tab. 1 ist »caste groups« unter diesem Zeitpunkt eingetragen. Im Gegensatz zu anderen Teilen Afrikas war Äthiopien damals – so Levine (*ibid.*, S. 160 ff.) – vor großen Invasionen geschützt und erfreute sich einer »protective isolation«. In den zahlreichen ökologischen Nischen, die das Hochland aufwies, entwickelten sich die unterschiedlichsten spezialisierten Subsistenzformen (*modes of subsistence*). Während dieser Epoche hatten sich alle Mitglieder einer Gesellschaft mehr oder weniger in gleicher Weise spezialisiert. Wenn es Arbeitsteilung gab, dann fast ausschließlich auf der Basis von »sex-role differences« (*ibid.*, S. 167). Als einziges Beispiel führt Levine die rezente Öko-Nische der Majangir an, die im Regenwald einen reinen »slash and burn«-Anbau betreiben. Weitere Typen der Spezialisierung in Öko-Nischen werden nur aufgezählt, doch erfährt man hier das Erstaunliche: Neben Jäger- und Fischerkulturen gibt es nicht nur Hirtennomadismus, Hortikultur und Pflugbau, sondern *auch* spezialisierte Handwerker. Zwischen den Bevölkerungen der verschiedenen Nischen kam es im Laufe der Zeit zu Handelskontakten, doch wollten die Gesellschaften auf der zweiten Stufe der Entwicklung (»mutualistic specialisation«, *ibid.*, S. 169 ff.) nicht länger vom Handel abhängig sein und gingen daran, ihren Eigenbedarf innerhalb der Gesellschaft zu decken. Unter diesen Bedingungen verließen die hochspezialisierten Handwerker auf der Suche nach regelmäßigen Absatzmöglichkeiten für ihre Produkte ihre Nischen und wurden von anderen Stämmen als »caste groups« inkorporiert. Zunächst lebten die endogamen Handwerkergruppen in loser Symbiose mit ihren Nachbarn. Als Beispiel verweist Levine auf die Dorze, die ihre »kalacha« von Konso beziehen müssen (inwieweit stützt dies seine Argumentation?). Sobald schließlich die Spezialisten als Paria unter ihren Gastgebern lebten, konnte folgendes geschehen: »... in some instances they include members of the host tribe who ... became assimilated to the caste groups«. Aber eines steht fest: »the caste groups in Ethiopia are in their host societies but not of them« (*ibid.*, S. 169). Eine Spezialisierung auf der Basis innerer sozialer Differenzierung hat nicht stattgefunden (*ibid.*).

Todd, der sich 1978 kritisch mit Levines These auseinandergesetzt hat, fragt völlig zurecht, warum sich diese Leute erst zu Spezialisten entwickelt hätten, um im nachhinein verwundert feststellen zu müssen, daß für diese Produkte kein Markt vorhanden war. Neu gegenüber der »Altvölkerthese« ist allerdings – und hierauf verweist Levine selbst – die Beschreibung der Paria nicht mehr als Überbleibsel einer gewaltsamen Überschichtung, sondern als Spezialisten, die um eines sicheren Einkommens willen zu Paria wurden ...⁶

6 Man sollte die äthiopische Militärregierung, die sich schwer damit tut, Proletarier für den Arbeiter- und Bauernstaat zu finden, auf diese frühe Form des »freiwilligen Arbeitnehmers« aufmerksam machen.

Grundsätzlich ist selbstverständlich mit der Möglichkeit einer Spezialisierung in geographisch begrenzten Gebieten zu rechnen. Die Burji-Konso-Gruppe ist ja selbst ein Beispiel hierfür, und das Fortschrittliche an der Öko-Nischen-Theorie ist, daß sie die autochthone Entwicklung unterstreicht. Levine ist jedoch vorzuwerfen, daß er diese These überstrapaziert hat. Die Vorstellung einer Nische, in der sich spezialisierte Handwerker unabhängig von anderen Produktionsformen ausgebildet und von wo aus sie sich über ganz Großäthiopien ausgebreitet hätten, ist absurd und bar jeglicher Faktengrundlage. Dagegen ist damit zu rechnen, daß dort, wo eine gesellschaftliche Arbeitsteilung stattfand – was Levine gerade bestreitet –, es auch zur Bildung von Handwerkerzentren kommen konnte, die gegebenenfalls auch Nachbarethnien mit Produkten versorgen. Von solchen Zentren emigrieren u. U. Handwerker zu den Nachbarn (Beispiele hierfür wurden genannt: vgl. die Schmiede der Burji und Konso unter den Borana und die Weber von Gidicco und Dorze).⁷ Ist die Bedingung für gesellschaftliche Arbeitsteilung gegeben, kann sie auch zu einer gewissen Spezialisierung großer Gruppen führen (Sektionen von Ethnien oder selbst ganze Ethnien). Das ist z. B. der Fall, wenn lohnende Erzvorkommen nur begrenzt vorhanden sind (vgl. die genannten Jur und Bongo im Südsudan und für Ostafrika die Rongo/Zinza, Nyoro und Pare).⁸ Das ist aber zweifellos eine sekundäre Entwicklung. Reine Handwerkerethnien, die ausschließlich von ihrer spezialisierten Tätigkeit leben, gibt es im östlichen Afrika übrigens nicht.

Was Fremdgruppen betrifft, ist die Frage, wie sie in eine Gesellschaft inkorporiert bzw. integriert werden, prinzipiell ein wichtiges Untersuchungsfeld. Sie kann aber im vorliegenden Fall ausgeklammert werden, da sich weder im linguistischen Befund noch in den Traditionen, der »Rasse« oder der Kultur Belege für handwerklich spezialisierte Fremdgruppen entdecken lassen.⁹ Die Feststellung, daß Handwerker Fremde seien, beruht m. E. vielfach auf ungenauer Feldforschung, d. h. es handelt sich in der Tat häufig um *Ortsfremde*, aber meist nicht um *Stammesfremde* (vgl. Kap. III.1.1. – Schmiedebewegungen). In diesem Licht erscheint »fremd« etwas anders als üblicherweise in der ethnographischen Literatur. Angaben über Fremde haben eine Entsprechung in den Klanmythen, nur wurde in der Ethnologie unterschiedlich damit umgegangen: bei den Handwerkern nahm man die »fremde Herkunft« als einen Beweis für ihren besonderen Status, bei der übrigen Bevölkerung nicht. Man sollte aber in beiden Fällen mit gleichem Maß messen und die fremde Herkunft der Handwerker als eine sozial differenzierende Kategorie nicht a priori voraussetzen.

7 Auch die Dime können hier genannt werden. Auffällig ist jedoch, daß die abwandernden Dime-Schmiede bei den Nachbarstämmen nur die Lücken füllen, die nach der amharischen Okkupation entstanden sind. D. h., sowohl bei den Dime als auch bei ihren Nachbarn hatte sich bereits vorher eine Arbeitsteiligkeit entwickelt, wofür etwa der hochintensivierte Ackerbau der Dime Zeugnis ablegt.

8 Für Ostafrika siehe die Karte »Herstellungs- und Exportzentren« bei Holý 1957/58: 355.

9 Den einzigen und recht vagen Hinweis gibt die Existenz von zwei Töpfergruppen in Diraša, von der die eine jenem Teil der Bevölkerung zugerechnet wird, der bereits vor der Einwanderung des Diraša-Priesterhäuptlings im Lande ansässig war. Sollte sich dazu weiteres Material eruieren lassen, wird die Analyse entsprechend zu erweitern sein.

Zweifelsohne kommt es in Südäthiopien gelegentlich zur Eingliederung von einzelnen Personen fremder Herkunft. Sie erfolgt bei Bauern und Handwerkern auf die gleiche Weise, nämlich durch Anschluß an die Klane.¹⁰ Es sei hier angemerkt, daß der Anteil fremdstämmiger Bauern in der Burji-Konso-Gruppe größer ist als der fremder Handwerker.

2. Der treue Paria, Ambivalenzen und Parasiten

Geistesgeschichtlich aufs engste mit Rassen-, Überschichtungs-, Fremdvölker- und Paria-theorie verbunden ist die immer noch gängige Klassifizierung der afrikanischen Handwerker in »geachtete« und »verachtete«. Eine Ausgangsbasis hierfür schuf bereits Andrée (1878: 155) in einer vergleichenden Arbeit, in der er von dieser Polarität spricht und auch erwähnt, daß die Schmiede eine Kaste bildeten. Daß sie geachtet oder verachtet würden, sei jedoch nicht einfach damit zu erklären, daß sie anderer Abstammung als die übrige Bevölkerung wären, vielmehr spiele hierbei das unterschiedliche Kultur-niveau zwischen den Völkern eine Rolle. »... , wenn die nützliche Kunst ein tiefer stehendes Volk von einem höheren erlernt hatte, so blieb sie und diejenigen, welche sie erlernt, in besonderer Gunst und Verehrung, die Schmiede wurden der bevorzugte Stand« (ibid.) (und vice versa).

Diese Vorstellung – verachtet/geachtet führte ganz offensichtlich in Zusammenhang mit der aus Europa bekannten Unterteilung vorindustrieller (insbesondere mittelalterlicher) Handwerker in ehrlose und ehrliche (s. a. Kap. I, S. 16) zur Festschreibung dieser Kategorisierung bei Schurtz (1900: bes. 76 ff.). Gleichfalls eurozentrisch ist die angebliche Verachtung der Handarbeit, die von vielen Autoren als Grund für die Positiv-Negativ-Dichotomie angeführt wird (ebenfalls bereits Schurtz, ibid., S. 78 f.) – als ob ein Bauer keine Handarbeit verrichtete –, oder die behauptete Abscheu des »Gemeinfreien« vor »Lohnarbeit« (Haberland, u. a. 1962: 57).¹¹ Von Schurtzens gründlicher Arbeit – der ersten umfassenden über »afrikanische Gewerbe« – übernahmen seine Nachfolger die eher vorläufig gedachte Einteilung als Schwarz-Weiß-Reduktion. Für die Beurteilung der Soziologie der Handwerker (vor allem der Schmiede) wurden die Kriterien »geachtet« oder »verachtet« zur Kardinalfrage, zumal die Typisierung ein einfaches Mittel für Kulturvergleiche bot. Frobenius wendete sie im »Atlas Africanus« (1922, Heft 2,

10 Falls der Immigrant aus dem Oromo-Gebiet stammt, sind Klanübereinstimmungen schnell gefunden. Er gilt dann als vollwertiger Verwandter. In anderen Fällen versucht man, Entsprechungen zu bestimmten Meidungsvorschriften zu finden. Gelingt das nicht, kann jeder beliebige Klan die Aufnahme eines Fremden beschließen.

11 Dem kann nur eine sehr freie Interpretation von Lohnarbeit zugrundeliegen. Mit mehr Berechtigung könnte man so verstanden den Bauern als Lohnarbeiter bezeichnen: Gelegentlich arbeitet ein Bauer nämlich solange auf dem Feld eines Schmiedes, bis der Schmied das gewünschte Objekt fertiggestellt hat. Wer entlohnt hier wen? Ich meine, Lohnarbeit ist etwas anderes.

Blatt 8) an; seitdem fehlt sie in keiner vergleichenden Arbeit. Freilich wurde Nuancen – etwa durch die Einführung von Zwischenbegriffen wie »ambivalent« – Rechnung getragen.¹²

Zuweilen treibt die Simplifizierung seltsame Blüten, wenn etwa in Sammelbänden von verschiedenen Autoren abwechselnd die eine und die andere Zuschreibung vertreten wird: »The concept of setting certain occupational classes aside as being stigmatized is a characteristic feature in most Middle-Eastern and African cultures« (Haaland in Haaland & Shinnie 1985: 59). Im gleichen Werk beginnt der Artikel des kenntnisreicheren Maret (ibid., S. 73) folgendermaßen: »In considering the ethnographic data of Central Africa one is struck by the close association between traditional iron working and leadership«.

Besteht nicht der Verdacht, daß in vielen Fällen Forscher in der beobachteten exceptionellen sozialen Stellung der Handwerker nur ihre Vor-Urteile bestätigt fanden? Angesichts solcher Aussagen wie »verachtet« oder »geachtet« ist es daher unerlässlich, quellenkritisch vorzugehen, bevor sie für Vergleiche herangezogen werden können. Generell fällt bei der Lektüre von Reise- und Forschungsberichten auf, daß, je weniger sich ein Autor mit den Handwerkern befaßte, er umso eher bereit ist, die genannten Kategorien anzuwenden, während andere vorsichtiger sind oder widersprüchlich damit umgehen (z. B. Gutmann). Zu fragen ist ferner, woher ein Autor seine Informationen erhielt: Stammen sie von Bauern und wenn ja, welche Art sozialen Kontaktes mit den Handwerkern pflegen diese? Oder hat der Forscher mit Handwerkern *und* Bauern zusammengearbeitet? Mir fiel z. B. bei meiner eigenen Feldforschung auf, daß dort, wo Bauern wenig oder überhaupt nicht mit Handwerkern in Kontakt kamen (nicht alle Märkte werden von Handwerkern besucht), die Neigung zu abfälligen Bemerkungen überwog, wohingegen Bauern in der Nachbarschaft von Handwerkern von diesen mit Achtung sprachen, und zwar von ihnen als Gruppe und nicht nur als Einzelpersonen.¹³

Zu möglichen Fehlinterpretationen von seiten der Feldforscher kann ein bei bestimmten Anlässen an den Tag gelegtes Verhalten gegenüber Handwerkern Anlaß geben. Bei Bestattungen oder am Ende der Trauerperiode werden im Dullaygebiet z. B. dem Arapa bzw. Orre Verwünschungen zugerufen: er solle den Tod nehmen und damit verschwinden. Ein bestimmter Handwerker übernimmt also in einer besonderen Situation symbolisch die Rolle des »Sündenbocks«: er kann sie aufgrund seiner übernatürlichen Potenz ertragen. Sind die Zeremonien beendet, stellt sich auch der neutrale Umgang miteinander wieder ein. Beobachter, die sich vornehmlich auf solche Trauerfeierlichkeiten stützten, waren möglicherweise versucht, hieraus eine Verachtung des Handwerkers – und vielleicht aller Handwerker – abzuleiten.

12 Böttcher baute darauf ihre Dissertation (1981) auf. Sie beginnt ihre Arbeit mit dem Satz: »Die soziale Stellung des Schmiedes in Afrika ist ein bekanntes Phänomen: Dieser Handwerker ist entweder hoch geachtet oder zutiefst verachtet (wenig Augenmerk wurde bisher darauf gerichtet, daß er auch eine ambivalente Stellung einnehmen kann oder auch überhaupt keine Sonderstellung inne hat)« (ibid., S. 4).

13 Dies ist besonders ausgeprägt bei den Hochland-Diraša gegenüber den Handwerkern des etwa 1600 m hoch gelegenen Siedlungsgürtels, wobei hier noch eine z. T. scherzhafte gegenseitige Herabsetzung bei Hoch- und Mittelgebirgsbewohnern hinzukommt.

Gewöhnlich bleibt die Blickrichtung des Beobachters einseitig: von der Majorität (Bauern) zur Minorität (Handwerker). So gesehen erscheinen dann Meidungsvorschriften als Deklassierung, entsprechende Verhaltensweisen werden als sozialer Ausschluß der Minderheit gesehen. Ich habe bereits mehrfach darauf hingewiesen, daß diese Meidungen gegenseitiger Art sind, weil sich Bauern wie Handwerker mit ihnen davor schützen, daß ihnen bzw. ihren Produkten von den »Anderen« Schaden zugefügt wird. Die Gewichtung der Restriktionen liegt dabei tatsächlich mehr auf der Handwerkerseite, was jedoch nicht verwundert, sind sie es doch, die als Träger besonderer Kräfte gelten. Andererseits kann sich der Handwerker unter Berufung auf Meidungsvorschriften von den zahlenmäßig Überlegenen abgrenzen.¹⁴

In den meisten Fällen äußern sich Bauern wie Handwerker stolz über ihre Gruppenzugehörigkeit. Fragt man die Handwerker, bekommt man über die Bauern etwas herabsetzende Meinungen zu hören; umgekehrt bei den Bauern.¹⁵ In Gesellschaften, wo keine eindeutige Statushierarchie gegeben ist, mögen beide Gruppen, Handwerker und Bauern, den jeweils anderen niedriger als sich selbst einstufen. Hierbei handelt es sich aber nicht um gesellschaftliche Zuordnungen und Festschreibungen, sondern situationsbedingte Beurteilungen und Bewertungen; in nichtzentralistischen Gesellschaften greifen Kategorien wie »oben« und »unten« nicht.

Hinsichtlich der Quellen wäre ferner zu fragen, was die theoretischen Anliegen des jeweiligen Forschers waren bzw. welche Bereiche ihn besonders interessierten. Arbeitet jemand über Landrecht, wird ihm die Landlosigkeit der Handwerker als Negativum auffallen. Sozialanthropologen werden Endogamie- und Meidungsregeln in ihrem Sinne auslegen. Steht die Religion im Vordergrund der Untersuchung, erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, die Sonderstellung der Handwerker religiös zu motivieren (Dieterlen, de Heusch, Maret u. a.). Anzustreben ist dagegen eine möglichst holistische Sehweise.

Der Vorwurf, der an die bisherige Forschung zu richten wäre, betrifft ihren nachlässigen Umgang mit dem gewonnenen Material – das Beiseiteschieben offensichtlicher Widersprüche – und die Sorglosigkeit in der Verwendung der diesbezüglichen Terminologie. Von Kafa z. B. sind wir deklassierte Handwerker gewohnt. Es erstaunt daher, trotzdem bei Lange (1982: 263) zu lesen, die Schmiede hätten Zugang zu den Häusern der »clans of the great people« gehabt. Braukämper

14 Um ein profanes Beispiel anzuführen: Man sieht den Handwerkern gerne bei der Arbeit zu, und die Schmiede ist häufig so etwas wie ein Kommunikationszentrum. Gäbe es keine Meidungsvorschriften, zu denen der Schmied ggf. Zuflucht nehmen kann, wäre er bald wirtschaftlich ruiniert, wenn er jeden beliebigen Kunden in seinem Haus empfangen und bewirten müßte.

15 »In traditional Burji society the smiths and the bijir were also proud of their class. They claimed that their life was better than the farmer and the cattle-keeper (sic). This song illustrates the point:

Cenn cifad

I y a Abo, jek' lali god'ad'ane.

Glad that my father did not have cattle,

I would have suffered in the rain.«

(Woche Guyo, Marsabit, briefliche Mitteilung, April 1983).

(1983: 175 ff.) berichtet von den Kambata, Handwerker seien verachtet und arm, vermerkt aber (ibid., S. 182), daß sie häufig doppelwandige Häuser bewohnten, die früher nur dem »Adel« vorbehalten waren. Hierin ist sicher keine Großmanns-sucht zu sehen (was Braukämper auch nicht behauptet), doch klingt darin m. E. die frühere enge Beziehung zum »König« an! (Zum Vergleich: Im Dullaygebiet dürfen nur der *poqolho* und seine Kernlineage sowie der Älteste der Töpferlineage den gleichen in besonderer Weise dekorierten Dachaufsatz besitzen). Gelegentlich ist es auch amüsant zu lesen, auf welchen Beobachtungen die Beurteilung der Handwerker beruht. So berichtet Czekanowski (1917: 155), daß unter den Hutu die Schmiede hoch geachtet seien und wegen ihres Reichtums unleugbaren Einfluß besäßen. Die Hutu-Frauen sähen in ihnen Kavaliers, weil sie immer Bier trinken könnten. Aus dem gleichen Grund mochten die Caga dagegen die Schmiede nicht, und es soll sogar einmal »die ganze Schmiedekaste« ausgerottet worden sein, »weil die Frauen im Lande vor ihnen nicht sicher waren« (Gutmann 1909: 15).

Manchmal revidierte ein Forscher auch seine Auffassung, so z. B. Straube, der in früheren Arbeiten immer die sozial niedrige, verachtete Stellung der südäthiopischen Handwerker unterstrich, später aber (in Haberland und Straube 1979: 118) schrieb: »Ihre Sonderstellung ist vornehmlich religiös bedingt und nicht im Sinn einer sozialen Deklassierung zu verstehen.«

Wir können also feststellen: Als losgelöste Kategorie ist das Begriffspaar geachtet/verachtet zur Beurteilung der sozialen Lage der Handwerker und für Kulturvergleiche unbrauchbar. Diese Begriffe haben keinen erkenntnistheoretischen Wert, solange 1) die Kriterien, die den Forscher zu seinem Urteil brachten, nicht eindeutig dargelegt sind, und 2) die sozialen Rollen der Handwerker nicht aus ihrem gesellschaftlichen, religiösen und politischen Kontext heraus konkret analysiert werden. Ich behaupte keineswegs, es gäbe keine positive oder negative Haltung gegenüber den Handwerkern (das Beispiel Amhara – Falaša spricht für sich), doch sollten solche Begriffe als Schlüsselwörter aus dem wissenschaftlichen Vokabular gestrichen werden.

Tatsächlich wurden die mit dieser Unterteilung verbundenen Probleme bereits früh erkannt. Schon Schurtz (1900: 75) schreibt, daß die Schmiede eine »halb verachtete, halb gefürchtete Kaste« seien. Vor allem die religiösen Funktionen der Handwerker – und primär wiederum die der Schmiede – waren ja auffällig genug. Man behalf sich dann mit Ausdrücken wie Ambivalenz, was sich bei Böttcher (1981: 161) zu einer »doppelten Ambivalenz« steigern konnte.

In seinen frühen Arbeiten versuchte Straube (1963: 122, 319 und Burji-Manuskript, 1955) die rituelle Bedeutung der südäthiopischen Handwerker insofern abzuwerten, als er behauptete, sie führten nur »zweitrangige Kulte« durch, bei denen sie zudem nur als Kultbelfer fungierten. Helfer implizierte, daß sie nicht selbständig agierten – was nun keineswegs der Fall ist. Diese Auffassung resultierte sicherlich aus seiner Kenntnis der Verhältnisse, wie sie etwa bei den Niloten anzutreffen sind. Die Handwerker der Bari z. B. waren tatsächlich Helfer (wenn auch unbedingt erforderliche) der Regenmacher.

Haberland (1962 und 1964) wies dagegen mit aller Deutlichkeit auf die Diskrepanz hin, die zwischen der inferioren sozialen Stellung und der religiösen Bedeu-

tung der Handwerker besteht. Die Handwerker sind auch bei ihm zunächst mit allen uns bekannten Negationen behaftet – sie dürfen die Häuser ehrlicher »Gemeinfreier« nicht betreten, sind rituell unrein, vom Konnubium ausgeschlossen etc. (1962: 145f.) –, doch werden diese Angaben relativiert, wenn er (*ibid.*, S. 152) schreibt: »Die gleichen, denen das Konnubium ängstlich verweigert wird, reinigen den mit Sünden beladenen durch ihre geschlechtliche Berührung oder waschen die Freveltat des Mordes mit dem Blut eines heiligen Schafes fort, die gleichen, die kein Vieh besitzen dürfen, ja deren bloßer *unvermuteter* Anblick für das Vieh als schädlich gilt, werden *förmlich* gebeten, die Haustiere zu weihen und zu segnen.« (Hervorhebungen im Original) Haberland führt noch weitere Widersprüche auf, etwa daß die »Paria« ohne politische Rechte seien, aber häufig bei Gesetzesübertretungen straffrei ausgingen, daß die Tötung eines Handwerkers dem Mörder nicht nur Schande, sondern massives Unheil bringe, und daß die Handwerker zwar von »normalen Opfern« ausgeschlossen seien, bei den *rites de passage* jedoch einen bevorzugten Platz einnehmen (*ibid.*). In seinem Aufsatz von 1964 stellt er schließlich die enge Bindung von Paria und König in den Mittelpunkt seiner Betrachtung. Haberland glaubt, daß sich hinter der »sonderbaren Ambivalenz« mit Sicherheit ein Sinn verberge, der aber unserem an rationale Denkvorgänge gewohnten Verstand schwer einsichtig sei.¹⁶ Angesichts dieser Schwierigkeit zieht er sich auf den viel- und deshalb nichtssagenden Begriff der Ambivalenz zurück, stellt dann jedoch eine Beziehung zu dem lateinischen Terminus *sacer* her, der dem komplexen Phänomen zweifellos gerechter werde, da er »sowohl ›das Heilige‹ wie ›das Verfluchte‹ umfaßt und sehr gut jene besondere Sphäre umschreibt, die jenseits des normalen Lebenskreises eines afrikanischen Menschen liegt« (1962: 150).¹⁷ Interessanterweise umfaßt auch der Dullay-Begriff *d'awra* das nämliche semantische Feld: das Heilige und das Verbotene (wir haben es bereits im Zusammenhang mit der *moore d'awra* kennengelernt), wobei u. U. das Verbotene eine äußerst negative Ausstrahlung haben kann. Haberland erkennt weiterhin richtig, daß die religiösen Handlungen der Handwerker wenig mit den turnusgemäß wiederholten Gebeten, Opfern und Ritualen zu tun haben, sondern dort ansetzen, wo »Außergewöhnliches in den Lebenslauf eingreift.«¹⁸ In dieser Klarheit hatte das vor ihm noch niemand gesehen und zum Ausdruck gebracht, und bis dahin kann man Haberland ohne weiteres folgen.

Schwerer tut man sich jedoch bei der Beurteilung der Prämissen und der weiterführenden Interpretation. Was noch nicht erwähnt wurde: Unter den genannten besonderen »Kasten« oder Paria versteht Haberland (1961, 1962, 1964)¹⁹ im wesentlichen alle Handwerker sowie Musikanten und Jäger. Er trennt dann aber

16 Ähnlich urteilt noch zwanzig Jahre später Böttcher (1981: 161).

17 Vgl. auch Haberland 1964: 157; Eliade 1980: u. a. 29ff., 101ff.

18 »... wo Geburt, Beschneidung, Reifefei, Heirat oder Tod für das menschliche Sein einmalige Situationen schaffen, wo schlimmer Tod, Inzest, Mord, Krankheit und Verzauberung den Menschen in Verwirrung stürzen, wo das Sacrum des heiligen Königtums einen besonderen Bannkreis schafft, da ist Platz für ihr Wirken« (Haberland 1962: 151).

19 Die drei genannten Aufsätze sind, wenn auch jeweils in sich geschlossen, als eine Art Trilogie gedacht.

die Schmiede von dieser Gruppe ab. Zu Jensens (u. a.) Theorien über eine Vorbevölkerung will Haberland (1962: 140) sich zwar bewußt nicht äußern, er bezeichnet aber die verschiedenen Orts auftretenden »Kasten« – wegen ihrer auffallend gemeinsamen Züge – als einheitliche Schicht, die sich vornehmlich in einem »bestimmte(n) weltanschauliche(n) Konzept« manifestiere, »das ihnen diese Position gab« (ibid., S. 138) und das am Ende des Artikels (S. 153) mit dem sakralen Königtum in Zusammenhang gebracht wird. Zu diesem Konzept gehört die häufig zu beobachtende Vorstellung, daß einer Vorbevölkerung besondere Kräfte zugeschrieben werden, da ihr »einst alles ›gehörte‹ – auch in spiritueller Hinsicht«. Selbst ein König konnte sich nicht darüber hinwegsetzen und mußte sie seiner Legitimation wegen zu Vertrauten machen (1964: 164). Die Schmiede hingegen »rangieren stets an zweiter Stelle« (1961: 203). Haberland glaubt, das rühre daher, daß die Schmiedetechnik eine relativ junge Erscheinung sei, die Schmiede keine altverwurzelte Gruppe, sondern kulturgeschichtlich eine jüngere Schicht darstellen. Sie seien dann im Nachhinein und »in Analogie zu den anderen besonderen Kasten« den bereits vorhandenen Paria zugerechnet worden (1961: 203; 1962: 148; 1964: 156). Der Ansicht, den Kuschiten sei die Schmiedetechnik ursprünglich fremd gewesen (1961: 199 ff.; 1962: 141), liegt implizit zweifellos Jensens Altvölkertheorie zugrunde.²⁰

Gewisse Schwierigkeiten bereiten Haberland die Dime, bei denen er eine frühere Verbindung zu den Altnigritiern – wo der Schmied immerhin autochthon ist – annimmt, die durch die Niloten unterbrochen worden sei (1961: 205). Im Aufsatz von 1962 (S. 144 f.) wird dies allerdings zur Ausnahme erklärt und außerdem noch durch die Angabe relativiert, daß sich die Dime-Schmiede mehr mit den Schmieden der Basketo verwandt fühlten als mit ihrem »Wirtsvolk« (!). Haberland ist mit der Abtrennung der Schmiede von den übrigen Handwerkern und seiner diesbezüglichen Erklärung ein gravierender Fehler unterlaufen, der nur verständlich wird, wenn man sieht, mit welcher linearen Zielstrebigkeit er eine Lösung für das Problem der spezialisierten Berufsgruppen im weltanschaulichen Umkreis archaischer Hochkulturen (sprich: des sakralen Königtums) sucht und zu finden meint: Er vermengt technische Evolution mit gesellschaftlicher Spezialisierung. Im technischen Sinn kann man auch für Afrika die Abfolge Jäger/Sammler, Aufkommen der Fellbearbeitung, der Töpferei und schließlich der Eisentechnik generell voraussetzen. Dies bedeutet aber nicht, daß in der gleichen Abfolge die Bildung von Berufsgruppen erfolgt sei. Im Gegenteil, nur dort, wo die gesellschaftliche Arbeitsteilung sich aufgrund differenzierter Produktionsmethoden bereits ausgebildet hatte, kennen wir neben den Schmieden auch besondere Töpfer, Lederarbeiter etc.

20 Für die südliche Grabenzone haben wir in der Tat keine Belege für Eisenverhüttung, wohl aber für Schmiede. Auch in anderen Gebieten verhüttet nicht jede ethnische Gruppe selbst (auf die Karte der Exportgebiete von Schmiedeeisen in Ostafrika bei Holý 1957/58: 355 wurde schon hingewiesen). Von den omotisch-sprechenden Völkern, die in den 60er Jahren noch den Kuschiten zugerechnet wurden (»Westkuschiten«), kann aber keinesfalls behauptet werden, ihnen sei die Verhüttung unbekannt gewesen. Für das Verbreitungsgebiet gibt Haberland 1961 selbst Beispiele.

Südäthiopien ist für diese entwickelte Arbeitsteilung ja geradezu beispielhaft.²¹ Außer in den Zwischenseenstaaten sind bei den übrigen Völkern des hier behandelten Vergleichsgebiets meist nur Schmiede als Vollzeitspezialisten faßbar. Soweit wir heute das historische Bild rekonstruieren können, waren es immer zuerst die Schmiede, die sich ausschließlich ihrem Handwerk widmeten. Ich kenne kein Beispiel, wo es – von örtlichen Zentren selbstverständlich abgesehen – statt der Schmiede Berufslederarbeiter oder -töpfer gibt bzw. gab.

Da Haberland die Schmiede ausklammerte, mußte die Diskrepanz zwischen Ritualhandlungen und »Lohnarbeit« besonders kraß erscheinen. Außerdem glaubte er so behaupten zu können, die wirtschaftliche Bedeutung der verachteten »Kasten« sei gering, da die südäthiopischen Völker in ihrer Lebenshaltung ganz autark wären (1962: 150; 1964: 156). Es wird der Eindruck suggeriert, die Handwerkergruppen seien ein mehr oder weniger geduldetes, weil rituell nützlich Überbleibsel. Der Gedanke, daß die gesellschaftliche Arbeitsteilung notwendig geworden sein könnte, hat in derartigen Spekulationen keinen Platz.

Die angeblich unbedeutende ökonomische Rolle der Handwerker (ders. 1964: 156) hebt ihre rituellen Funktionen umso deutlicher hervor. Diese konstruierte Dichotomie läßt sich – denn Nützlichkeitsüberlegungen scheiden Haberland zufolge aus – nur über das sakrale Königtum auflösen: »Die einfache Gesellschaftsordnung der Neger, die nur den durch Blutsbande miteinander verbundenen Stamm kennt, sieht außerhalb dieses Mikrokosmos nur Fremde und Feinde. Man kann mit solchen Fremden, vor denen man als den Ureinwohnern und alten Landesherrn ein gewisses Verlegenheitsgefühl empfinden mag, in Handelsbeziehungen treten, man wird sie ausrotten oder assimilieren« (1964: 165). Es wird jedoch nicht zu einem Miteinander kommen. Hierzu bedarf es der im Königtum symbolisierten Ordnung, die jedem Wesen seinen Platz im Kosmos zuweist. Dieses Ordnungsprinzip, das auch die Einteilung der Menschen in Kasten miteinschließt, hat seine Ursprünge in den Hochkulturen des Orients. »In die Gebiete, in denen wir den Ursprung von Königtum und Hochkultur zu suchen haben und aus denen das der Welt des Negers fremde Prinzip der Kastenbildung stammt, müssen wir unseren Blick lenken, wenn wir versuchen wollen, den Ausgangspunkt für die entscheidenden Impulse der afrikanischen Kulturgeschichte zu finden« (ibid.).

Hier wird also zuerst eine afrikanische sozioreligiöse Erscheinung mit einem von außen herangetragenem Begriff benannt – Kaste –, der weder definiert noch analysiert wird, um dann das so bezeichnete Phänomen mit der originären Kastengesellschaft zu vergleichen. Das Ergebnis kann nur sein, daß die »Kasten« von dort herkamen, wo es Kasten gab. Das Ganze wird mit dem Axiom der außerafrikanischen Herkunft des Königtums korreliert, womit die These abgesichert erscheint. Trotz dieses offensichtlichen Zirkelschlusses, der eine weitere Diskussion eigentlich überflüssig macht, ist im Zusammenhang mit Todds Ausführungen über die Handwerker der Dime nochmals auf die Kastenproblematik einzugehen.

21 Ein in gewissem Sinne vergleichbarer Fehler unterlief auch Hallpike (1968: 264). Er folgert, da Ton-, Leder- und Eisenbearbeitung bei den Konso verachtet seien, müsse das ursprüngliche Handwerk die Holzschnitzerei gewesen sein.

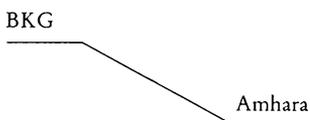
Kommen wir zunächst nochmals auf den Begriff *d'awra* zur Erklärung des Gegensätzlichen in den sozioreligiösen Vorstellungen, die die Handwerker umgeben, zurück. In der Opposition heilig/verboten ist auch das Konzept von Differenzierung und Integration versinnbildlicht. Handwerker können wie erwähnt mit *d'awra* umgehen. Verboten – das ist das vom Normalen Getrennte. Die Überschreitung des Normalen bringt Gefahr und Tod. Die Handwerker überschreiten diese Linie, um den positiven Aspekt der übernatürlichen Kräfte, das Leben bewirkende Heilige, für die Menschen zu aktivieren. Dies erklärt die ständige oder zeitweilige Trennung von den anderen (Differenzierung), die es aber erst ermöglicht, religiöse Handlungen durchzuführen und somit die Beziehungen zu und unter den verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen herzustellen (Integration).

Die Begriffe heilig und verboten beschreiben also keinen starren Gegensatz, sondern eher ein Feld, innerhalb dessen sich die Nutzbarmachung ambivalenter Kräfte durch die Handwerker für die Allgemeinheit ereignet. Man sollte also aufhören, von Ambivalenz zu sprechen, wenn von der sozioreligiösen Stellung der Handwerker – »sozial verachtet«, »rituell notwendig« – die Rede ist. (Ambivalent sind nur die Kräfte, mit denen die Handwerker umgehen, und ihre Handlungen können ambivalente Folgen haben. Vgl. z. B. Eliade 1980: u. a. 30f.) Im sozioreligiösen Bereich begegnen sich zwei Ebenen, die wir als *Differenzierung* (vornehmlich soziale Ebene) und *Integration* (vornehmlich religiöse Ebene) analysieren können. Die beiden Ebenen stehen sich nicht konträr gegenüber, sondern verhalten sich komplementär.

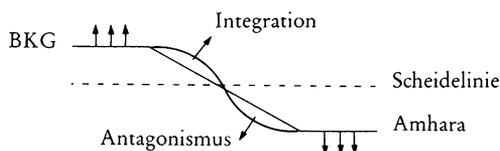
Was das Verhältnis von »König« und »Paria« betrifft, müssen wir nicht die Beziehung zum Orient bemühen. Für die Verbindungen zwischen Handwerkern auf der einen, Lineage-Ältesten, Regenmachern, Priesterhäuptlingen und ggf. Königen auf der anderen Seite bieten die kulturellen Gegebenheiten in den Ethnien selbst Analysemöglichkeiten. Es ist nicht Verachtung, die den einen, und Verehrung, die den anderen entgegengebracht wird. In der spirituellen Sphäre sind es vielmehr die gleichen Verhaltensweisen, die den Verkehr zwischen der bäuerlichen Bevölkerung und den Handwerkern regeln und die im Kontakt mit den genannten Würdenträgern angewandt werden. (Niemand käme auf den Gedanken, letzere als unrein oder verachtet zu bezeichnen.) Lineage-Älteste, Regenmacher, »sakraler König« und Handwerker besitzen offensichtlich die gleiche numinose Qualität, die ihnen eine Sonderstellung innerhalb der Gesellschaft zuweist. Allein dieser Tatsachenbestand erklärt bereits die besondere soziale, kultische und ökonomische Bindung der beiden Gruppen aneinander, ohne daß dies weitere Begründungen zur Erklärung der verschiedenen Nuancen ausschließt.

Zweifellos gibt es in Nordostafrika Gesellschaften, die als hierarchische Systeme mit allen Implikationen beschrieben werden können (wie am Beispiel der Amhara deutlich gemacht wurde). Wir sehen uns jedoch dem Problem gegenüber, daß in der Forschung die Ähnlichkeit der »Kasten«-Struktur für das *gesamte* äthiopische Staatsgebiet *und darüber hinaus* außer Frage steht. Um aufzuzeigen, worauf diese Lehrmeinung beruht, und zur Verdeutlichung meiner gegenteiligen Ansicht möchte ich ein Modell zu Hilfe nehmen. Als gemeinsame Basis kann folgendes

vorausgesetzt werden: Die als Hawdo, Fuga, Watta, Bijir etc. bezeichneten Gruppen sind üblicherweise endogam, berufsspezialisiert, gruppen- wie berufserblich, bilden im bäuerlichen Umfeld eine Minderheit und besitzen spirituelle Fähigkeiten. Unter Beibehaltung dieser Kriterien kann ein kontinuierliches Gefälle der sozio-ökonomischen/sozioreligiösen Bedeutung der fraglichen Gruppen von der Burji-Konso-Gruppe zu den Amhara hin festgestellt werden (im Modell als Gerade darstellbar):



So weit steht meine Auffassung noch in Einklang mit der zahlreicher anderer Forscher. Aber während die äußeren Kriterien (Endogamie etc.) in diesem Kontinuum mehr oder weniger konstant bleiben, ändern sich – und hier erweitere ich das Modell – die inhaltlichen Werte (zur Veranschaulichung: es ist gleichsam, als ob man die Handflächen langsam umdrehte):



Die Scheidelinie (die das Umkehren eines Übergangsfeldes markiert) verläuft dort, wo die soziale Integration in Antagonismus umschlägt, wo also der Handwerker seiner sozialen (kommunalen) Aufgabe entkleidet ist. Damit aufs engste verbunden ist der Verlust der Einbettung der von Handwerkern vollzogenen Kulthandlungen in die Religion und den Mythos. Wenn der schriftkundige Priester zum Sachwalter des Religiösen wird, muß der Handwerker zum Magier degenerieren. Das Geheimnisvolle seines besonderen Könnens bleibt jedoch bestehen und damit auch die speziellen Kräfte, die ihm zugesprochen werden; doch gelten sie von nun an als Zauberkräfte. Aus den mit dem Handwerk verbundenen religiösen Vorstellungen wird »Aberglaube«, die Segensmacht wird zum »bösen Blick«.²²

Die eventuelle Abwertung der Handwerker kann auch auf eine schwach ausgeprägte Sakralsphäre zurückzuführen sein. Für die Kambata macht Braukämper (1983: 180) zurecht die Säkularisierung des Königtums für die geringe Bindung zwischen Herrscher und Handwerker verantwortlich.

Es ist im einzelnen schwer festzulegen, wo die genannte Scheidelinie verläuft. Letztendlich, könnte man sagen, verläuft sie durch die Forscher. Schenkte man nämlich – um nur ein Beispiel zu nennen – Hallpikes Aufzeichnungen (1968) über die Konso-Handwerker Glauben, so wäre in Konso keine Integration, sondern es

22 Zur Umdeutung der mit der Metallbearbeitung assoziierten übernatürlichen Sphäre in späterer Zeit (mit veränderten religiösen Vorstellungen) vgl. Eliade 1980: u. a. 112 ff. Zahlreiche Beispiele finden sich im Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, s. v. »Handwerker« (Bd. 3), »Schmied« (Bd. 9).

wären nur Gegensätze zu finden. Eines kann jedoch mit Sicherheit gesagt werden: geographisch gesehen hat sich die Scheidelinie seit der amharischen Eroberung nach Süden verschoben. Die Soldatenkolonisten aus dem Norden beeinflussten das einheimische Wertsystem ohne Zweifel. Da sie immer wieder ihren Abscheu gegenüber der autochthonen Bevölkerung zum Ausdruck brachten und in besonderem Maß vor den Handwerkern, konnte das nicht folgenlos bleiben. Gegensätze, die zwischen Handwerkern und Bauern bereits in der traditionellen Kultur institutionell vorhanden waren und die unterschwellig durch einen gewissen Neid auf die kleinen Gruppen der Handwerker verstärkt werden mochten – die Handwerker würden weniger hart arbeiten müssen, sie wären schöner und oft reicher als die Bauern –, konnten in dieser Krisensituation, in der das Selbstwertgefühl der unterworfenen Bevölkerung an einem Tiefpunkt angelangt war, leicht zu einem Umschlag in der Haltung gegenüber der Minderheit führen. Man fand jemanden, an den man die Verachtung, der man von Seiten der Amhara ausgesetzt war, weitergeben konnte.²³ Mancherorts stärkten so die Bauern ihr eigenes Selbstbewusstsein auf Kosten der Handwerker. Hierin wird deutlich, wie empfindlich das Gleichgewicht war, das sich in der traditionellen Kultur eingestellt hatte. Es konnte umkippen, da die dominante Kultur die Handwerker nicht anerkannte und ihre Kulthandlungen in ein obskures Licht setzte.²⁴ So machte sich hier ein ähnlicher Effekt bemerkbar, wie wir ihn im Falle der Falaša kennengelernt haben, denen vor allem von den sozial und wirtschaftlich benachteiligten Amhara die »Underdog«-Rolle zugewiesen wurde. Die von den amharischen Eroberern als »dreckige Nigger« (*sanqalla*) bezeichneten Bauern suchten nach einem Ventil für ihre Frustration, und die Minderheit der Handwerker wurde zum geeigneten Objekt. Dennoch: die neue Haltung der Bauern gegenüber den Handwerkern kam überwiegend verbal zum Ausdruck. Bei intensiverem Kontakt kann der Feldforscher die traditionell gültigen Verhaltensregeln nach wie vor erkennen.²⁵

23 Der Niedergang des Lederhandwerks hat sicherlich bewirkt, daß die Verächtlichmachung des Handwerks durch die Amhara auf fruchtbaren Boden fiel. Die Handwerker verloren durch das Verbot der Lederkleidung ihre Reputation, viele mußten aufgeben und etwas anderes machen, d. h. sie wurden zu »armen Leuten«. Wirklich abfällig über Töpfer und Lederarbeiter haben sich außerhalb des Katama-Umfeldes eigentlich auch nur die »Amhara« geäußert. Diese mittelständischen »Amhara« waren aber so etwas wie ein Ferment für die eigenen Hierarchievorstellungen.

24 Mein Freund T., ein »patriotischer« Diraša, aufgrund seiner Ausbildung und Tätigkeit »nordisiert« – so wörtlich –, war über die Bedeutung, die die Handwerker in seiner eigenen traditionellen Kultur immer noch einnahmen, selbst erstaunt. Erst nach vielen gemeinsamen Gesprächen mit Hawdo und Etanta erkannte er, wie sehr fremde Werte seine Kultur »verdorben« hatten. Wie Diraša-Handwerker mir erzählten, setzten sie sich gegen die Diskriminierung zur Wehr (dies geschah etwa in den 20er Jahren): Sie bereiteten ein großes Fest und luden dazu viele Bauern und Katama-Bewohner ein. Es wurde Bier gebraut, Vieh geschlachtet und das Fleisch nach Amhara-Art roh verteilt. Aber die Handwerker gaben ihren Gästen weder Messer noch Trinkgeschirr. Erst als diese gelobten, die Handwerker wie ehemals zu respektieren, erhielten sie Messer und Gefäße (die Handwerker ja herstellen). Interessanterweise war diese Erzählung – im Gegensatz zu anderen – mit amharischen Bezeichnungen gespickt.

25 Nach Häberland (1962: 146) müßten die Amhara jedoch eher einen ausgleichenden Einfluß auf das Bauern-Handwerker-Verhältnis ausgeübt haben, da sie »sich doch unter dem Einfluß des Christentums nicht mit der Schärfe von den Kasten absondern wie die südlichen Äthiopier«. Vgl. dagegen Kap. V 2.

Die festgeschriebene Anschauung vom verachteten Handwerker hat immer wieder Forscher dazu angeregt, Analogien zum indischen Kastensystem zu formulieren. Von jenen, die sich nicht damit begnügten, lediglich Begriffe zu übertragen, ist Todd zu nennen, dessen Arbeiten über die Dime in anderen Zusammenhängen schon Erwähnung fanden. Todd geht in zwei Aufsätzen (1972 a und 1978), in denen er die sozialen Verhältnisse in Dime untersucht, auf die Handwerker ein. In »Caste in Africa« (1977 a) setzt er sich mit Dumonts, Leachs und anderer Autoritäten Definition des Kastensystems auseinander und gelangt zu folgenden Kriterien: »... »caste« has an all-embracing division of labour (...) divinely approved, and protected by pollution concepts and practices« (1977 a: 401). Diese Kurzdefinition, mit der es ihm zufolge gelungen ist, die jeweiligen Defizite bei Dumont und Leach zu beseitigen (erinnern wir uns: Dumont vernachlässigt die ökonomische, Leach die religiöse Komponente), hält er für anwendbar in »cross-cultural«-Vergleichen. Nachdem er sie an einigen Beispielen – Ceylon (unvollständiges Kastensystem, *ibid.*, S. 402); Rwanda (»quasi caste«, *ibid.*, S. 401), Gurage (»overstatement«, *ibid.*, S. 403), Konso (Erklärung der Unreinheit bei Hallpike überzeugt nicht, *ibid.*, S. 404) – getestet hat, wendet er sie auf die Dime an. Hier findet er sieben Kasten in einer hierarchischen Ordnung, abhängig von Vorstellungen über Reinheit – Nichtreinheit – Unreinheit. »The chief and priest castes are pure, commoners are non-pure and ritual servants (Kaisaf), hunters, smiths and tanners are impure (...) The castes are ideologically endogamous ...« (*ibid.*, S. 404).²⁶ Als Erklärung für die Reinheitsnormen der beiden erstgenannten Gruppen erfahren wir: »The two »pure« groups are so because of their privileged access to the gods and spirits which control the life of the entire people. »Purity« is a potential state which is most closely approximated by the office-holder within the group« (*ibid.*, S. 405). Todd führt weiter aus, daß das ranghöchste Mitglied der höchsten Kaste, der »chief« einer Region, sich an gewisse Speisetabus halten muß, selten Leute in ihren Häusern besucht und, »koste es, was es wolle«, den Kontakt mit den unreinen Kasten vermeidet. In der zweitreinsten Kaste ist es *der* Bakob oder Priester, der sich besonders an das Reinheitsideal hält. Die klarste Barriere zur Aufrechterhaltung seiner Reinheit besteht in dem Verbot, mit Unreinen die Ehe einzugehen (weitere Begründungen werden nicht gegeben). Die Unterschiede zwischen den priesterlichen Häuptlingen – die übrigens innerhalb bestimmter Lineages *gewählt* wurden (Haberland 1959 a: 240ff.) – und den »Priestern« sind mir nicht klar geworden. Wahrscheinlich handelt es sich um Lineage-Älteste oder ähnliche gewählte priesterliche Würdenträger, wie wir sie von Konso her kennen.

Die Kaste der »commoners« ist rituell neutral, d. h. weder rein noch unrein und ohne enge Bindung zu Gott oder den Geistern. In absteigender Ordnung (hinsichtlich ihrer Stellung in der Gesamthierarchie) folgen die unreinen Kasten. Von den unreinen steht die Jägerkaste noch am höchsten. Ihre Mitglieder leben von der Jagd und vom Diebstahl (!). Für Todd stellen sie eine gewisse Anomalie im System dar, denn obwohl sie das Unreinste, nämlich Wildschweine, essen, gestattet man ihnen

26 Es ist fast eine Sensation: Dumonts klassisches indisches Kastenmodell inmitten von Jensens Altvölkern!

die »Hypergamie« (Todd erklärt dies aus der Furcht der übrigen Dime vor den Jägern, die einen ansehnlichen Bestand an Gewehren und Munition besitzen). Der mythischen Überlieferung von Uta (Zentral-Dime) zufolge wanderten die Jäger zusammen mit den Häuptlingen ein und wurden später zu »Wächtern des Landes« (1978: 151). Als nächste kommen die *kaisaf*, die Häuptlingsdiener. Sie leben von ihrer Landwirtschaft, fungieren aber als Kulthelfer und stellten früher auch die Leibwache des Häuptlings. Nach Haberland (1959 a: 242) bildeten sie eine lebende Mauer um ihn, wenn er sein Gehöft verließ (vgl. die *manḡo* in Kafa u. a.). Ihre Unreinheit zeige sich daran, daß sie des Häuptlings persönliches Trinkgefäß nicht berühren dürfen (die Frage sei erlaubt: wer überhaupt?). Die zahlenmäßig größte Kaste bildeten die Schmiede. Sie durften kein Land besitzen; »they were therefore unable to farm, relying on their craft and on the generosity of chiefly patrons« (1978: 152). Ihre Unreinheit drückt sich darin aus, daß sie weder über bebauten Land gehen, noch Getreidespeicher berühren durften: kein »höherer Dime« würde im Hause eines Schmieds essen oder trinken oder das persönliche Eigentum eines Schmieds berühren (und umgekehrt). Denn dies hätte *gome* (»spiritually-caused misfortune«) zur Folge. Wahrscheinlich hat Todd *gome* auch als »unrein« interpretiert. Jedenfalls bietet diese Stelle den einzigen Hinweis darauf, warum er bezüglich der Schmiede überhaupt von Unreinheit spricht (von Dingen, die »schmutzig«-dirty sind, einmal abgesehen) (s. u.).

Die unreinste Kaste sind die Lederhandwerker, die nicht einmal das Haus eines Schmiedes betreten durften. Sie verkörpern das antisoziale Wesen schlechthin. Nicht nur des »bösen Blicks« sind sie verdächtig, sie plünderten auch Gräber, um die Leichen zu verzehren. Beide Aufsätze von Todd gipfeln schließlich in der Behauptung, die Unreinen seien Parasiten des Landes und der Gesellschaft, für deren Erneuerung sie nichts beitragen. Auch Gott nähme ihre unreinen Gaben nicht an. Die Jäger streifen durch das Tiefland und töten wilde, d. h. unreine Tiere, während der Häuptling oben auf den Berggipfeln das domestizierte Rind opfert. Die Bauern versorgen die Gesellschaft mit Feldfrüchten, die Schmiede dagegen erbetteln sich ihre Nahrung, und ihre Frauen – die Töpferinnen – wühlen in der Erde. Der Schmied führt unterhalb der Dörfer private Opfer durch, um des persönlichen Erfolgs willen. Für einen Lederhandwerker ist der beste Ochse ein toter Ochse, gleichgültig, ob er krepirt ist oder als Opfergeschenk an Gott gedacht war – ein utilitaristisches Objekt (1977 a: 408; 1978: 154). Bei dieser Schilderung fragt man sich unwillkürlich, wozu die »niederen Kasten« eigentlich gut waren.

Wer die Dime dergestalt beschreibt, muß zwangsläufig zu dem Schluß gelangen, sie hätten ein Kastensystem ausgebildet, das »indischer« ist als so manche indischen Gesellschaften. Er kann dann auch für sich verbuchen, nicht nur Südäthiopien, sondern auch Indien dem interkulturellen Vergleich zugänglich gemacht zu haben, den Dumont (mit seiner eindeutigen Beschränkung des Kastensystems auf Indien) verbaut hatte. Daß dies vor ihm – Todd – noch niemand erkannt hatte, läge an der unzureichenden Feldarbeit, die in Südäthiopien geleistet worden sei (1977 a: 410f.)

Bei aller Kritik kann man davon ausgehen, daß David Todd, der zusammen mit Judith A. Todd seine Feldforschung durchführte, die ethnographischen Daten dem

wissenschaftlichen Standard entsprechend zusammentrug.²⁷ Die Kritik an Todd muß sich daher auf seine Interpretation der Daten beziehen. Zu verstehen ist Todds Perspektive in gewissem Sinne, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Kultur der Dime, wie er sie Anfang der siebziger Jahre angetroffen hat, einen ungeheuren Umbruch erlitten hatte. Todd hat dies durchaus erkannt und beschreibt selbst, daß aufgrund dessen z. B. im religiösen Bereich ein Vakuum entstanden war, das (nach 1940) durch den von außen hereingetragenen »Schamanismus« gefüllt wurde (1977b: 190, 194 ff.). Dessen ungeachtet stellt er die Dime-Kultur als eine *traditionelle* Kultur dar, wenn sich auch so manches durch amharischen Einfluß abgeschliffen habe. So würden z. B. die Endogamieregeln nicht mehr so streng wie früher gehandhabt u. ä. m. (1977a: 405).

Um das Ausmaß der in Dime stattgefundenen Zerstörungen zu ermessen, sind einige kurze Anmerkungen notwendig. Ende des letzten Jahrhunderts ergaben sich die Dime den vorrückenden Truppen Menileks auf Gedeih und Verderben, nachdem ihnen widrigenfalls die völlige Vernichtung angedroht worden war. Die Eroberer befanden sie nicht einmal für wert, ihnen als Gabbar zu dienen; von den Soldaten Menileks wurden die Dime nach Gutdünken als Sklaven verkauft, um schneller als durch Landwirtschaft reich zu werden (Haberland 1959a, 236 f.; Todd 1977b: 189 f. und 1979: 215 ff.). Haberland schätzt, daß 1951 nur noch ein Zwanzigstel der ursprünglichen Bevölkerungszahl vorhanden war. Der intensivierte Feldbau kam durch die Entvölkerung völlig zum Erliegen. Nur noch die Terrassenanlagen, die von den heutigen Dime als wertlos angesehen werden, zeugen von der einstigen Blüte. Von Bewässerungssystemen hat man keine Vorstellung mehr.²⁸ Haberland sah ausgedehnte Terrassenetagen, die mit dichtem Wald überwachsen waren (ibid., S. 234 ff.). Für die jüngste Zeit beschreibt Todd demgemäß die Anbaumethode der Dime als »slash and burn agriculture on extensive terraced mountainsides« (1978: 151; siehe auch 1977a: 404; 1977b: 189). Auch in die innere politische Ordnung griffen die Amhara ein (was sie andernorts selten taten). Anstelle der für sie unübersichtlichen Struktur (Wahlhäuptlingstum etc.) führten sie »die in den Ometo-Ländern übliche Ordnung von Häuptlingen ein, . . . die für Verwaltungszwecke günstiger war« (Haberland 1959a: 237). An die alte Ordnung konnte sich 1951 außer in Gancire niemand mehr erinnern (ibid.).

27 Es hat allerdings den Anschein, daß die Religion ursprünglich nicht zu Todds zentralen Themenstellungen gehört hat. Immerhin befremdet es, in Südäthiopien von *gods* (Plural!) und *spirits* zu hören, deren Häuptlinge und eine Priesterkaste auf den Bergen (!) opfern. Eine gewisse Nachlässigkeit in der Schilderung dieses Themenkreises ist nicht auszuschließen, denn in den im gleichen Jahr (1977b) erschienenen Ausführungen zu »Herbalists, Diviners and Shamans in Dimam« beweist er seinen Kenntnisreichtum. Haberland (1959a: 257) – der allerdings nur einen Monat in Dime war (1951) –, weiß nichts von Bergopfern zu berichten, wohl aber von heiligen Stätten mit Steinsetzung in Waldstücken, die als *kaši* (ritueller Begriff für »verboten«) bezeichnet werden (vgl. *moere d'awra*). Zur Hochgebirgsregion (in der die höchsten Berge von Dime liegen) schreibt er: »Es ist eine verrufene Gegend, in die niemand gern den Fuß setzt« (ibid., S. 230).

28 Haberland (1959a: 232) schreibt zwar, Düngung und künstliche Bewässerung seien unbekannt, und glaubt, die großen Misthaufen, die er gesehen hat, verkämen ungenutzt. Aber dann wären sie wohl ins Unermeßliche gewachsen. Vannutelli und Citerni (1899: 304) berichten jedenfalls noch von Bewässerungskanälen.

Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die Aussage eines früheren Häuptlings aus Uta: »The smiths are low because the ancestors thought that they were. God (Iyaf) did it. (...) It is not because they dig the ground or hammer iron. They eat what we don't eat: things we think are rubbish and throw away. Their wives cut umbilical cords, which is dirty, so we think they are dirty. We throw away bad meat and they pick it up and eat it« (Todd 1978: 153). Das ist exakt die stereotype Antwort, die ich von Katama-Bewohnern und nordäthiopischen Kolonisten auf Fragen über Handwerker ständig zu hören bekam. Auch der Hinweis auf die Ahnen gibt dem nicht mehr Gewicht. Im einzelnen allerdings können Todds Argumente nicht widerlegt werden. Dazu bedürfte es einer spezifischen Untersuchung, die den Veränderungen, denen die Dime-Gesellschaft seit der amharischen Eroberung des Südens ausgesetzt war, Rechnung trägt. Dessen ungeachtet ist Todds Darstellung in der Summierung von Vorurteilen und Klischeevorstellungen, die ohne kritische Analyse argumentativ benutzt werden, der beste Beleg für die Anfechtbarkeit seiner These. Was die Vorstellungen hinsichtlich der Handwerker angeht, sind sich die südäthiopischen Ethnien untereinander so ähnlich – und Beziehungen zu den Niloten und östlichen Bantu offenkundig –, daß sie sich von den nordäthiopischen Kulturen eindeutig absetzen lassen.

Dennoch sei auf einzelne Punkte hingewiesen. In Kap. IV 3.1 wurde bereits dargelegt, daß sich die Dime-Handwerker einschließlich ihrer rituellen Belange den übrigen südäthiopischen Ethnien ohne Schwierigkeiten eingliedern lassen. Dieselben Schmiede, die nach Todd die Getreidespeicher nicht berühren dürfen, bringen eiserne Amulette daran an. Der Schmied spielt eine wichtige Rolle beim Begräbnis des Häuptlings, der Jäger bei dessen Einsetzung. Die Kaisaf sind seine Ritualhelfer und persönlichen Diener, die bei seinen öffentlichen Auftritten eine lebende Mauer um ihn bilden. Wie soll da der Häuptling »at all costs« den Umgang mit den Unreinen vermeiden? In seinem Aufsatz von 1977 (a), wo es um Kastenhierarchie und Unreinheit geht, vermeidet er es, die religiösen Funktionen der »unreinen Kasten« zu erwähnen, auf die er 1978 in anderem Zusammenhang gelegentlich hinweist. Aufgrund dieser Auslassung war es ihm möglich, das Dime-System neben das indische Kastensystem zu stellen, ja die Auslassung war geradezu notwendig, da sich in seiner Interpretation die rituellen Aufgaben der niederen Kasten schlecht ausnahmen. Völlig unverständlich ist mir sein Gebrauch des Wortes »Parasiten« (er geht hiermit weit über das indische Kastensystem hinaus, das keine nutzlosen Geschöpfe kennt), da er doch selbst sehr deutlich auf die innergesellschaftliche Arbeitsteilung Bezug nimmt (1978 passim). Sieht er letztendlich in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung nur ein Vehikel der Hierarchisierung? Es fällt – was die hierarchische Ordnung betrifft – auch schwer, in den ersten drei Kasten eine Abstufung zu erkennen; im wesentlichen geht es hier um Personen (Häuptling, Priester) und nicht um Kasten, obwohl Todd recht zu geben ist, wenn er darauf verweist, daß jeweils mehrere potentielle Anwärter auf ein »Amt« existieren. Trotzdem unterscheidet sich dies alles nicht grundsätzlich von den uns bekannten Klanen in Südäthiopien und den soziorituellen Verhaltensmustern von Lineageältesten. Was Todd beschreibt, ist also ein Klan- (oder Lineage-)system mit Endogamieregeln und gewissen Speisetabus und kein Kastensystem. Innerhalb des

Klansystems mag es eine bestimmte Rangordnung geben. Hieraus eine Kastenordnung zu machen, ist zumindest »überinterpretiert«. Genau dies warf er Shack vor, indem er feststellt, daß das von diesem beschriebene System der Gurage mit einem Kastensystem nichts zu tun habe, da sich dort – wie beim ebenfalls angeführten Beispiel der Konso – nur zwei Gruppen (Gurage/Fuga) gegenüberstünden. Das war aber auch in Dime der Fall. Es kann nun durchaus sein, daß sich im Zuge der kulturellen Umwälzungen gewisse Personen durch Anlehnung an die Amhara Einfluß verschafften – Kollaboration mit den Eroberern war oft eine Überlebensstrategie. In gewissem Sinn kam es in Dime zu einer Widerspiegelung der amharischen Verhältnisse (mit ihrem ausgeprägten Oben und Unten). Nimmt man die aus Nordäthiopien bekannte Diskriminierung der Handwerker hinzu, muß sich dem Forscher eine Analogie zum indischen Kastensystem nicht förmlich aufdrängen?

Fassen wir anhand von Todds Angaben, denen von Haberland und dem Vergleichsmaterial drei wesentliche Punkte zusammen:

1) »all-embracing division of labour«: In den oberen drei Dime-Kasten sind alle Mitglieder Bauern: Eine Arbeitsteilung läßt sich nur hinsichtlich einiger Personen (Häuptling, Priester) feststellen. Es gibt keine Verwaltungsschicht oder eine Kongregation von Priestern, geschweige denn eine Beamtenkaste (mit dem Häuptling als oberstem Beamten) oder Priesterkaste.

2) Rangordnung: Ein eindeutiges Oben und Unten ist nicht zu erkennen. Was unterscheidet den Bauer einer Häuptlingsseitenlinie vom »commoner«? Die »Jäger« sind Bauern, die keine Jäger (mehr?) sind. Sie üben wichtige Funktionen bei der Einsetzung des Häuptlings aus.

3) Reinheit und Unreinheit: Traditionelle Bereiche, wo von einer Verunreinigung durch Niederkastige die Rede sein könnte, sind nicht auszumachen. Es gibt keine Kastentrennung »divinely approved and protected by pollution concepts and practices«. (Die Speisetabus etc. weichen nicht von bekanntem ab.) Gerade der »reine« Häuptling hat den engsten Kontakt mit den »Unreinen«. Der Vorwurf, Unreines – wie verdorbenes Fleisch oder gar Leichen – zu essen, ist als ein in jüngster Zeit von Nordäthiopiern übernommener Topos zu betrachten.

Todd hat außerdem folgendes nicht berücksichtigt: in Dime blieben gewisse Sozialsysteme als *Benennungssysteme* erhalten (Klan, Kaisaf, Bakob, Schmiedegruppe etc.) und stellen diesbezüglich die Verbindungsglieder zur traditionellen Kultur dar, aber – und dies ist entscheidend – das *Beziehungssystem* hat sich geändert und damit die gesellschaftlichen Werte (Schmied hat die gleichen Insignien wie der Häuptling/Schmied bekommt faules Fleisch hingeworfen). Was Todd vorgefunden hat, ist das Ergebnis einer gesellschaftlichen Krisenakkulturation. Statt die Prämissen und Wirkungsmechanismen hierfür zu analysieren, präsentiert er durch Vermengung von Benennungs- und Beziehungssystem eine Kultur, die weder die heutige noch die traditionelle ist.

Es sind in diesem Zusammenhang noch zwei Arbeiten von Haberland (1981 und 1983) über die Dizi (westlich der Dime) anzuführen, deren Kastensystem in fünf hierarchisch aufgebaute Kasten organisiert sei. Haberland hält dieses System jedoch – anders als Todd im Falle der Dime – für eine, am »äthiopischen Standard« gemessen, hypertrophe Erscheinung (1981: 124; 1983: 241). Die fünf Kasten –

Adel, Freie, Hörige, *geymi* und Jäger – unterschieden sich u. a. auch durch eine besondere »Sprache«.²⁹ Letzteres steht im Gegensatz zu seinem Aufsatz von 1962, wo er die besonderen Sprachen der Handwerker und Jäger ins Reich der Fabel verwies (s. o. S. 379). Leider gibt er in den Dizi-Aufsätzen keine weiteren (neueren?) Informationen dazu. Haberland fand in Dizi zahlreiches »«gemeinäthiopisches« Kulturgut, insbesondere solches »hochäthiopischer Herkunft« (1981: 143 ff.; 1983: 242, 255 ff.). Zu den nordäthiopischen Einflüssen rechnet er auch die spezifische Ausprägung des Kastensystems, die im südäthiopischen Umfeld etwas fremd anmutete (1983: 255). Zur Bestätigung für die Nord-Süd-Verbindung könnte eine von ihm entdeckte, in amharischer Sprache verfaßte Chronik reichen, derzufolge die Adi-Kyaz-Häuptlinge von Dizi für sich einen Amhara-Tigre-Ursprung in Anspruch nehmen (1983: 242 ff.). Haberland beurteilt die Chronik durchaus kritisch, schließt aber aufgrund des allgemeinen Kulturbildes einen gewissen Wahrheitsgehalt nicht aus und sieht in der Kultur der Dizi eine bemerkenswerte Evidenz für nordäthiopischen Einfluß im 16. Jahrhundert (oder noch früher) (ibid., S. 256 f.). Ich möchte hinzufügen: man braucht die etwa um 1956 verfaßte Chronik nicht als ein Dokument aufzufassen, das historische Fakten liefert; eher handelt es sich um den Versuch, die Achtung der Amhara zu gewinnen, in den die Bereitschaft zur Anpassung an die Eroberer und ihre als dominierend anerkannte Kultur deutlich wird.³⁰ Wir hätten damit ein weiteres Beispiel zur Hand, wie die traditionell vorhandene soziale Differenzierung (mit ihren Ausgleichsmechanismen) unter nordäthiopischer Einflußnahme zu gesellschaftlichen Gegensätzen führen konnte.

29 Die Kasten »waren durch eine Vielzahl von Vorrechten, Verpflichtungen, Tabus und besonderen ›Sprachen‹ gegeneinander abgehoben« (1981: 124). Zu den *geymi* erläutert Haberland (1983: 241, Anm. 11), sie seien »closely associated with the nobility, with manifold functions as craftsmen and in the sacral sphere«.

30 Im Kommentar zur Chronik vermerkt Haberland (1983: 243): »Possibly something prompted the Adi kyaz family to establish in writing its North Ethiopian origins (which were until 1974 a bonus with regard to the Amhara administration) and its mythical claims to rule the areas south of Adi (even the Toposa are mentioned in this context!).« Wie bei den Dime hat sich also bei den Dizi, die ein ähnliches Schicksal erlitten, die Häuptlingsschicht an die Amhara angepaßt! Was die Tradition einer nördlichen Herkunft betrifft, vergleiche auch bei den Šeka die Verbindung, die zwischen dem Ado-Klan und der Tigrai-Stadt Adowa hergestellt wurde; Lange 1982: 153. Des weiteren kann hier das Beispiel des Dizi-Häuptlings (»Madji-Kurj«) angeführt werden, der mit seltenem Geschick und einer Mischung aus Mut und Diplomatie sein Land gegen die Amhara verteidigt hatte; später wurde er – so Athill – von diesen unter Schnaps gesetzt und moralisch zerbrochen. Fortan war er nur noch ein Handlanger der Amhara und half ihnen bei der Versklavung der eigenen Landsleute (Athill 1920: 358). Ich möchte auch ein Schreiben der Kenya-Burji an Haile Selassie erwähnen, in dem sie den Kaiser während des Übergangs Kenyas zur Unabhängigkeit – als sie Repressalien befürchten mußten – um Unterstützung baten. Um ihrer Bitte Nachdruck zu verleihen, gaben sie sich als »ursprüngliche Amhara« aus, eine etymologische Beziehung über Amarro herstellend. Ich konnte die Kopie des Briefes in Marsabit einsehen. Heute schämen sie sich etwas deswegen, besonders weil die Kenya-Burji einst vor der amharischen Unterdrückung durch Abwanderung auswichen.

3. Der kleinste gemeinsame Nenner geht gegen Null

Den Beginn einer intensiveren Auseinandersetzung mit dem Kastenbegriff und den Handwerkergruppen in der Afrikanistik markieren zwei Arbeiten von S. F. Nadel (1942 und 1954). In *Caste and Government in Primitive Society* (1954) unternimmt er den Versuch, über den Vergleich dreier afrikanischer Gesellschaften (Nupe, Beni Amer, Tira-Nuba) mit dem indischen Kastensystem auf einer gemeinsamen Definitionsbasis eine Erklärung für die Entstehung von Kasten zu finden. Unter »Kaste« versteht er »the segmentation of a society in rigid fashion, the various segments being based on descent and permitting no mobility or intermarriage« (ibid., S. 15–16); ferner eine Differenzierung nach Berufen, die einhergeht mit sozialer Ungleichheit, die nicht nur de facto sondern auch de jure besteht. Die oberen Kasten sind im Besitz von Privilegien und größerer Würde, die unteren Kasten sind unterprivilegiert, verachtet und mit dem Stigma ihres Status behaftet. Diese Kriterien gelten für Afrika und Indien gleichermaßen; in Indien kommt jedoch noch die Sanktionierung der Kastenschranken durch die religiösen Normen von Reinheit und Unreinheit hinzu (ibid., S. 16). Nadels Definition erweist sich durch diese Hervorhebung der unterschiedlichen religiösen Bewertung der Abgrenzung in Indien und Afrika als recht brauchbar; umso verwunderlicher ist es daher, daß spätere Autoren gerade diese Differenzierung übergehen oder sogar aufheben wollen. Als Beispiele zieht er die Tira und die Beni Amer heran. Die Tira setzen sich aus einer Reihe von Klänen zusammen, denen jeweils verschiedene rituelle Aufgaben und Rechte zukommen. Diese schließen spezifische übernatürliche Kräfte ein, die andere Klane nicht besitzen (z. B. die Macht über den Regen, die Beherrschung der Tierwelt, die Fähigkeit zu heilen etc.). Die Klane sind damit voneinander abhängig, da sie nur in ihrer Gesamtheit das Überleben des Volkes garantieren. Zwei der Klane werden aufgrund ihrer besonderen Macht (über die Stürme bzw. den Regen) gesellschaftlich gemieden und von allen gefürchtet. So zeigen die Tira-Klänle zwar einige der Charakteristika von Kasten (Gruppenzugehörigkeit aufgrund von Abstammung, Differenzierung von Rechten und Pflichten, notwendige Interdependenz »mystischer« Prägung), doch reichen diese nicht hin, um sie als Kasten im eigentlichen Sinn bezeichnen zu können. Neben der Exogamie ist es gerade die Aufgabenteilung im religiösen Bereich – und nicht nach Berufen –, die für die Tira-Klänle kennzeichnend ist, und auch die beiden besonders gemiedenen Klänle werden nicht deswegen gemieden, weil sie »unrein« wären, sondern weil ihre Kräfte bedrohlich sind und man sie deswegen fürchtet (ebd., S. 18–21). Die Tira sind Nadel zufolge kein Beispiel für eine Kastengesellschaft im Embryonalzustand, aber: »I would hold that from roots such as these a caste structure *could* (meine Hervorhebung, H. A.) have sprung« (ibid., S. 21).

Das Beni-Amer-System ist dagegen rein säkular ausgerichtet. Die Abgrenzung der herrschenden Schicht von den Beherrschten geschieht aus Gründen der »Reinheit des Blutes«, nicht auf einer religiösen Definition von Reinheit und Unreinheit (ibid., S. 15, 16).

Nadel erklärt ausdrücklich, daß er keinen unmittelbaren Vergleich zwischen afrikanischen Gesellschaften und dem indischen Kastensystem anstrebt; dieser sei aufgrund der Komplexität und des »reichen historischen Hintergrunds« der indischen Verhältnisse gar nicht möglich. Worauf es ihm ankommt, ist »extracting the basic principles underlying caste stratification and to discover the conditions at processes (social as well as psychological) which appear necessary for its emergence« (ibid., S. 17). Er vergleicht Gesellschaftstypen in der Absicht, zeigen zu können, daß ein Typus – das Kastensystem – in sehr verschiedenen Kulturen auftreten kann.

Was die Entstehung von Kasten angeht, nimmt er zwei Möglichkeiten an: 1) aufgrund von Überschichtung (wie im Falle der Beni Amer) und 2) durch interne Differenzierung (ibid., S. 21). Letztere sieht er als Ausgangsbasis für die Entstehung eines vollentwickelten Kastensystems wie des indischen an. Dafür müßten folgende Bedingungen gegeben sein: 1) eine dauerhafte und strikte Differenzierung der sozialen Aufgaben, die zur gegenseitigen Abhängigkeit der einzelnen Segmente einer Gesellschaft und damit zu einer rigoros festgelegten gesellschaftlichen Arbeitsteilung führt; 2) die Sanktionierung dieser Arbeitsteilung durch religiöse Normen, die nicht in Zweifel gezogen werden; ihr Ursprung könnte in der mystischen Qualität bestimmter sozialer Aufgaben (Regenmachen, Schmiedehandwerk) liegen; 3) müssen diese Beschäftigungen, so wichtig sie gesellschaftlich auch sind, zusätzlich von einer Aura der Furcht und des Geheimnisvollen umgeben sein bzw. der Vorstellung, daß diese Tätigkeiten und Kräfte auf spiritueller Ebene verunreinigend und degradierend wirken.

Gerade was diesen dritten Punkt betrifft, gingen Afrika und Indien verschiedene Wege: In Indien steht die spirituelle Reinheit und Vollkommenheit im Vordergrund, die afrikanischen Konzepte sind pragmatischer und materialistischer. In beiden Fällen sind die gesellschaftlichen Konsequenzen jedoch die gleichen: Bestimmte Teile der Bevölkerung werden gemieden, trotzdem – ja weil – sie wesentliche Aufgaben zu erfüllen haben (ibid., S. 22).

Nadel hat in seinem Aufsatz vieles angerissen, was einer weiteren Ausführung wert gewesen wäre. Statt seine Anregungen aufzugreifen, fanden Ethnologen und Sozialanthropologen die Definitionen von Lowie (1948, 1950), Leach (1960) und später von Dumont (1976) ansprechender, die der beiden letzteren sogar, obwohl sie das Kastensystem auf den großindischen Kulturraum beschränkt sehen wollten. Die von afrikanistischer Seite gebotenen Definitionen zeichnen sich vor allem durch die Reduzierung auf möglichst wenige Kriterien aus, um eine größtmögliche Verallgemeinerung zu schaffen – ohne daß damit ein allgemeiner Konsens gefunden worden wäre. Mißverständnisse in den wissenschaftlichen Diskussionen waren deshalb unvermeidlich. Zur Konfusion trug auch die Tatsache bei, daß es im Grunde genommen zwei unterschiedliche Modelle gesellschaftlicher Strukturierung sind, die Forscher dazu bewogen haben, den Kastenbegriff auf Afrika anzuwenden: 1) eine hierarchische Schichtung (vor allem im sakralen Königtum, mit speziellen Handwerkern, Musikern etc.) und 2) »Kasten«, »Gilden«, »Parias« u. ä. m., d. h. das Vorhandensein komplexer minoritärer Berufsgruppen in Gesellschaften ganz verschiedener Prägung, in denen jeweils nur *eine* solche abgesetzte

Gruppe existierte. Im Vergleich mit Niloten und Nordostbantu sahen wir, daß die Grenzen zwischen Modell 1 und 2 fließend sind, was aber nicht dazu berechtigt, »Kaste« wie im *Ethnographic Atlas* (in »Ethnology«, 2, 1963, S. 114) unterschiedslos als eine Kategorie zu behandeln.

Rwanda ist als markantes Beispiel für soziale Stratifikation, Rassentrennung und Arbeitsteilung bekannt (s. o.). Wie die meisten Forscher faßt auch Maquet (u. a. 1961 und 1970) diese Gesellschaftsstruktur als Kastensystem auf. Er stützt sich dabei auf die Definition von Lowie (1948: 273; s. a. 1950: 10), demzufolge Kaste eine erbliche endogame Klasse in einer Abfolge von Gruppen ist, die einer Rangordnung unterliegen. Maquet (1961: 135) präzisiert dies weitergehend dahin, daß diese Gruppen erbliche Berufe ausüben. In seiner Arbeit von 1970 (S. 97 ff.) bezieht er noch »Rolle« (Rechte und Pflichten eines Akteurs gegenüber anderen Akteuren), Rang, Status und soziales Stratum in die Betrachtung mit ein und hebt Kaste als »geschlossenes Stratum« von der Klasse als »offenem Stratum« ab (ibid., S. 109 f.).³¹ Die Kasten sieht er als ein Ergebnis der Tutsi-Invasion und erkennt in der scharfen Rassentrennung eine völlige Übereinstimmung mit der Kastenideologie. Das Ergebnis der Rassentrennung ist die Existenz von drei verschiedenen Subkulturen innerhalb der Rwanda-Kultur (1970: 114). Subkulturen sind auch bei Berreman – wie wir sahen – ein wichtiges Kriterium. Die Stärke von Maquets Analyse liegt zweifellos darin, daß er ideologische Faktoren, die Ökonomie und die Mechanismen politischer Machtausübung (über Abhängigkeitsverhältnisse) zueinander in Beziehung setzt. Maquet fordert dazu auf, »Kaste« im weitesten Sinne zu verstehen. Eine dementsprechende Definition kann zwar nicht die ganze Bandbreite des Phänomens erfassen, sie kann aber »act (...) as a guide mark, (that) permits us to locate it in the continuous fabric of collective life«. (1970: 94) »Kaste« sollte daher als eine *analytische Kategorie* eingeführt werden, unter der soziale Erscheinungen zu verstehen seien, die zwar in verschiedenen Gesellschaften und zu verschiedenen Zeiten auftreten, jedoch eine signifikante Gleichheit zeigen (1970: 94).

Die wohl am häufigsten herangezogene Definition ist die von Leach (1979: 1 ff.; zuerst 1960; seither mehrfach aufgelegt). Ihrzufolge sind die Mitglieder der verschiedenen Kasten in einem Netzwerk ökonomischer, politischer und ritueller Verhältnisse miteinander verknüpft. Das Schwergewicht liegt auf der Arbeitsteiligkeit im Durkheimschen Sinne. Kasten bilden – so Leach – ein organisches System, in dem jede Kaste ihre arbeitsteilige Funktion erfüllt. Anders als die Oberschicht in einer Klassengesellschaft müssen die höheren Kasten um die Dienste der niederen Kasten konkurrieren (ibid., S. 5 f.). Eine solche Konkurrenz um die Dienste der Handwerker sah Shack bei den Gurage gegeben, weshalb er es für sinnvoll hielt, die Fuga als »low caste« innerhalb einer Kastengesellschaft (!) zu definieren (1964: 52). Endogamieregeln und Arbeitsteiligkeit sind die durchgängigsten Kriterien. Nach Lewis (1962) ist außerdem jeder, der anderen Hauptbeschäftigungen als Viehhaltung oder Feldebau nachgeht, ein »Paria«. Alle diese Pariakasten würden ähnlich

31 Maquet (1970: 98 ff.) definiert Rolle, Rang, Status, Statusmacht und Stratum, versucht aber keine neue Kastendefinition.

behandelt (ibid., S. 509), und gleichgültig welche ökonomische Basis bzw. politische Ordnung eine Gesellschaft (in Nordostafrika) habe, man finde immer wieder die politische, soziale und rituelle Separation der Spezialisten (ibid., S. 511).

Auf die Forscher, die in Anlehnung an Dumont rituelle Unreinheit als wesentliches Kastenkriterium ansehen, braucht nicht im einzelnen eingegangen zu werden (Todds Dime-Untersuchung bot dafür ein anschauliches Beispiel).³²

Weit mehr noch als die Gesellschaften des östlichen Afrika gaben die im allgemeinen stärker differenzierten westafrikanischen mit ihren spezialisierten Berufen den Wissenschaftlern Material an die Hand, das zum Vergleich mit dem Kastensystem veranlaßte. Von den in Frage kommenden Autoren seien Vaughan und Richter herausgegriffen; Vaughan insbesondere deshalb, weil er die Definition des *Ethnographic Atlas* zu vergleichenden Untersuchungen übernahm und sie durch Kürzungen noch mehr verallgemeinerte: »Our operational definition of caste, following anthropological usage, is a hereditary endogamous group who are socially differentiated by prescribed behavior« (1970: 62; Hervorhebung von Vaughan). Zugegebenermaßen ist das besondere Rollenverhalten ein wesentliches Merkmal (worauf auch Maquet 1970 verwiesen hat), aber was bleibt bei einer derartigen Definition von Kaste noch übrig? Eine Klassifizierung wie diese trifft auf so viele Gesellschaften zu (z. B. jene mit einem differenzierten Lineagesystem), daß sie kaum noch sinnvoll anwendbar ist. An anderer Stelle seiner Arbeit (1970: 80) erwähnt er, daß die Kastenmitglieder wegen ihres Berufs und aus ideologischen Gründen von der übrigen Gesellschaft abgesetzt seien, doch ist dies ein an spezifischem Material gewonnener Zusatz zu seiner Allgemeindefinition.

Dolores Richters Artikel über die Senufo-Handwerker (1980) ist von den ausführlicheren Darstellungen der einzige, der zu ähnlichen Ergebnissen kommt wie ich in meiner Analyse. Zunächst stellt die Autorin die Merkmale zusammen, die üblicherweise zur Bestimmung westafrikanischer Kastensysteme angeführt werden: hierarchische Ränge einschließlich der verachteten »low castes«; berufliche Spezialisierung; rituelle Komplementarität; Endogamie; erbliche Mitgliedschaft; residentielle Isolation und politische Überlegenheit der Bauern den Handwerkern gegenüber. Im Laufe der Untersuchung können alle Merkmale mehr oder weniger modifiziert und falsifiziert werden. So stellt Richter z. B. fest: Was immer die Bauern auch über die Handwerker denken und sagen mögen, sobald sie ihnen von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen, verhalten sich die Bauern respektvoll und manchmal sogar unterwürfig (ibid., S. 41). Im Hinblick auf die Dime ist ein Hinweis auf die angebliche Nekrophagie der Senufo-Handwerker bemerkenswert. Nach Richter bezeugt dies übernatürliche Kräfte, die man auch bei anderen mächtigen Personen vermutet, wie z. B. Feinden, Fremden, Wohlhabenden und politisch Einflußreichen (ibid.). Allerdings haftet diesen wohl auch der negative Charakter von Zauberei an. Mit Bezug auf die übrigen Kriterien sei hervorgehoben, daß 1) die Endogamie nicht mit der Strenge beachtet wird, wie dies die Literatur über die Senufo glauben macht; daß 2) der Ausschluß der Schmiede vom

32 Es sei aber an die ähnliche Auffassung von J. Bureau (1975 passim) bezüglich Handwerkern bei Ethnien des Gamu-Hochlands erinnert.

öffentlichen Leben nicht strikt durchgeführt sein kann, trägt doch ein Dorf z. B. den Namen eines Schmiedes, der dort früher als Dorfcchef fungierte (ibid., S. 49); und daß 3) den Berichten über die Unreinheit der Handwerker mit Vorsicht zu begegnen ist. Jedenfalls ist Richter der Auffassung, die Barrieren zwischen Handwerkern und Bauern beruhten nicht auf Reinheitsvorstellungen, sondern auf Furcht, und die Handwerker selbst hätten sie aufgebaut (und nicht umgekehrt wie in Indien), um die Bauern von der handwerklichen Produktion fernzuhalten (ibid., S. 44, 51 f.). Also sind die *fijembele* (Handwerker) der Senufo keine inferiore Kaste, und die Anwendung des Kastenbegriffs hänge in diesem Fall davon ab, ob man nach den bekannten Merkmalen wie Endogamie urteile oder nach dem tatsächlichen Verhalten.³³

Einen »modernen« Weg der Kasteninterpretation schlägt Boyer (1983 *passim*) ein, wenn er Kasten in Afrika über »symbolische Interpretation« erklären möchte. Neben Fang und Mafa (beide Westafrika) zieht er als wichtigstes Fallbeispiel die Dime heran, wobei er Todds siebenstufiges Kastenmodell, einschließlich der parasitären Handwerker, ohne die geringste Quellenkritik übernimmt.³⁴ Durch diese Fehleinschätzung des Materials – die einen prinzipiell mißtrauisch stimmt – wird Boyers zweifellos scharfsinniger und origineller Interpretationsarbeit die Grundlage entzogen. Es ist deshalb hier nicht der Ort, seine Thesen zu diskutieren.

Die methodische Schwäche der oben genannten Definitionen von Kastensystemen ist die Willkürlichkeit der Begriffswahl und der Versuch, diese Auswahlkriterien möglichst allgemein zu formulieren, um den Kastenbegriff auf möglichst viele Gesellschaften anwenden zu können. Man kann selbstverständlich nicht erwarten, das indische Kastensystem in Afrika wiederzufinden, aber auch wenn es für Indien spezifisch ist, bedeutet dies nicht, es sei dem Vergleich unzugänglich. Berreman (1971: 21) bemerkt dazu: Letztlich sei alles auf der Welt einzigartig, aber die Wissenschaft »depends upon identifying and comparing common phenomena in the universe of unique elements«. Natürlich handelt es sich dabei um ein erkenntnistheoretisches Grundproblem. Wissenschaftler werden immer gezwungen sein, Phänomene aus dem Kontext zu lösen. Sie müssen sich jedoch fragen, wie weit eine solche Isolierung gehen darf, was vernachlässigt werden kann und was unabdingbar dazugehört (vgl. Kaplan und Manners 1972, Kap. I).

Wenn wir davon ausgehen, daß das Kastensystem in Indien am ausgeprägtesten ist und quasi als Pool gilt, in dem alle Elemente am reichhaltigsten vorhanden sind, es aber auch andere Gesellschaften geben kann, deren soziale Struktur als Kastensystem anzusehen wäre, dann muß für eine *allgemeingültigere* Definition die Auswahl der Kriterien begründet werden und begründbar sein. Eben dies aber

33 »Whether or not the term <caste> is applicable in the Senufo context depends upon whether or not hierarchical ranking is considered a prerequisite and whether or not the classification is based upon the myth of endogamy, birthright membership and occupational specificity, or upon actual behavior« (Richter 1980: 52).

34 Den Ausgangspunkt für die symbolische Interpretation liefert ihm das »Paradox der Hierarchie«, wie es von den afrikanischen Kasten gut veranschaulicht werde. Hierfür und für weiterführende Erklärungen seien die Dime das beste Beispiel (Boyer 1983: 59).

lassen die angesprochenen Untersuchungen vermissen.³⁵ Die bloße Festlegung des kleinsten gemeinsamen Nenners muß Stückwerk bleiben. Kriterien wie die Abstufung nach einem Rangprinzip und Endogamie genügen jedenfalls nicht. Ergänzt man die Definition, indem man Beruf, Rollenverhalten und ähnliches hinzufügt, so wird man selbst dann noch überall in der Welt und in den unterschiedlichsten Gesellschaften Kasten finden können. Der Erkenntniswert eines derartigen Kastenmodells sinkt allerdings linear mit dem Ausmaß der Reduzierung der für die Definition notwendigen Elemente. Mit einer auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner aufbauenden Kastentheorie könnte man einen Wanderschmied im Sahel mit einem jüdischen Bankier aus dem kaiserlichen Wien zusammenbringen. Fragt sich nur, wie sinnvoll ein solcher Vergleich ist.

Ein Forscher, der zum Zweck der Analyse einzelne Elemente aus dem Ganzen herauslöst, sollte sich hinsichtlich des Kastensystems bewußt sein, daß es nicht auf einen Bereich – etwa den ökonomischen – zu beschränken ist, sondern daß sich darin Sozio-Ökonomie und Religion in einer engen und signifikanten Strukturverflechtung durchdringen. Mit dem folgenden tabellarischen Modell möchte ich demonstrieren, wie komplex einerseits das indische Kastensystem selbst ist, wie komplex und heterogen aber andererseits auch die Bereiche sind, von denen aus Vergleiche vorgenommen wurden. Der Standort für den Zugriff auf das indische Kastensystem wird auch die genaue Definition bzw. Vergleichsebene bestimmen. Die Vergleiche werden also mehr oder weniger notgedrungen nur Teilbereiche berühren. Das ist selbstverständlich legitim. Methodisch unsauber ist jedoch, daß der Teilbereich für das Ganze gesetzt wird. (Im Grunde genommen ist dies eine Metaphorisierung der Wissenschaft: Definitionen erwecken den Anschein, ein Ganzes zu meinen, wo sie konkret nur auf Teilbereiche anwendbar sind.) Es kann nützlich sein, geschlossene Standes- oder Statusgruppen mit dem indischen Kastensystem zu vergleichen, aber muß man deshalb alle und jede als Kasten bezeichnen, auch wenn weder Jaimani-Beziehungen, noch Pariatum oder eschatologische Vorstellungen existieren? Noch bei dem durchdachtsten Vergleichszugriff auf das indische Kastensystem werden, versucht man sich an einer für beide Seiten gültigen Definition, wesentliche Elemente auf der Strecke bleiben: so etwa die Religion und vieles andere bei den Schwarzen in den USA (Berreman) oder die übrigen Kasten und der Systemcharakter des Ganzen bei den Paria/Juden (Weber). Wie problematisch eine Isolierung sein kann, zeigt sich beispielsweise an der Abkoppelung der Varna von den Kasten. Wie wir wissen, sind beide seit vedischen Zeiten historisch und strukturell aufs engste miteinander verbunden. Faßt man den Kastenbegriff allgemein »im soziologischen Sinn«³⁶ ohne Varna, wird die Anwendung einer solchen Definition auf Indien die dortigen Verhältnisse verzerrt darstellen. Eine andere Möglichkeit wäre, den Vergleich nicht auf der Ebene des Kastensystems zu führen, sondern auf der Ebene eines erst noch zu findenden Metasy-

35 Nadels Aufsatz (1954), in dem einige Grenzen abgesteckt wurden, bildet eine Ausnahme.

36 Sigrüst (1965: 325 ff.): »soziologisch« in Anlehnung an Max Webers Idealtypus und im Gegensatz etwa zu »kulturgeschichtlich«.

Das indische Kastensystem im Feld des Kulturvergleichs

Verglichener gesellschaftlicher Teilbereich	Indisches Kastensystem	Verglichene Kulturen
<p>Minderheiten</p> <p>Handwerker in Gesellschaften mit schwach ausgeprägter Arbeitsteilung inkorporierte Ethnien rassische Minderheiten unehrliche Berufe Wander- und Saisonarbeiter Zigeuner europäische Juden Gastarbeiter Asylanten</p>	<p>eschatologische Vorstellungen</p> <p>dharma – karma – Wiedertod (Hoffnung und Drohung) rein/unrein hierarchische kosmische Ordnung Ideologie der gegenseitigen Abhängigkeit soziale Stratigraphie (Brahmane → → Paria) weitgehend abgeschlossene Gruppen Tätigkeitszuweisungen Machtausübung Berufsreservoir Ausbeutung</p> <p style="text-align: center;"> ↑ Bereich ↓ polit.-sozial.-relig. ↑ </p> <p style="text-align: center;"> } Kaste (Varṇa) </p>	<p>hinduistisch-buddhistische Sekundärkulturen Kasten im islamischen und christlichen Indien altorientalische Reiche sakrales Königtum (Afrika) zentralistische Staaten mit sakralem Charakter (z. B. Nordäthiopien) nichtindustrielle säkulare Staaten (z. B. Militärmonarchien mit ausgeprägter Rangordnung) Klassengesellschaft Staaten mit Rassentrennung (Südafrika, USA)</p>

Die Darstellung müsste eigentlich dreidimensional sein. Die erste Spalte (»Minderheiten«) ist nur aus technischen Gründen links von der Spalte 2 (»Indisches Kastensystem«) angeordnet; sie bezieht sich auch auf die dritte Spalte.

Das Modell hat Demonstrationscharakter. In allen Spalten wird daher nur eine Auswahl aus der Vielzahl der Phänomene geboten. In Spalte 1 könnten z. B. auch »Priester« verglichen werden. Abgesehen von »Asylanten« werden alle angeführten Begriffe bzw. Gesellschaftstypen in vergleichenden Arbeiten verwendet.

stems.³⁷ Auf jeden Fall ist Kaste nicht selbst als eine analytische Größe zu werten, wie dies Maquet fordert (s. o.). Meines Erachtens hat der Begriff Kaste im Gegenteil aufgrund des vorgegebenen komplexen semantischen Feldes, den er abdeckt, keinen taxonomischen Wert in dem Sinne, daß er unmittelbar für systematische Vergleiche geeignet wäre. Für sinnvoll halte ich Vergleiche nur, wenn die Phänomene sich in eine erkennbare Gesamtstruktur einfügen, sei dies diachron oder synchron. Begleitend müßte gefragt werden: Welche Funktion haben Kasten oder kastenähnliche Gebilde innerhalb der Gesellschaft und welche Bedingungen haben zu ihrer Ausformung und ihrem Wirksamwerden beigetragen? Das heißt, auch wenn wir ein noch so gutes Klassifikationsschema gewinnen sollten, bedürfte das äußere Erscheinungsbild immer noch der Interpretation, die entscheidender ist als mechanistische Analogien.

4. Weniger dafür als dawider

Im Hinblick auf Südäthiopien braucht wohl kaum noch betont zu werden, daß sich die dortigen gesellschaftlichen Verhältnisse einem unmittelbaren interkulturellen Vergleich mit dem indischen Kastensystem entziehen. Nichtsdestoweniger ist in der Diskussion um das indische Kastensystem eine Reihe von Problemen aufgeworfen worden, auf die eingegangen werden soll. Ich fasse sie im folgenden in drei Abschnitte: 1) Argumente, die gegen die Existenz von Kastensystemen in Südäthiopien sprechen – und damit gegen die Verwendung des Kastenbegriffs; 2) diskutabile Punkte (besonders im Hinblick auf die stattgehabten gesellschaftlichen Veränderungen) und 3) weiterführende Überlegungen, die sich aus der Analyse des indischen Kastensystems ergeben.

1) Gegen die Auffassung, daß es sich bei den südäthiopischen Handwerkergruppen um Kasten handelt, sprechen klassifikatorische wie strukturelle Gründe. Von klassifikatorischer Seite ist zunächst einzuwenden, daß die für Südäthiopien angenommenen Kasten auf alle Fälle keinen Systemcharakter haben. Üblicherweise sprechen die Autoren nur im Zusammenhang mit Handwerkern von Kasten, nicht aber, wenn es um Bauern geht.³⁸ Kaste, Stand oder Klasse etc. treten innergesellschaftlich nie einzeln auf. Es sind immer Kasten, Stände oder Klassen, die die gesamte Gesellschaft ausmachen. Folgerichtig schreibt Dumont (1976: 81): »Eine Kaste erhält ihren sozialen Wert erst im Bezug zu anderen Kasten«. Den Handwerker-»Kasten« Südäthiopiens fehlt eben dieses Pendant. Terminologisch hilft es auch nicht weiter, wenn von »Berufskaste« (engl. occupational caste) gesprochen wird. (Der Beruf war ja ohnehin in den meisten Definitionen ein Hauptkriterium.)

37 Es soll hier nur auf die Problematik aufmerksam gemacht werden. Für die Analyse südäthiopischer Verhältnisse würden sich daraus m. E. keine neuen Erkenntnisse ergeben.

38 Eine Ausnahme ist Todd (1977, 1978), der das Problem umging und drei angebliche Kasten unter den Dime-Bauern fand (s. S. 396). Dgl. Haberland 1983 (s. S. 397).

Der umfassende Systemcharakter wird in Indien noch dadurch unterstrichen, daß das Kastensystem in alle Lebensbereiche bestimmend eingreift. In Südäthiopien dagegen sind in erster Linie andere Systeme bestimmend (Lineage, Gada-Ordnung, Territorialverband); sie sind dem Beziehungsfeld Bauern/Handwerker übergeordnet, nicht umgekehrt.³⁹

Ein weiteres Element, das notwendig zur Beschreibung des Kastensystems gehört (aber häufig unbeachtet bleibt), ist der aus Indien gutbekannte Bereich der eschatologischen Vorstellungen, die mit der Wiedergeburt verbunden sind. Sie fehlen in Afrika völlig. (Was sollte auch einen Handwerker, der eine engere Beziehung zum Spirituellen hat als ein Bauer, zu dem Wunsch veranlassen, als Bauer wiedergeboren zu werden?).⁴⁰ Das genealogische Denken und seine Verankerung in den Mythen hat ganz andere Fixpunkte.

Auch strukturelle Übereinstimmungen aufgrund ähnlicher historischer Abläufe sind nicht zu erwarten. In gewissem Sinne läßt sich nur Rwanda vergleichen – das aber in Afrika eine Ausnahme bildet. Hier hat zwar als Resultat einer Überschichtung eine Gliederung der Gesellschaft in drei hierarchisch-geschichtete Gruppen stattgefunden, doch wurde diese durch die Zuweisung ritueller Funktionen an die »Paria« (Twa) teilweise kompensiert.⁴¹ In Südäthiopien kam es jedenfalls nicht zu einer Stratifizierung oder zur ökonomischen und politischen Ausbeutung einer Gruppe durch eine andere. Selbst in den Königtümern wirkte einer tendenziellen Hierarchisierung das komplementäre Verhältnis von König und Handwerker entgegen.

Auch die Konzepte ritueller Reinheit/Unreinheit können nicht zueinander gestellt werden, da die Auffassungen diametral voneinander abweichen: *In Indien gefährdet der niedere Unreine die spirituelle Kraft dessen, der mit dem Übernatürlichen umgeht.* Die Heiligkeit des indischen Reinen ist unvollkommen, d. h. er ist in seiner Reinheit verletzlich und bedroht. *In Afrika gefährdet derjenige, der mit dem Übernatürlichen umgeht* (d. h. in unserem Falle der Handwerker), jene, die diese Fähigkeit nicht besitzen, und zwar in einem Ausmaße, daß die Bauern die Kraft, die von den Produkten, den Handwerkern selbst oder auch nur von der Stelle, an der sich ein Handwerker aufhielt, ausgeht, ggf. »wegwaschen« müssen. Allerdings geht auch von den Bauern eine gewisse Gefahr für die Handwerker aus – weshalb die Meidungsvorschriften in Südäthiopien, wie wir wissen, gegenseitig sind. Keineswegs jedoch konnte es Absteiger aus Gründen ritueller Verunreinigung geben.⁴²

39 Geht man so weit wie Berreman, der im Kastensystem eine rigide Form der Klassengesellschaft sieht, so trifft eine entsprechende Typisierung für Südäthiopien noch weniger zu.

40 Ich bin mir durchaus darüber im klaren, daß dies eine Simplifizierung ist; sie kann aber demonstrieren, wie weit die südäthiopischen Verhältnisse von der Vorstellungswelt des vom Hinduismus geprägten und gestützten Kastensystems entfernt sind.

41 Es sei daran erinnert, daß die Überschichtungstheorie als Begründung für die Ausbildung des indischen Kastensystems nicht mehr aufrechtzuhalten ist. Wesentlich war der Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung, der die Art der Einordnung von Fremdethnien beeinflusste.

42 Hätte ein Bauer zum priesterlichen Handwerker »absteigen« können? Und auf welche Stufe hätte ein verunreinigter priesterlicher Handwerker absteigen sollen? Doch nur auf die der Bauern – eine Vorstellung, die selbst den hartnäckigsten Verfechtern afrikanischer Kastensysteme nicht in den Sinn käme.

2) Die diskussionswürdigen Punkte beziehen sich alle auf das Übungsfeld zwischen Integration und Separation (vgl. das Modell S. 390). Hier sind zunächst die persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse zu nennen, wie sie in erster Linie zwischen Berufsgruppen und Auftraggebern entstehen können. In Indien waren sie ein wichtiger Bestandteil des Kastensystems (vgl. oben Jajmani). Man könnte geneigt sein, sie in der Beziehung zwischen Priesterhüptling und Handwerker zu erkennen. Zu bedenken ist jedoch, daß sie auf eine Person fokussiert sind und nicht auf eine Kaste und daß in Südäthiopien die rituelle Bindung (die im Jajmani-System zwar vorhanden ist, sich aber weitgehend ideologisch darstellt) ausschlaggebend ist. Doch sind hier noch am ehesten Parallelen vorhanden.⁴³

In Nordäthiopien hatten die Klientelverhältnisse, die gegebenenfalls auch Handwerker einschlossen, einen hohen gesellschaftlichen Stellenwert. Sie leiteten sich aber nicht von Kastenstrukturen, sondern unmittelbar aus Landnutzungsrechten ab. Ein Vergleich zwischen Indien und Nordäthiopien müßte über Phänomene geschichteter Gesellschaften laufen: Status (eventuell auch Klasse), staatliche Organisation, Schrift, »Hochreligion«, um nur die wichtigsten zu nennen. Strukturelle Übereinstimmungen wären in zwei Punkten gegeben: a) Die Religion ist Schriftreligion und wird in ihren Prinzipien von Theologen bestimmt; b) Es existiert eine soziale Schichtung, innerhalb derer der Handwerksbereich auf die Unterprivilegierten abgewälzt wird. Bezieht man Südäthiopien (nach der Eroberung) mit ein, kann ein dritter Punkt hinzugefügt werden: c) Von der jeweiligen »Hochkultur« (= staatlich organisiert) wird auf die traditionellen »Stammeskulturen« (= nicht staatlich organisiert) Druck ausgeübt, der auf eine soziale Schichtung hinausläuft und die »Entmystifizierung« der Handwerker im Gefolge hat.

Obwohl die Handwerker Indiens sehr kreativ waren (sichtbarer als in Afrika), wurden sie vom *homo creator* zum *homo faber* degradiert, weil der Umgang mit dem Göttlichen den Brahmanen vorbehalten war. Die *schriftliche* Fixierung und Erweiterung dieses Wissens verstärkte ihre Exklusivität und schloß die Handwerker von der Manipulation des Übernatürlichen aus. Ähnlich ist die Situation in Nordäthiopien: Auch hier entstammen die Priester der Bauernschicht und sind, gestützt auf schriftliche Überlieferung, die Mittler zwischen Mensch und Gott. Es sei aber mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß wir es hier mit rein strukturellen Berührungspunkten und nicht etwa mit Übereinstimmungen aufgrund von Kulturkontakten zu tun haben.

Was die »Paria« betrifft, konnte die Vorstellung von der verachteten Stellung der Handwerker in den traditionellen Gesellschaften Südäthiopiens entkräftet werden. Im Falle der Falaša ist der Pariabegriff jedoch nicht von vornherein zu verwerfen, soweit man ihn im Weberschen Sinne als einen vom Kastensystem abgekoppelten Terminus für eine sozial verachtete, unterprivilegierte, überwiegend rechtlose, von

43 Wobei man das indische Jajmani-System nicht vom Kastenkomplex lösen kann und von dessen besonderer historischer Entwicklung. Dennoch wäre es denkbar, daß unter bestimmten Bedingungen sich die Beziehung König/Handwerker zu einem Verhältnis Königsklan/Handwerker ausgeweitet hätte und im Verein mit Säkularisierungsprozessen ökonomische Abhängigkeitsverhältnisse entstanden wären.

anderen separierte Gruppe auffaßt, die wegen ihrer Sonderfunktionen unentbehrlich ist und eigene Werte, bis hin zu eschatologischen Vorstellungen, entwickelt hat. Insofern ist es durchaus vertretbar, mit Bezug auf Paria von einem allgemeinen ethnozoologischen Typusbegriff zu sprechen (vgl. Sigrist 1965: 328 ff., 334 ff.; Mühlmann 1965: 338 f.). Da die soziale Unterprivilegierung in gleichem Maße auch anderen Handwerkern unter den Amhara entgegengebracht wird, wäre der Begriff entsprechend zu generalisieren. Dennoch halte ich auch für die Handwerker unter den Amhara die Bezeichnung Paria für nicht sonderlich glücklich und möchte sie selbst nur auf Gesellschaften anwenden, wo den ideologisch abgesetzten, ökonomisch ausgebeuteten, unreinen Paria »reine« Gruppen gegenüberstehen, die von ihren Diensten leben.

3) Es ist nicht zu übersehen, daß es zwischen den durch ihre spezifischen Tätigkeiten abgesetzten Minderheiten Übereinstimmungen gibt, die weit über den südäthiopischen Raum und auch über Afrika hinausreichen. Darunter fällt die mehr oder weniger starke Abgrenzung der Gruppen gegenüber anderen, ob sie nun von ihnen selbst gewollt ist oder von anderen ausgeht, also die Betonung der ökonomischen Spezialisierung im Sozialen, und ferner ein aus dieser Distinktion resultierendes Rollenverhalten. Unter Verzicht auf »Kaste« möchte ich von einem sozio-ökonomisch und sozio-rituell definierten *Rollenkollektiv* sprechen, ein Begriff, der sich für interkulturelle Vergleiche auf einer nominalen Ebene anbietet. Dabei verstehe ich unter Rolle und Kollektiv folgendes: *Rolle* – von der persönlichen Interpretation abhängiges, durch Rechte und Pflichten weitgehend institutionalisiertes Verhalten gegenüber Personen, die nicht dem gleichen Kollektiv angehören. *Kollektiv* – Personen mit gemeinsamer Tradition, Interessenlage und gemeinsamem Normensystem, die miteinander in Interaktion treten können, aber nicht müssen.⁴⁴ Danach bilden sowohl Handwerker wie Bauern jeweils ein oder mehrere Rollenkollektive. Zwischen Rollenkollektiven bestehen institutionalisierte Beziehungen. Angehörigen von Rollenkollektiven ist ihre soziale Position bewußt. In dieser Hinsicht bestehen Übereinstimmungen mit der Kaste, aber Unterschiede zur Klasse.

Die nichtbäuerlichen Bevölkerungsgruppen können präziser gefaßt werden: als Rollenkollektive, die sich aus Handwerkern oder anderen Berufsspezialisten zusammensetzen, welche außerhalb der unmittelbaren Landwirtschaft (Feldbau, Viehzucht) stehen (*ökonomische Distinktion*), die besondere öffentliche Aufgaben wahrnehmen bzw. besonderen Restriktionen unterliegen (*soziale Distinktion*), und die religiöse Handlungen durchführen, die gewöhnlich außerhalb der alltäglichen Rituale stehen (*rituelle Distinktion*). Alle drei Bereiche sind normativ zu werten.

44 Im Gegensatz zur kooperativen Korporation (Territorialverband etc.; siehe Kap. II 2).

5. Differenzierung und Integration

Wesentlicher als der Vergleich der äußeren Kriterien ist die Untersuchung der Beziehung, die sich zwischen einer Mehrheit und der unter ihr lebenden Minderheit ausgebildet hat. Die Art der Beziehung ist nicht nur für die Betrachtung von Minderheiten wichtig; sie besagt darüber hinaus einiges über das Wesen einer Gesellschaft. Offensichtlich bestehen im Umgang mit Minderheiten Unterschiede, anderenfalls wären sie entwicklungsgeschichtlich generell als Nuklei der Kastenentstehung anzusehen. Tatsächlich sind wir es gewohnt, daß Minderheiten ohne unmittelbaren politischen Einfluß eine Paria-Stellung einnehmen. Gegen eine solche Verallgemeinerung möchte ich die folgenden Erkenntnisse setzen, die aus dem Vorangegangenen resultieren. Daß die Handwerker dabei fast in einem idealen Lichte erscheinen, ist darauf zurückzuführen, daß man sich in den überwiegenden Fällen von wissenschaftlicher Seite bisher damit begnügt hat, sie im »Dunkel« ihrer vorgeblichen Außenseiterexistenz stehen zu lassen.

Der Mensch gestaltet durch seine Arbeit seine Umwelt, und zwar die naturgegebene äußere (geographische und ökologische Voraussetzungen) wie auch die geistig-soziale (Gemeinschaft, Religion, Welt). Die Auseinandersetzung ist nicht einmalig, sondern permanent, ein kontinuierlicher Prozeß (innerhalb dessen gewisse Bereiche kanonisiert bzw. institutionalisiert werden können).

Was den Handwerker hierbei vor dem Bauern auszeichnet, ist, daß er durch sein Handwerkersein fortwährend spezifische Umwandlungsprozesse durchführt. Handwerker verändern und formen die Materie durch ihr Eingreifen und beeinflussen den *gesamten* Vorgang, von der Gewinnung des Rohstoffs bis zum fertigen Gegenstand.

Wenn von Umwandlung die Rede ist, so in zweifacher Bedeutung. Der Akt des Umwandelns markiert den Übergang von einem Zustand in einen anderen: a) auf materieller Ebene und b) auf symbolischer Ebene. Im ersten Fall handelt es sich um die Schaffung und Gestaltung von Kulturprodukten aus dem Ungeordneten, Nutzlosen.⁴⁵ Die Aneignung der Natur (die auch für den Bauern gilt) wird unter der Hand des Spezialisten zum essentiellen Schaffensvorgang, der handwerkliche Prozeß selbst zur dauerhaften Passage zwischen der nichtmenschlichen (vorkulturellen) und der menschlichen (kulturellen) Sphäre. Die symbolische Realität solchen Geschehens prädestiniert den Handwerker verständlicherweise auch für jene Bereiche des menschlichen Lebens (individuell oder gemeinschaftlich von Bedeutung), die sich als »Übergänge« darstellen und in »Übergangsriten« symbolisiert

45	A	Naturprodukte:	Erz, Erzsand, Ton, Haut, Holz, Baumwolle
	↓		
	B ₁		_____
	↓		umfassende Zustandsver-
	B ₂		änderung
	↓	systematische ge-	
	↓	ordnete Umformung	
	C	Kulturprodukte:	Werkzeuge, Waffen, Keramik, Leder- und Holzprodukte, Textilien

werden (Geburt, Initiation, Heirat, Tod; aber auch Inthronisation eines Königs). Materielle und symbolische Umwandlung bilden genau genommen eine Einheit, wobei die Trennung beider Aspekte für den Handwerker eher eine praktische Angelegenheit ist (der Schmied wird beim Hämmern des Eisens seine Aufmerksamkeit auf das Material richten . . .), ihre notwendige Zusammengehörigkeit bei der Herstellung spezieller Produkte zum Tragen kommt: wenn etwa eine Trommel angefertigt wird (die Umgestaltung von Holz und Tierhaut reicht nicht aus, um die Trommel zu »beleben«; erst durch Opferblut erlangt der Gegenstand eine neue Qualität, transzendiert zum »Sprachrohr« des Heiligen).

Die afrikanischen Handwerker führen nicht lediglich antrainierte Handgriffe aus (wie ein Fließbandarbeiter), sie setzen sich vielmehr ständig mit der Materie auseinander. Im Gegensatz zu Handwerkern in Industrieländern kann der afrikanische Handwerker nicht mit der gleichbleibenden Qualität oder homogenen Zusammensetzung seiner Ausgangsmaterialien rechnen.⁴⁶ Sein geistiges Handeln setzt sich über die Organisation und Koordination der Handgriffe und der verschiedenen Handlungen in »kulturalisierte« Materie um.⁴⁷ Es ist gerade diese intellektuelle Auseinandersetzung, die die afrikanischen Handwerker schätzen, die sie beweglich hält und die die Bauern an ihnen bewundern. Die bewußte, d. h. nicht bloß routinemäßig ausgeführte Gestaltung stellt sie mit dem Künstler auf eine Ebene. Wer einmal einer afrikanischen Töpferin, die ihr Fach versteht, zugeschaut hat, wie sie den Ton handhabt und ihr Werk begutachtet, korrigiert, zufrieden abstellt oder verwirft, wird keinen Unterschied mehr zwischen Handwerker und Künstler machen.⁴⁸

Der Handwerker aber ist nicht nur der manuell Geschickte, er ist auch der Wissende, der Nachdenkende, der Kluge. Seine Klugheit drückt sich im Umgang mit den Menschen aus und generell in allen Lebensbereichen. In Diraša z. B. wird niemand tanzen, solange die Handwerker nicht damit begonnen haben, da man glaubt, diese tanzen besser als alle anderen. Nicht immer jedoch wird die Klugheit der Handwerker von den Bauern positiv bewertet. Es heißt häufig, Handwerker wüßten ihren Vorteil zu wahren. Sie gelten als schlau und listenreich. In Erzählungen und Geschichten ist der kluge Held nicht selten ein Handwerker oder wird einem solchen gleichgesetzt. Handwerker sind schnell zu Spott bereit. Sie drücken sich gerne in Sprichwörtern oder Wortspielen aus. Bei kleinen Streitereien behalten sie das letzte Wort. Da sie sich aufgrund ihrer vielfältigen Kontakte gut in der Gesellschaft auskennen, können sie aber auch nützliche Ratschläge erteilen. An der Ansammlung von Reichtümern liegt ihnen gewöhnlich wenig, viel dagegen an einem guten Leben (dies wird ihnen nicht nur nachgesagt, sie betonen es selbst

46 Am ehesten entsprechen sich diesbezüglich noch afrikanischer Lederhandwerker und Kürschner, da trotz Züchtung die Tiere noch kein Industrieprodukt sind. Auch der Kürschner muß die Beschaffenheit eines jeden Fells beurteilen und die Bearbeitung individuell danach einrichten.

47 Anregungen zu diesen Überlegungen bieten die Arbeiten von Leroi-Gourhan, insbesondere »La geste et la parole« (1964/65).

48 Die ethnologische Literatur liefert zahlreiche Beispiele dafür, wie eng Handwerk und Kunst im traditionellen Afrika miteinander verzahnt sind. Vgl. u. a. den von D'Azevedo 1973 herausgegebenen Sammelband.

immer wieder). Für andere gelten sie deshalb oft als leichtfertig und verschwenderisch. In den Augen der Bauern sind die Handwerkermädchen schöner als andere, weil sie (u. a.) nicht schwer auf den Feldern arbeiten müßten, mehr Muße zur Körperpflege (Kämmen und Einkremen mit Butter) hätten und sich geschickt zu schmücken wüßten. Wer ein Tölpel ist, sollte sich nicht mit ihnen einlassen. Allgemein läßt sich sagen, daß bei den Handwerkern die Gewandtheit und Lebenstüchtigkeit des gesellschaftlich Sondergestellten sich auch in ihrem Persönlichkeitsprofil niedergeschlagen hat.

Mit Geisteskraft setzen die Handwerker Materielles und Immaterielles in Bewegung. So wie der Kluge seine Hand geschickt zu bewegen weiß, kann er auch Mittel gegen Krankheiten finden, Streit schlichten und Träume und sonstige Zeichen deuten. Damit sind wir bereits jenseits des Alltäglichen, des Vertrauten, im Übersinnlichen. Der Übergang ist fließend, doch nur ein Mensch mit beweglichen und beherrschten geistigen Fähigkeiten gelangt so weit. Entscheidend daran ist, daß Kopf- und Handarbeit als nicht voneinander trennbar aufgefaßt werden. Die Trennung beider Bereiche ist auf einen historischen Prozeß zurückzuführen, der bereits so lange abgeschlossen ist, daß er *uns* nicht mehr bewußt ist, obwohl er unsere Denkweise nachhaltig beeinflusst. Wir wissen selbstverständlich genau, daß und sogar wie das Gehirn die Hand steuert, und dennoch tun wir so, als ob sich die Hände autonom bewegen, wenn wir von manuellen Tätigkeiten sprechen. Und in der Tat hat man den Fließbandarbeiter »von seinem Kopf befreien« können – die Tätigkeit wurde zum Reflex, der sich auch ohne Gehirn über das Rückenmark steuern ließe. Auch in Afrika weiß man, daß sich die Hand nicht ohne den Willen des Menschen bewegt. Doch konnte hier die Ganzheitlichkeit bewahrt werden, weil die gesellschaftlichen und historischen Bedingungen den Voraussetzungen für ihre Auflösung zuwiderliefen. Eine Trennung in vorwiegend geistige – und als Folge davon, leitende – Arbeit und in ausführende Handarbeit hat nicht stattgefunden (Ansätze hierzu sind aber, wie erwähnt, zu beobachten). *Ohne* die Vorstellung von einer solchen Teilung kann der Mensch – gewohnt, an Bekanntes anzuschließen – schwerlich der Schizophrenie verfallen, ein organisches Ganzes zu zerreißen. Selbst wenn ein einzelner solche Gedanken entwickelte, können sie noch nicht gesellschaftlich relevant werden. Auf die Handwerker bezogen bedeutet das, daß sie eben keine bloßen Handarbeiter sind, sondern Menschen, die in gekonnter Weise ihre Körperreaktionen wie ihre Sprache und ihr Denken in die Arbeit einbringen.

Ein Handwerker schafft neue Objekte, er ist ein Schöpfer (nicht Gott), der seine Fähigkeiten von Gott hat und somit gleichsam zum verlängerten irdischen Arm der Schöpfung geworden ist bzw. das Göttliche in sich trägt (vgl. Eliade 1980: 107f.), was mit Bezug auf seine religiösen Funktionen umso bedeutsamer werden kann, je mehr der Schöpfergott zum *deus remotus* wird.

Der Handwerker schafft zwar nur unbelebte Produkte (vgl. jedoch das Beispiel der Trommel), aber da dank seiner Geräte die Felder bestellt werden können und er die Waffen fertigt für den lebenserhaltenden Tötungsakt, ist der Schritt zur direkten Beeinflussung der belebten Natur nicht weit. Er *läßt* wachsen, d. h. bewirkt durch sein Handeln, daß Regen fällt, der das Korn zum Keimen bringt

(= umwandelt). Folgerichtig kann, wer Macht über den Regen und damit das natürliche Wachstum hat, auch menschliche Fruchtbarkeit bewirken. Der Bauer dagegen *hofft* nach der Aussaat auf die Hilfe der Ahnen, Gottes – nur wenn er sie nicht auf irgendeine Weise verärgert hat, kann er des Regens gewärtig sein – und *pflegt* die Saat bis zur Ernte. Er kultiviert die Natur, indem er die Voraussetzungen für das Wachstum der Pflanzen schafft (Anlage der Terrassenfelder etc.), kann aber in die entscheidende Phase der Reifung selbst nicht eingreifen.

Dennoch sind die Kräfte des Handwerkers nicht als eine Befähigung zu verstehen, die sich zur Gänze vom Alltäglichen abhebt. Das Übernatürliche ist dem Menschen ja nicht unzugänglich, es ist ihm nur wenig oder lückenhaft vertraut und insofern gefährlich, da unberechenbar. Der Handwerker geht nun tagtäglich auf dieses Unberechenbare zu, er packt es beim Schopf und versucht, es in seinen Dienst zu stellen: wie er das technisch nicht Voraussagbare als einen Teil des Universums zu beherrschen lernt, so auch die Phänomene des Übernatürlichen. »Magische« Handlungen, die das Handwerk gegebenenfalls begleiten, sind *nicht* einfach aus der Angst um das Gelingen der Produkte geboten, obwohl dies auch eine Rolle spielt; sie sind vielmehr Ausdruck des Beherrschenlernens einer nicht ad hoc begreifbaren Technik, die den Handwerker analog zur berufsimmanenten Neugier auch mit dem Übernatürlichen »experimentieren« läßt. Da die Handwerker viele ihrer Arbeitsgänge mit Ritualen begleiten, geht man nicht fehl, hierin einen Grund für die Übernahme kommunaler religiöser Funktionen zu sehen. Handwerklicher Erfolg und Wirksamkeit der diesbezüglichen Riten sind korrelierbar; warum also sollten die Handwerker nicht zu Kulthandlungen herangezogen werden, die die Gesellschaft insgesamt betreffen.

Freilich: der Umgang mit dem Übernatürlichen birgt weitaus größere Gefahren als die Bearbeitung der Materie (obwohl auch diese gefährlich sein kann: Schmelzöfen bersten, Stollen stürzen ein, u. ä. m.), da über die Person des »Manipulateurs« hinaus seine ganze Familie vernichtet werden kann. Gelingt ihm jedoch, allen Gefahren zum Trotz, die richtige Handhabung des Übernatürlichen, so kehrt er gekräftigt zurück. Dazu trägt wesentlich bei, daß er lernt, seine Handlungen richtig abzuschätzen. Um es noch einmal zu betonen: Nur wer sein Handwerk beherrscht, wird auch mit dem Übernatürlichen gekonnt umgehen können, und um sich letztere Fähigkeit zu erhalten, bedarf es einer permanenten handwerklichen Kreativität.

Der Handwerker ist ein *homo creator*, wobei dieser Begriff nicht im individualistischen Sinne (wie z. B. wir von einem Künstler unserer Gesellschaft sprechen; i. d. S. bei Mühlmann 1962), sondern im Sinne eines kreativen Kollektivs zu verstehen ist. Das heißt: die Kreativität fließt, auch wenn sie auf individueller Arbeit beruht, als gemeinschaftliches Wissen in die gesamte Handwerkergruppe.

Was die Beziehung zwischen Mehrheit und Minderheit betrifft, könnte eine politisch machtlose Minderheit noch so viele positive Merkmale aufweisen – im Verhältnis zwischen beiden müßten sie sich für die kleinere Sozialgruppe nicht zwangsläufig günstig auswirken. Auch dem türkischen Gastarbeiter werden Fleiß, Familiensinn und freundliches Verhalten nicht abgestritten. Die südäthiopischen

Gesellschaften unterscheiden sich von dem uns vertrauten abweisenden Verhalten Minderheiten gegenüber dadurch, daß sie in gemeinschaftlicher Anstrengung Regeln und Symbole zu entwickeln verstanden, die auf eine Integration hinzielen.

Für beide Entwicklungsmöglichkeiten – hin zur Separation oder zur Integration – bestand die gleiche Ausgangssituation. Von einem bestimmten Produktionsniveau an wurde die gesellschaftliche Arbeitsteilung notwendig. In agrarischen Gesellschaften führte dies zu einer Teilung der Bevölkerung in eine Mehrheit, die die bislang üblichen Produktionsmethoden erweiterte, und eine Minderheit von Spezialisten. Erst auf dieser Grundlage kam es dann offenbar zu jener divergierenden Entwicklung, als deren historisches Ergebnis einerseits geschichtete Gesellschaften, andererseits Systeme mit integrativer Differenzierung betrachtet werden können. Kulturelle Differenzierung und Negativprivilegierung einer Minderheit müssen nicht zwangsläufig parallel gehen.

Es gibt Gesellschaften, in denen Bestrebungen vorherrschen, die bestehenden Unterschiede zwischen ihren Mitgliedern auf einem möglichst niedrigen Niveau zu halten. Für akephale Gesellschaften hat schon Sigrist (1967 *passim*) gezeigt, daß sie sich an Gleichheitsnormen orientieren, die die Entstehung von Zentralinstanzen hemmen. In der Burji-Konso-Gruppe gelang die Integration durch Kooperation in der Arbeit und die Verschränkung gesellschaftlicher Institutionen sowie das Bemühen um sozialen Frieden, dessen Verletzung das größte Vergehen gegen Mensch, Ahnen und Gott ist. (Neben anderen können Einflüsse aus dem Norden zur Ausprägung dieser Kulturmerkmale mit beigetragen haben. Insbesondere die dort herrschenden hierarchischen Tendenzen erforderten einerseits die re-aktive Absicherung des sozialen Systems gegen seine Stratifizierung, andererseits wirkten sie stimulierend auf die Differenzierung der Kultur).

Die allgemeinen gesellschaftlichen Normen – die z. T. bipolar ausgerichtet waren – galten gleichermaßen für Bauern und Handwerker. Durch die Delegation ritueller Aufgaben an die Handwerker hielten die Bauern zu ihnen Distanz, während diese gleichzeitig ihre gesellschaftliche Integration bewirkten. So wurden die Handwerker, da sie sich dem Umgang mit dem Ungeordneten, Gefährlichen widmeten (auch die Ahnen sind gefährlich, nichtsdestoweniger hängt die soziale Ordnung von ihnen ab), unentbehrlich und schließlich unersetzbar. Ein psychischer Faktor kam der Integrationsbestrebung entgegen: die gegenseitige Annäherung von Handwerkern und gesellschaftlichen Grenzgängern wie Sehern, Priestershäuptlingen und anderen religiösen Würdenträgern, die individuell exponiert sind. Unter Umständen förderte dies eine Partnerschaft im gemeinsamen Umgang mit dem Übernatürlichen.

In Indien hat sich im Gegensatz hierzu die spirituelle und intellektuelle Gruppe in der Bauernschaft selbst entwickelt und konnte sich darin verselbständigen, ohne die Notwendigkeit zur Rückkoppelung. Die Distanzierung geht in diesem Fall mit der bewußten Hierarchisierung einher. (Da die Brahmanen selbst innerhalb der dominanten Produktion standen, gab es keine Veranlassung für sie, die Distanzierung [Reinheitsvorstellungen etc.] durch Integrationsbemühungen zu relativieren.) Mit zunehmender Differenzierung und Schichtung konnten die indischen Handwerker immer mehr an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden, weil sich die

Elite ausschließlich aus der dominanten Produzentschicht rekrutierte. Wenn wir in Ostafrika ein *Nebeneinander* von Handwerkern und Bauern vor uns haben, so in Indien ein *Oben und Unten*, das sich zunächst nur auf die Durchführung von Riten bezog, sich schließlich aber in der Sozialordnung niederschlug.

Das Bemerkenswerte an den Integrationsmechanismen ist, daß sie nicht auf akephale Gesellschaften beschränkt sind, sondern Häuptlingstümer und sogar Königtümer mit einschließen. In Buganda z. B. blieb trotz der Schichtung der Gesellschaft und hoher Einwohnerzahl sowie differenzierter gesellschaftlicher Arbeitsteilung ein relatives Maß an Integration erhalten, und die soziale Schichtung deckte sich *nicht* mit den Berufsgruppierungen. Wahrscheinlich dürfen wir sogar die Induskulturen hierzu rechnen, lassen doch neuere Interpretationen von Ausgrabungen dieser populationsreichen Städte den Schluß zu, daß sich hier erstaunlicherweise keine geschichtete Gesellschaft etablierte, wie sie uns aus zeitgleichen Kulturen Vorderasiens und Ägyptens vertraut ist. Freilich bleibt abzuwarten, ob neuere Grabungen diese These erhärten können. Was uns an Erkenntnissen vorliegt, macht sie jedenfalls logisch. Wir lernen zunehmend Fälle kennen, die uns Hinweise dafür liefern, daß es nicht nur einen Evolutionstrang gibt, wo Differenzierung soziale Ungleichheit und Ausbeutung bringt, sondern daß Gesellschaften trotz zunehmender Differenzierung der Kultur den sozialen Abstieg von Gruppen und Personen zu vermeiden wissen, d. h. den Weg der integrativen Entfaltung eingeschlagen haben.

Wo die Verklammerung von sozialer Ordnung und Religion gelöst ist, d. h. ein säkularer Gesellschaftstyp entsteht, kommen die vorhandenen Gegensätze mit negativen Inhalten zum Tragen. Oft versucht dann die herrschende Schicht, ein Absinken handwerklich tätiger Minderheiten zu verhindern, indem sie ihnen besondere Privilegien zubilligt und sie damit an sich bindet. Das hat einen handfesten ökonomischen Grund (vgl. Königshandwerker im indischen Frühmittelalter und die Handwerker am Hof des äthiopischen Kaisers in Gondar). Je weiter das sakrale Moment der Handwerker in den Hintergrund rückt, desto mehr verlieren sie ihre gesellschaftlich privilegierte Position. Die Verbindung Handwerker/König bedeutete ja nicht nur ökonomische Macht.⁴⁹

Halten wir fest: die Aufgabenteilung endet nicht notgedrungen beim Paria oder Proletarier. Der afrikanische Handwerker ist nicht der »unterjochte Demiurg« (Leroi-Gourhan), zu dem ihn etwa die griechische Mythologie entsprechend der sozialen Realität machte und dessen inferiorer Status schließlich im Christentum festgeschrieben wurde; er ist nicht die »Hand« – im Gegensatz zum »Kopf« –, die für die Herren die Waffen schmiedet oder die Weihgefäße hämmert, mit denen sich die Priester den Göttern nähern; er ist nicht jener »allmächtige, hinkende, lächerliche Vulkanus«, wie Leroi-Gourhan (1984: 221, 226 f.) hinsichtlich des Handwerkers bedauernd meint. Das ist nur der eine Weg, der in den Kulturen des Vorderen

49 Sigrist (1967: 221ff., 261f.) zufolge brauchen und gebrauchen die Zentralinstanzen marginale Gruppen als »Erzwingungsstab«, d. h. Vollstrecker der Macht. Auch antiherrschaftliche Tendenzen können auf sie abgeleitet werden. Vgl. auch Maret (1985: 78 – Machtkonzentration des Herrschers durch Verbindung mit den Handwerkern).

Orients und Ägyptens seinen Ausgang nahm und noch heute *unser* Denken beeinflusst.

Die aktiven Beziehungen der Handwerker zu den Ahnen und Gott wirken im sozialen Bereich ihrer Abdrängung (der eine Minderheit ohne Machtdurchsetzungspotential prinzipiell ausgesetzt sein kann) entgegen. Zugleich werden sie dazu motiviert, für einen reibungslosen Ablauf der Produktion und Reproduktion Sorge zu treffen. Denn anders als im Kastensystem, das die Produktion durch die Auferlegung von Schranken sichert (Berufskasten), tragen in Afrika die Handwerker selbst die meiste Verantwortung.

VI

Abschließender Überblick

Zum Schluß seien wesentliche Aspekte noch einmal zusammengefaßt und die Ergebnisse referiert.

Die zentralen Begriffe der Untersuchung – wie »Arbeit«, »Aufgabenverteilung«, »Spezialisierung« etc. – wurden auf ihre gesellschaftlichen Inhalte hin analysiert. Aufgabenverteilung, Arbeitsteilung und Arbeitsorganisation konnten dann als wesentliche Faktoren gesellschaftsrelevanter Prozesse erwiesen werden. In der ethnologischen Forschung ist dieser Tatsache bisher nicht in gebührendem Maße Rechnung getragen worden. Das Interesse an Differenzierungsprozessen und an der Organisation von Arbeit setzt üblicherweise erst mit der Betrachtung des sogenannten *early state* ein. Wenn in diesem Buch Arbeitsprozesse in Gesellschaften untersucht werden, die typologisch gesehen eher zu den »regulierten Anarchien« gezählt werden müssen als zum »(Proto-)Staat«, so versteht sich die Untersuchung als ein Beitrag zur Erforschung eben jener sozialen, politischen, wirtschaftlichen und religiösen Ordnungsprinzipien, die das Funktionieren dieser Gesellschaften gewährleisten und ihre historische Dynamik bestimmen.

Die Untersuchung von Handwerkern und Bauern war die vorrangige Aufgabenstellung; dazu galt es zunächst, die generelle Bedeutung der Handwerkergruppen zu erweisen und sodann ihre Sonderstellung in bäuerlichen Stammesgesellschaften zu analysieren. Neben der Untersuchung von Fallbeispielen wurde daher auch die ethnologische Theorienbildung im Hinblick auf die Ausbildung spezialisierter (Teil-)Gruppen einbezogen. Am Anfang stand die möglichst genaue und umfassende Monographie zur Technologie und Ökonomie der Handwerker innerhalb der Gesamtwirtschaftsweise der untersuchten Ethnien, ergänzt durch eine phänomenologische Erkundung vergleichbaren Materials im näheren und weiteren Umkreis des südäthiopischen Forschungsgebietes. Die gewonnenen Erkenntnisse wurden danach in den größeren Rahmen der Diskussion über a) Kasten und Kastenbildung und b) die Rolle spezialisierter Berufsgruppen in Stammesgesellschaften gestellt.

Um die theoretische Grundlagendiskussion zur gesellschaftlichen Arbeitsteilung einzubeziehen, werden in Kapitel I die Ansätze von Karl Marx (ökonomisch-technologisch), Emile Durkheim (das ›moralische‹ Postulat der Gegenseitigkeit) und Max Weber (Arbeitsorganisation, Wirtschafts- und Arbeitsethik) in ihrer Bedeutung für diese Arbeit expliziert und davon weitere Problemstellungen abgeleitet und im folgenden erörtert. Die Theoriediskussion selbst wird in Kapitel V wieder aufgenommen.

Die so nachvollziehbaren Überlegungen münden in die entscheidende Frage, inwieweit die bäuerlichen Gesellschaften Südäthiopiens für einen Gesellschaftstypus repräsentativ sind, in dem es arbeitsteilig getrennte Gruppen von aufeinander angewiesenen Bauern und Handwerkern gibt (bzw. gegeben hat), deren soziale Koexistenz aufgrund bestimmter Regelmechanismen und spezifischer Beziehungsmuster – im Gegensatz zu anderen Gesellschaften – nicht zu einer politischen Zentralisierung geführt hat.

In Südäthiopien (mit besonderer Ausprägung in der Burji-Konso-Gruppe) und in Teilen Ostafrikas hat sich eine eigenständige Form der landwirtschaftlichen Produktion ausgebildet: der sogenannte agrarische Intensivierungskomplex, der

u. a. durch umfangreiche Terrassenbauten und spezielle Düngemethoden gekennzeichnet ist und in ökologischer Hinsicht ein ausgewogenes und zweckmäßiges System der Bodennutzung darstellt (Kapitel II). Anders jedoch als verbreitetere afrikanische Feldbaupraktiken ist dieses System äußerst arbeitsaufwendig – mit der Konsequenz, daß sich auch eine spezifische Form der Arbeitsorganisation entwickelte, die ich als *kooperative Korporation* bezeichne. Sie ist aufs engste mit anderen gesellschaftlichen Institutionen verflochten. Es ergibt sich hieraus die Frage, ob diese umfassende gegenseitige Verschränkung von Produktionssektor und Sozialordnung maßgeblich dafür verantwortlich war, daß es zu keiner Stratifizierung der Gesellschaft kam.

Um einer Antwort näher zu kommen, widmet sich Kapitel II der Notwendigkeit der Arbeitsteilung zwischen Bauern und Handwerkern, deren Ausgangspunkt in der zunehmenden Intensivierung gesehen wird; diese wiederum ging mit einer arbeitsteiligen Differenzierung einher, die zum einen altersmäßig und regional (Gada-System und Territorialverband), zum anderen tätigkeitsbezogen (spezialisierte Berufsgruppen) realisiert wurde. Die Teilung der Arbeit in einen bäuerlichen und handwerklichen Bereich bot die Gewähr dafür, daß die Bauern ihre volle Energie auf die Landwirtschaft konzentrieren konnten, was besonders in Phasen hoher Arbeitsintensität innerhalb des Agrarzyklus' entscheidend ist und die längerfristige Aufrechterhaltung und Weiterentwicklung der Gesamtproduktion gewährleistet. Indem die Handwerker die Bauern durch ihre spezialisierte Tätigkeit, die in der Herstellung von gesamtwirtschaftlich notwendigem Gerät besteht, entlasten, wird ihre Arbeit – unter den spezifischen Bedingungen des dargestellten und analysierten Agrarsystems – zu einem unersetzlichen Teilbereich und Bestandteil der Gesamtproduktion.

Für die theoretische Betrachtung ist dies von Bedeutung, wird damit doch eine These formuliert, wonach in Gesellschaften mit agrarischer Intensivierung eine Tendenz zur arbeitsteiligen Spezialisierung zwischen Feldbauern und Handwerkern systemimmanent angelegt ist. Es handelt sich um einen innergesellschaftlichen Prozeß einer partiellen und begrenzten Auseinanderentwicklung gegenseitig aufeinander angewiesener Gruppen, einen Prozeß jedoch, der gleichzeitig aufgrund wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Notwendigkeiten zum rituell abgesicherten Zusammenhalt dieser Sozietäten führte. Die Unentbehrlichkeit der Handwerker erwies sich demnach als ein integrativer Faktor, der auch in ihrer sozioreligiösen Rolle zum Tragen kommt (vgl. auch Kapitel IV 2).

In Kapitel III sind die in der Burji-Konso-Gruppe ausgeübten Handwerke – Schmieden, Töpfern, Lederbearbeitung und Weben – in ihren technologischen, demographischen und historischen Aspekten (einschließlich des Handels und der Vermarktung der Produkte) beschrieben. Die vier Handwerke unterscheiden sich in ihrer gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedeutung, haben sie doch aufgrund ihrer historischen Entwicklung ganz verschiedenartige Ausformungs- und Umgestaltungsprozesse erfahren. Die Handwerker selbst verteilen sich in relativ gleichbleibender Zahl über das Gebiet, wodurch eine ausreichende Versorgung der Bevölkerung mit Handwerksprodukten gewährleistet ist. Im Kolonialzeitalter kam es mit der amharischen Eroberung Südäthiopiens gegen Ende des 19. Jahrhun-

derts zu tiefgreifenden Veränderungen. Der allgemeine Bevölkerungsrückgang betraf auch die Handwerker. Viele wurden verschleppt oder zur Zwangsarbeit abgestellt. Zeitweise kamen ganze Handwerkszweige zum Erliegen. Besonders das Lederhandwerk erlebte nach dem Verbot der Lederkleidung einen extremen Rückgang, von dem auf der anderen Seite die Weberei entsprechend profitierte. Sie expandiert bis auf den heutigen Tag. Die wirtschaftliche Lage der Handwerker ist derzeit relativ gut.

Zur Analyse des zentralen Themenbereichs werden die Arbeitsprozesse – und damit die alltäglichen Tätigkeiten der Handwerker, die auch eine ständige *geistige* Leistung erfordern – an den Anfang gestellt. Die Ausführungen sollen darlegen, daß die angewandten Technologien keineswegs als unzureichende Mittel der Naturbeherrschung zu werten sind; vielmehr verfügen sowohl Handwerker als auch Bauern über ein traditionelles Wissen, das immer auch verändert und weiterentwickelt worden ist. Der technische Aufwand und die Differenzierung der Objekte entspricht völlig den Anforderungen, die die bäuerliche Wirtschaftsweise stellt.

Die ausgeprägte Arbeitsteilung hat die Qualität der Produkte gefördert. Es gibt nur wenig Ausschuß (während es z. B. bei nichtspezialisierter Töpferei bis über 50% Ausschuß gibt, sind es bei Berufstöpfern – wie jenen im Untersuchungsgebiet – unter 2%).

Die Schmiede beherrschen neben den Grundfertigkeiten ihres Berufs auch die Techniken des Schweißens und Härtens sowie die Buntmetallverarbeitung mittels Guß in offenen Herdformen, in Konso sogar das Wachsausschmelzverfahren, das bislang nur für Westafrika ausführlich beschrieben worden ist. Sie stellen hauptsächlich landwirtschaftliche Geräte her, aber auch Werkzeuge, Waffen und andere Utensilien (etwa für den rituellen Gebrauch).

Von Burji abgesehen ist die Töpferei überall ein eigenständiges Handwerk. Im südlichen Dullay-Gebiet töpfern Männer und Frauen, sonst sind die Männer unterschiedlich intensiv am Arbeitsprozeß beteiligt. Lehm wird im Stollenabbau gewonnen und mit mineralischen Zusätzen gemagert. Im überwiegenden Maße wird standardisierte Gebrauchskeramik angefertigt.

Lederkleidung gibt es heute nur noch bei den Tsamakko. Schilde werden überhaupt nicht mehr hergestellt. Es sind gegenwärtig vor allem Schlaf- und Sitzunterlagen sowie Sandalen, die aus Leder angefertigt werden. Ein wesentlicher Punkt, der hervorgehoben werden sollte: bisher war man generell der Auffassung, die afrikanische Lederbearbeitung sei ohne eigentlichen Gerbvorgang vonstatten gegangen: ich konnte die Anwendung echter Gerbvorgänge nachweisen.

Die Weberei ist ein lukratives Gewerbe. Umhänge und Schlafdecken sind heute die gesuchtesten Textilien. (Webprodukte werden bis Addis Ababa im Norden und Marsabit im Süden verhandelt). Wegen des enormen Aufschwungs der Weberei seit der amharischen Eroberung war es nicht verwunderlich, daß diesem Handwerk nordäthiopische Herkunft zugeschrieben wurde. Es lassen sich jedoch kulturgeschichtlich ältere Straten von der Ostküste bis nach Westafrika nachweisen; die Weberei hat sich in mehreren »Wellen« verbreitet und durchgesetzt.

Vor die weiterführende Analyse des afrikanischen Materials habe ich, um eine

breitere Vergleichsbasis zu gewinnen, in Kapitel IV (Berufsgruppe und Gesellschaft) eine Untersuchung des indischen Kastensystems gestellt, was sich überdies aufgrund der Forschungslage als ratsam erwies: 1) Afrikanische Handwerker gelten häufig als »Paria«. 2) Die Stellung der Handwerker in Indien ist besser untersucht als die der afrikanischen. Zugleich sollte damit das indische Quellenmaterial für die Afrika-Forschung aufbereitet werden. Die kontinuierliche Entwicklung des indischen Kastensystems kann nachvollzogen werden, und dank der Quellenlage finden sich auch Erklärungen für seine Ausprägung(en). Die entscheidende Phase für den Übergang von einem mehr rituell orientierten System zu einem System sozialer Stratigraphie war das indische Mittelalter, als Brahmanen große Ländereien unter ihre politische und ökonomische Kontrolle bringen konnten. Für das weitere Vorgehen erwiesen sich die Behandlung der Beziehungen zwischen den Kasten (insbesondere das sogenannte Jajmani-System) und deren Abgrenzungskriterien (z. B. Vorstellungen ritueller Rein- und Unreinheit) als bedeutsam. Einem unmittelbaren interkulturellen Vergleich mit Afrika ist m. E. das indische Kastensystem allerdings nicht zugänglich (vgl. auch Kapitel V), doch ergaben sich aus seiner Analyse weiterführende methodische Orientierungshilfen.

In Kap. IV 2 wird das soziale und religiöse Umfeld des Handwerkers in der Burji-Konso-Gruppe beschrieben. Dazu gehören vor allem die Beziehungen zur bäuerlichen Mehrheit der Bevölkerung. Gegen das aus der Literatur bekannte Bild vom »Handwerker-Paria«, der seiner magischen Kräfte wegen eine ambivalente Stellung in der Gesellschaft einnimmt, wird hier die aus der engen Verflechtung von ökonomischen, sozialen und religiösen Aufgaben resultierende Bedeutung dieser Minderheit herausgearbeitet. Die »Ehr-Furcht« (im wahrsten Sinne des Wortes), mit der die Bauern mancherorts den Handwerkern begegnen, wurde von Ethnologen meist mißverstanden als »Verachtung« gedeutet. Ich kann in meiner Untersuchung zeigen, daß die Handwerker eine sozial distinktive Gruppe darstellen (Endogamieregeln, Meidungsvorschriften etc.), deren Distinktion den Zugang zu und Umgang mit Bereichen des Übernatürlichen einschließt. Daraus folgt, daß sowohl die handwerklichen als auch die sozioreligiösen Aktivitäten der Handwerker dem gleichen Ziel dienen (wenn auch auf zwei Ebenen), nämlich: die landwirtschaftliche Produktion und die Prosperität der Gesellschaft zu gewährleisten und zu fördern.

Mit dem Kulturvergleich von Kap. IV 3 u. 4 kann die Untersuchung in einen Bezugsrahmen gestellt werden. Zunächst werden südäthiopische Ethnien mit und ohne zentrale Instanzen betrachtet, sodann vorwiegend akephale Völkerschaften des nilotischen Sprachraums mit schwach ausgeprägter Arbeitsteilung, schließlich die Stammesgesellschaften der Nordostbantu (Kenya, Nord-Tanzania) und die bedeutenden Staatenbildungen im Zwischenseengebiet mit z. T. sehr differenzierter Arbeitsteilung. Anhand des vorgetragenen Materials läßt sich feststellen, daß die für die Burji-Konso-Gruppe charakteristischen Beziehungen zwischen Handwerkern und Bauern keineswegs isoliert dastehen, sondern in und außerhalb Südäthiopiens ihre Entsprechungen haben. Dies betrifft den Grad der Arbeitsteilung, die landwirtschaftlichen Produktionsmethoden und wichtige soziale und politische Institutionen. Bei der Vielzahl der Parallelen besteht kein Grund zu der

Annahme, die Handwerker außerhalb der Burji-Konso-Gruppe würden eine völlig andere Stellung in der Gesellschaft einnehmen, wofür es auch keine überzeugenden Belege gibt. Aufgrund dieses Befundes können die an der Burji-Konso-Gruppe gewonnenen Erkenntnisse extrapoliert werden.

Von den südäthiopischen und ostafrikanischen Kulturen war das nordäthiopische Kaiserreich deutlich unterschieden, zu dessen Merkmalen eine an Klientelverhältnissen orientierte Rangordnung gehörte, mit den Handwerkern am unteren Ende der Skala. Zwischen Nordäthiopien und der Burji-Konso-Gruppe ist mit einem Übergangsfeld zu rechnen, in dem das nordäthiopische Wertesystem bereits seit dem Mittelalter an Einfluß gewonnen hatte, das jedoch mit der amharischen Expansion Ende des vergangenen Jahrhunderts sich über ganz Äthiopien auszuweiten begann.

Nach der Schaffung einer neuen Ausgangsbasis (durch Feldforschung und Literaturoswertung) wurden die einschlägigen Thesen über Handwerkergruppen in Kap. V einer weiteren Analyse unterzogen.

Überschichtungstheorien oder diffusionistische Erklärungsversuche (u. ä. m.) vermögen wegen ihrer historisch unzureichenden Ausgangsbasis und ihres mechanistischen Vorgehens, das innergesellschaftliche Entwicklungen weitgehend außer acht läßt, keine befriedigenden Erklärungen zu bieten. Ähnliche Vorbehalte sind gegenüber Levine angebracht, der die Handwerker in einer ökologischen Nische sich entwickeln läßt, von der ausgehend sie als »Gäste« unter »Wirtsvölkern« sich verbreitet hätten. Allgemein üblich ist die Klassifizierung der afrikanischen Handwerker in geachtete und verachtete. Dazu möchte ich feststellen: als losgelöste Kategorie ist dieses Begriffspaar zur Beurteilung der sozialen Lage der Handwerker und für Kulturvergleiche unbrauchbar; die Begriffe haben keinen erkenntnistheoretischen Wert, solange die Kriterien, die den Forscher zu seinem Urteil brachten, nicht eindeutig dargelegt sind, und die sozialen Rollen der Handwerker nicht aus ihrem gesellschaftlichen, religiösen und politischen Kontext heraus konkret analysiert werden.

Haberland wies mit aller Deutlichkeit auf die Diskrepanz hin, die zwischen der inferioren sozialen Stellung der Handwerker und ihrer religiösen Bedeutung bestehen kann. Die Handwerker sind heilig *und* verflucht. Doch vernachlässigt Haberland ihre ökonomische Bedeutung zugunsten ihrer Beziehung zum sakralen König, so daß er die afrikanischen »Paria« als Produkte der im Königtum verankerten kosmischen Ordnung begreifen kann. Ich weise demgegenüber nach, daß die numinose Qualität von »Königen« (Lineage-Ältesten etc.) und Handwerkern auf *einer* Ebene liegt, über die sich ihre Verbindung erklärt.

Die Auffassung vom Handwerker als Verachtetem hat Afrikanisten dazu bewogen, analog zum indischen Kastensystem auch in Afrika nach Kasten zu suchen; erwartungsgemäß haben sie welche gefunden. Entscheidend ist hierbei das *Wie* solcher »Entdeckungen«. Als markantes Beispiel habe ich Todds Ausführungen zu den südäthiopischen Dime gewählt, ihmzufolge eine Gesellschaft mit sieben Kasten. Er stützt seine Überlegungen über die traditionelle Kultur der Dime auf Klischeevorstellungen, die von den nordäthiopischen Eroberern stammen. Überleitend zur Diskussion, inwieweit Kaste für die Erklärung der sozialen Stellung

südäthiopischer Handwerker eine sinnvolle Kategorie ist, werden die Ansichten einer Reihe von Wissenschaftlern (angefangen mit Nadel) dargelegt. Ihnen allen sind methodische Schwächen gemein, etwa die Willkürlichkeit der Begriffswahl und der Versuch, die Auswahlkriterien möglichst allgemein zu formulieren, um möglichst viele Gruppen als Kasten definieren zu können. Wie ausführlich gezeigt, muß der Vergleich aber auf einer anderen Ebene ansetzen. Die hier gebotene differenzierte Darstellung, die von der Analyse neuen Materials über die Burji-Konso-Gruppe ausging, hat deutlich gemacht, daß von einer Inferiorität der Handwerker in den traditionellen Gesellschaften Südäthiopiens (und darüber hinaus) nicht die Rede sein kann. Genauso wenig handelt es sich hier um Kasten; dagegen sprechen klassifikatorische und strukturelle Gründe. (Ich möchte nur auf die Reinheitsvorstellungen verweisen, die in Indien und Afrika diametral entgegengesetzt sind.) Als einen sowohl typologisch als auch für interkulturelle Vergleiche geeigneten Begriff schlage ich *Rollenkollektiv* vor. Damit lassen sich Bauern- und Handwerkergruppen umschreiben, die jeweils ein oder mehrere Rollenkollektive bilden, zwischen denen institutionalisierte Beziehungen bestehen.

Die Untersuchung, die innerhalb einer spezifischen kulturellen Matrix von der Tätigkeit der Handwerker und Bauern ausging, hat, unter Einbeziehung des sozialen Interaktionsfeldes und Wertesystems, zu einem allgemeinen Thema gefunden, das durch die These von der *integrativen Entfaltung* bündig beschrieben ist, worunter ich einen Entwicklungsweg verstehe, der jenem entgegensteht, der mit der neolithischen Revolution in den urbanen Zentren des Vorderen Orients seinen Ausgang genommen hat. War der Preis für den technologischen Fortschritt auf dem Weg der Zivilisation eine zunehmende soziale Ungleichheit und der bewußte Verschleiß menschlicher Lebenskraft, so finden wir selbst in zahlenmäßig starken Ethnien mit arbeitsteiliger Spezialisierung und Differenzierung die Ausbildung von integrativen Regelmechanismen, die einer sozialen Stratifizierung und politischen Zentralisierung entgegenwirken. Die Handwerker sind in einem solchen Gesellschaftssystem nicht lediglich *homines fabi*, sondern *homines creatores*, ein integriertes Kollektiv, das am Differenzierungsprozeß der Gesamtgesellschaft aktiv teilhaft.

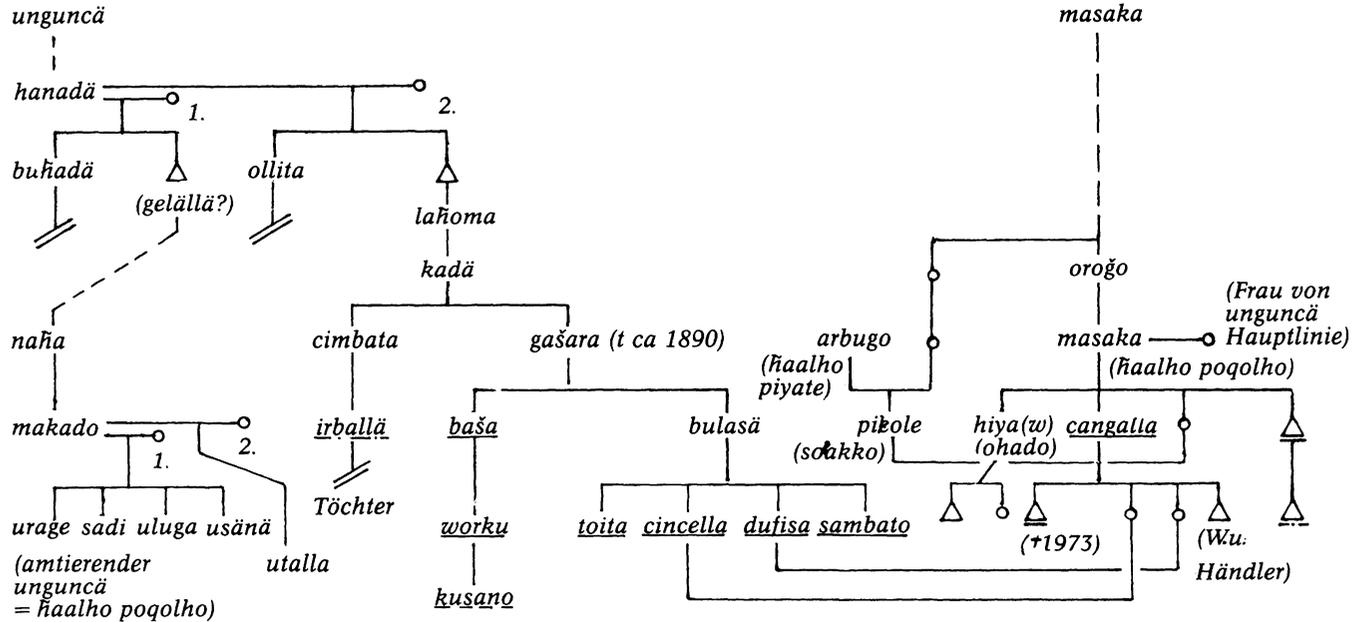
Anhang

Gollango und Atono Schmiedelineages

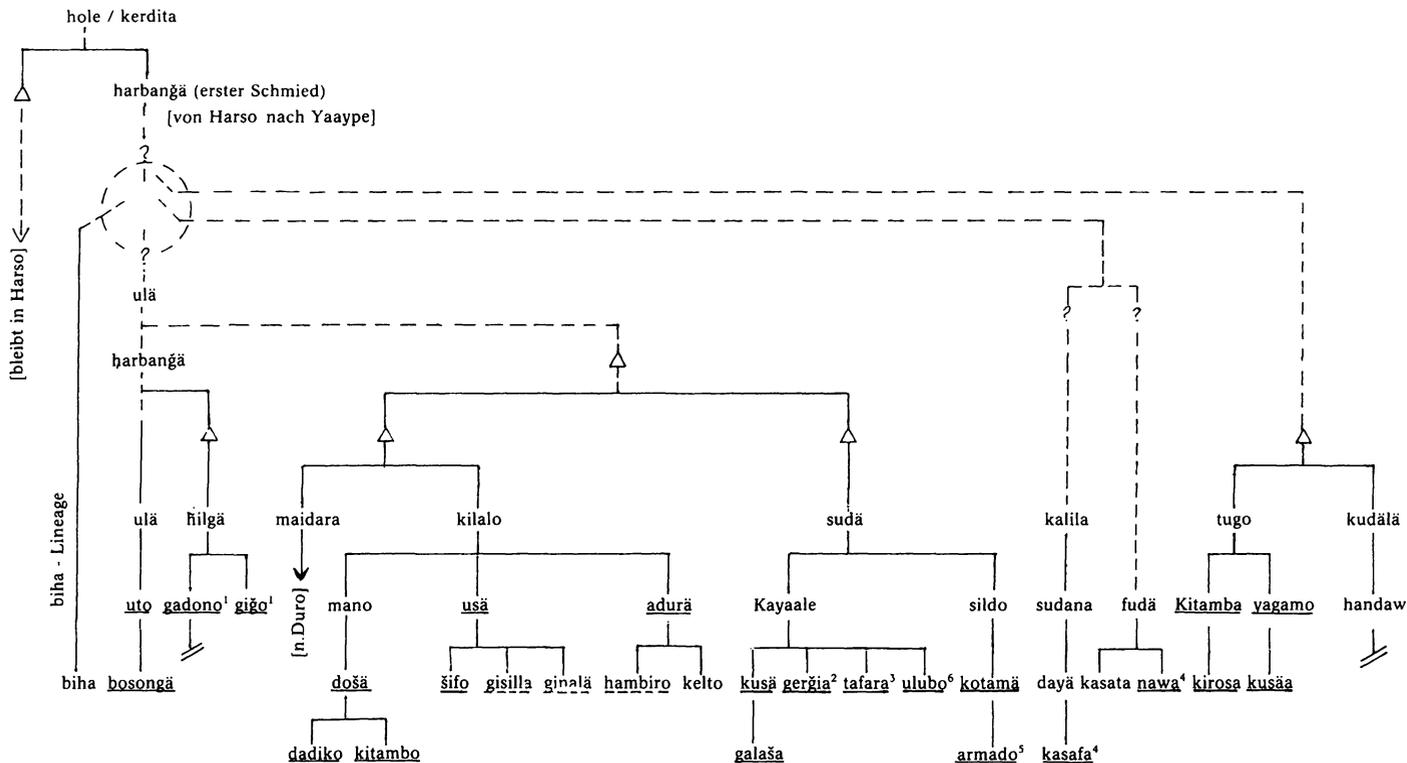
unguncä Hauptlinie

unguncä Seitenlinie / 'amadd'ikko

Masaka - Linie / 'eelakko



Hole Schmiedelineage Yaaype (Diraša)



— = aktive Schmiede
 - - - = erlernen das Handwerk

Wohnort (-bezirk)

- | | |
|-----------|-------------------------|
| 1 Oyoma | 5 Geraša |
| 2 Algay | 6 seit ca 1965 in Harso |
| 3 Gumayde | sonstige: Gandigama |
| 4 Oya | |

(Aufnahme: 1973/74 u. 1981 · Dargestellter Stand: Herbst 1974)

Hauptinformant: usä (†1983)

Appendix II

(Anmerkung siehe S. 435f.)

	Dullay	Duro	Konso (Keera)	Diraša (Yaaype)	Burji'	Herkunft
<i>Schmiedegeräte</i>						
Amboß	amacā	galaisita		nagalla tubota		
kleiner Eisenamboß			tupōda			
Schlägel			pur(r)iša	narega (narika)	nogóto	Or: burriša
Steinhammer	sakac'ä	guduma	qabetoda	kabalata'		
Stielhammer	purruša	kabalāda'	– qaptoota – ³	– kapalét – ³		
genietete Feuerzange	kankä					
Pinzettenzange	k'ape (Ts: kaba)	surra			k'āba	
Meißel		murambayta	pusoda	kidambayt kurambayt	ura	
Bohrer			sera			
Feile		muroda	šifa			
Schlauchgebläse	okorté	garmodeeta	morota	agalta	búfa	Amh: morād
Düsenstein	silgito	magaguta	kermoteda	– ákalt – māgogōta (makukot)		Or: bufa
Gußform/offene Herdform	canko	toma				
Tiegel	kupo mašalido	alayota		okotte tabaleta		
Sprühwedel		ogada	fidota			
Härtestein	balšakko	baltida	– arumta –			
Wetzstein		lagambaita				

	Dullay	Duro	Konso (Keera)	Diraša (Yaaype)	Burji	Herkunft
<i>Landwirtschaftliche Geräte</i>						
Grabstockspitze:			– siploota – ⁴		sibilcáo ⁵	
– (für schweren Grabst.)	r'oot'ille					
– (für kleinen Grabst.)	r'oot'ille	lugluga	sibilota	ṛōṭet ankāsēt		
– (lange schmale)				– ankaasēt – ⁶		
– (breites Blatt)	lukkase	šodera				
Hacken (Spitzen für):				hotolada loḡa? lungasa		
– spitze Tüllenhacke						
– große Tülle mit langer Spitze				takayada		
– schwere Spitzhacke	takayada					
– schwere Doppelhacke	r'oot'ille	totalla	sibilota			
– Kniestielhacke	r'oot'ille	hokata		hogāda		
Beilklinge:						
– (flache gerade, 25 cm)	tanfo		erkaha	argadā (arkata) – erkaDDá –	yérġa	
– (kleine)	irka'o'	ergaha			káltee	
– Absatzbeil	siko ⁸					
– langes Tüllenbeil				wollet		
– Querbeil (kurzes Tüllenbeil	koto	kolofta	– kolofta –	kotót – kottót – ⁹ – ločč – ¹⁰		
große Rodungssichel	maac'ire	maacire		haantot	maac'attée ¹¹	Amh: mac'əd (Sichel)
kleine Rodungssichel	wolicce			baḡā – pááCa – ¹¹		
Erntesichel	maac'ire tiikaassa	hamduta				
Erntemesser (für Ensete, früher porto)	Dob: seere Gol: abaltä	abalata		habalda – ápalt – ¹²	š(u)ko	

	Dullay	Duro	Konso (Keera)	Diraša (Yaaype)	Burji	Herkunft
Erntemesser (für Gemüse- baum)	saqamalakko					
Messer (mit hochgebogener Spitze)	pillawho	pillawa	– pillaw)a – ¹³	– pillaw – ¹³	seróo ¹³ sóroo náato ¹⁴	Amh: billawa (Messer)
Fleischmesser Pflugschar	gumpayte maaraša	maaraša		marāša	marāša ¹⁵	Amh: marāša (Pflug)
Pflugzwinge	wogalla	wogalla		wogalla		Amh: wāgāl
<i>Waffen</i>						
Speer (mit langem Blatt und Tülle)	orhanko	orana	– orana – ¹⁶ – tora – ¹⁶	tora – tór – ¹⁶ baga banaša ¹⁷	bagáddi ¹⁶ bagázzi ¹⁶	
– kleine Speerspitze		fankala				
– Speerblatt mit Widerhaken		cinfota		– kátuna – ¹⁸		
– Speerzwinge	taqacce (taqicce ?)	kurbita	– kulta – ¹⁹	tadā – lúp – ²⁰ – túka – ²¹	tágee	
– Speerschuh	hormakko	lada				
– Speerverzierung (Messingspirale)	cikke	lomáda				
großes Lanzenblatt						
Pfeilspitze	ko'icce					
Brandpfeilspitze	ko'icce banke					
Oberarmdolch				sibilota pilowa		
Dolch/Messer	makalakko	pillawa	– koraateta – ²³	– koraatet –		Amh: billawa
Schwert	šadara ²²	kaqiwta			sasátta	Amh: goradē
Genitalienschneidemesser	geece					

	Dullay	Duro	Konso (Keera)	Diraša (Yaaype)	Burji	Herkunft
<i>Chirurgische Instrumente</i>						
Zahnspatel	saqampakko					
Zahnzange	kankä ²⁴	kabaläda ²⁴		kabaleta ²⁴ sibilota ²⁵		
Zahnmesser		haduta				
»Skalpelli«		haduta				
Knochenmeißel		ure ²⁶		harauwa		
Nabelschnurmesser	samä	abalata ²⁷				
Pinzette (mit Nadel)	k'ape ²⁸	färda		woraŋto(t)		
Nadel	mut'o	worand'ota		bäsa		
<i>Zeremonialgeräte</i>						
Zeremonialspeer:					laami	
– zweizinkig	orhanko					
	baala ²⁹ lakki					
	ankasä ²⁹ bogolaki					
	haayanne					
– Speerblatt mit Dorn		saw'a				
– Speer für kallicca			– Jüikkaa – ³⁰			
– mit schmaler Klinge (zum Schlachten)						
Schlachtmesser				awha mica		
Zeremonialmesser (zum Verfluchen)				awha		
Oberarmring	nama		– mukla – ³¹			
Schellenriemen					šaššáata ³²	
Zeremonialglocke	Dob: lulitā					
	Gol: taungo	tauna		tāla ³³	bilbilaa	Or: bilbila
Stirnschmuck (für Töter etc.)	halašo		– xallaša –		kallácci	?Or: kallacca

	Dullay	Duro	Konso (Keera)	Diraša (Yaaype)	Burji	Herkunft
<i>Schmuck</i>						
Armreif	mašaalo	gimoda ³⁴	– qašawa – ³⁵ – tuma – ³⁶	kašawa – kašaww – ³⁷ tuuma ³⁸ roomet ³⁹ tabaler ⁴⁰ – tapalét – kalahet ⁴¹	bāti ⁴² mic'iraa ⁴³ zagayto ⁴⁴	Or: mic'iraa
Fußring (Finger/Zehen) Ring	hikire t'uk'a r'ugicce ⁴⁶		– Jifeeta – ⁴⁶	– túka –	láak'a ⁴⁵ maaldáccoo ⁴⁷	
Ohring (Ohrschmuck)	kirt'e		– moDahata – ⁴⁸	– maDaww – ⁴⁹	k'irt'i t'uk'a	
Metallperlen (am Bein getragen) Fußglöckchen			sangurra	– lúlet – ⁵⁰		
<i>Sonstiges</i>				tāla		
Kuhglocke	d'ooko	korä		muuša	haado	
Gürtelschnalle	maranä cebiko	salbadāda		– haarawwa –		
Ahle/Nähnaedel		dipipāta				
Rasiermesser		yombaida				
Baumwollentkerner	sibilho saqaratā					

	Dullay	Duro	Konso (Keera)	Diraša (Yaaype)	Burji	Herkunft
<i>Robmaterialien</i> Oberbegriff für Metall Eisen Eisenbarren dünne Platte aus hartem Stahl Kupfer Messing Aluminium Holzkohle Schweißpulver	sipilho ³¹ sipilho sipilho (u. a.) sakaye d'ilhe huyo	'inayta d'ilaa d'ogata	sipila ³² sipila tunata d'ilaa	sipila ³³ sipila hasette arapa roomet kalahet tabalet d'ilha huydäta	sibili ³⁴ diigilee laak'a c'illee ³⁵ maalmala ³⁶	

Preisliste der Schmiedeprodukte

Zahlungsmittel ist der Birr, wobei die Ein-Birr-Papiernote in der Burji-Konso-Gruppe zu 90 Cents gerechnet wird. Die Preise werden oft noch nach dem »Menilek-Birr«, d. h. dem Maria-Theresia-Thaler angegeben und dann in Cents umgerechnet.

<i>Landwirtschaftliche Geräte:</i>	Dullay	Duro
Grabstockspitze (für schweren Grabstock)	1,-	
– (für kleinen Grabstock)	0,20	0,20
– (breites Blatt)	1,-	
Spitze für schwere Doppelhacke	ca. 2,00	1,50–3,00 (je nach Größe)
– für Kniestielhacke	0,50	0,75
flache gerade Beilklinge	2,00–3,00	
kleine Beilklinge	1,00	0,75–1,50
Absatzbeil	0,75–1,00	
Querbeil	0,50	1,00–1,50
große Rodungssichel	0,50–1,00	1,00–1,50
kleine Rodungssichel	0,75–1,00	
Erntesichel	0,50	1,00
Erntemesser (für Ensete)	0,60–1,00	0,15–0,20
Erntemesser (für Gemüsebaum)	0,40	
Messer (mit hochgebogener Spitze)	0,50–1,50	0,50–1,50
Fleischmesser	1,00–1,50	1,00
Pflugschar	2,50–3,50	3,50–4,00
Pflugzwinde	1,00	1,00
 <i>Waffen:</i>		
Speer (mit langem Blatt und Tülle)	0,50–1,50	0,25–2,50
Speerzwinde	0,10	0,10
Speerschuh	0,15	0,10–0,15
Speerverzierung	0,25	0,10
großes Lanzenblatt		2,50–3,00
Pfeilspitze	0,50 (3 Stück)	
Dolch/Messer	1,00–1,50	1,00–3,00
Schwert	(früher 6,00)	
Genitalienschneidemesser	0,25	0,30
 <i>Chirurgische Instrumente:</i>		
Zahnspatel	0,25	
Zahnzange	1,50	1,50
»Skalpell«		0,10–0,20
Knochenmeißel		0,10–0,20
Nabelschnurmesser	0,20	
Pinzette	0,10	0,10
Nadel	0,10	0,10
 <i>Zeremonialgeräte:</i>		
zweizinkiger Zeremonialspeer	1,50	
Speerblatt mit Dorn	1,00–3,00	
Oberarmring (nicht mehr hergestellt)	(früher 1 Kuh)	
Zeremonialglocke	0,25	0,50–2,00
 <i>Schmuck:</i>		
Armreif	0,10	1,00
Fußring	0,25	

Fingerring	0,10	
Ohrring	0,05	
<i>Sonstiges:</i>		
Kuhglocke	3,00	4,00
Gürtelschnalle	0,05	0,20
Ahle		0,10
Baumwollentkerner	0,20–0,40	0,20

*Preisäquivalente (1974)*³⁷

ca. 100 g Salz	0,05
ca. 0,5 l Hirsebieb	0,05
3 Eier	0,05
Ziege (schlachtreif)	10,00–15,00
Rind (ausgewachsen)	100,00
handgewebte Baumwollbahn (ca. 80×250 cm)	ca. 5,00

Preisvergleich von Eisenwaren zwischen 1974 und 1981

Pflugchar	3,50	→	9,00–10,00
Pflugzwinde	2,00	→	4,00
Rodungssichel	1,50	→	6,00
Spitzhacke	2,00	→	5,00
Roheisenstück	4,00	→	10,00

Preisniveau

Die Art und Weise, wie 1974 über die unterschiedlichen Preise gesprochen wurde, zeigte, daß sie seit längerem stabil waren. Dies bedeutet aber nicht, die Preise für Feldfrüchte seien von den Erträgen unabhängig gewesen. Selbstverständlich stiegen in dürrn Jahren die Preise, namentlich kurz vor den Regenzeiten; aber sie pendelten sich immer wieder ein, d. h. auch die Kaufkraft blieb langfristig stabil. Allem Anschein nach haben sich im behandelten Gebiet seit etwa 1943 die Preise kaum verändert. Möglicherweise schlossen auch damals die Preise an das Preisgefüge an, das sich nach der verstärkten Einführung der Geldwirtschaft durch die Italiener eingestellt hatte. Die Preisstabilität über einen Zeitraum von 20 Jahren konnte H. Straube bestätigt finden. Zwischen 1955 und 1973/74 sind ihm in Burji keine Preisunterschiede aufgefallen. Ein starker Preisanstieg, der noch nicht zur Ruhe gekommen ist, erfolgte nach 1976, wahrscheinlich vor allem 1978. Trotzdem ist das Preisniveau in der Burji-Konso-Gruppe bei weitem noch nicht dem der städtischen Zentren angeglichen.

Anmerkungen zu Appendix II:

- 1 Nach Sasse 1982.
- 2 Vgl. Konso qapaleeta »forked piece of wood for pushing one's way through thorns or handling corpses who died from skin disease« (Black u. Otto 1973, s. v.).
- 3 Black schreibt in beiden Fällen als englische Bedeutung orthographisch falsch »tongues« statt »tongs«, obwohl nur letzteres gemeint sein kann (Black u. Otto 1973, Black 1973, s. v.).
- 4 Black u. Otto 1973, s. v. »blade of digging stick«. S. u. sipila »Eisen«.
- 5 Sasse: »digging-stick with iron-blade«. S. u. sibili »Eisen«.
- 6 Black 1973, s. v. »metal-tipped cone«.
- 7 Sasse, s. v. yérga: Ha. irka'o, Gol.erka'-o »axe«. Da dies das gebräuchlichere Beil ist, wird die Bezeichnung ganz allgemein für Beil benutzt.
- 8 Dob.; Gol: siiko; vgl. Burji šuko »Messer« (Sasse, s. v.).
- 9 Black 1973, s. v. »type of axe«; vgl. Burji k'ottoo »Hacke« (Sasse, s. v.) Diraša kotkotá »a bent tool for weeding« (= Kniestielhacke) (Black 1973, s. v.).

- 10 Black 1973, s. v. »axe similar to kottót, but with a wide blade«; vgl. in der Diraša-Liste das fragliche loğa »spitze Tüllenhacke«.
- 11 Black 1973, Sasse, s. v. allgemein »Sichel«.
- 12 Black 1973, s. v. »broad-bladed knife«.
- 13 Black u. Otto 1973, Black 1973, Sasse, s. v. allgemein »knife«.
- 14 Sasse, s. v. »type of knife«.
- 15 Sasse, s. v. »plough«, wohl auch in der Spezifizierung »Pflugschar« wie entsprechend.
- 16 Black u. Otto 1973, Black 1973, Sasse, s. v. allgemein in der Bedeutung »Speer, Speerblatt; Krieg«.
- 17 Widerhakenspeer mit Dornschaftung.
- 18 Black 1973, s. v. »piece of metal on end of spear opposite tip«.
- 19 Black u. Otto 1973, s. v. »metal point on rear end of spear«.
- 20 Black 1973, s. v. »sharp metal on tail end of spear«.
- 21 Black 1973, s. v. »metal wrapped around spear-point to hold it on shaft«. Die Bedeutung ist »Ring« (s. u. Schmuck).
- 22 Vgl. Duro-Liste: šodera »Grabstockspitze«.
- 23 Black u. Otto 1973, s. v. »sword; any big knife«. Schwerter werden wie auch in Diraša nicht hergestellt.
- 24 Die hier verwendeten Wörter bezeichnen auch die Nietzange der Schmiede (s. o.).
- 25 Vgl. oben für sibilota die Bedeutung »Grabstockspitze«.
- 26 Vgl. Burji-Liste: ura »Meißel«.
- 27 Vgl. oben für abalada die Bedeutung »Erntemesser«.
- 28 Siehe oben k'ape »Pinzettenzange« (unter Schmiedegeräte).
- 29 Vgl. Diraša-Liste: ankäsēt »lange schmale Grabstockspitze«.
- 30 Black u. Otto 1973, s. v. »special spearhead which lacks the wider vane of ordinary Konso blades, is inserted into the shaft, and is used in ceremonies to sacrifice goats«; vgl. Dullay-Liste: cikke »Speerverzierung«.
- 31 Black u. Otto 1973, s. v. »bracelets of ›pure‹ iron (worn by poqallaa)«.
- 32 Nach Straube (Burdji-Ms. 1955) šašatta; vgl. aber Sasse: šaššaass- »shake« (s. v.).
- 33 Siehe unten »Kuhglocke«.
- 34 Aus Messing.
- 35 Black u. Otto 1973, s. v. »bracelet (of metal, for wrist or upper arm of woman)«.
- 36 Black u. Otto 1973, s. v. »large bracelet of silver, worn only by certain chiefs«.
- 37 Black 1973, s. v. »type of bracelet – either white metal bands worn on biceps or spiral of metal (white?) on lower arm; worn by girl or woman of high rank«. Es handelt sich um eine Armspirale aus Aluminium.
- 38 Silberner Armreif.
- 39 Armreif aus Kupfer (roomet bedeutet »Kupfer«).
- 40 Aluminiumarmreif, doppelt verdreht; Black 1973, s. v. »bracelet (bras-like) (women wear one on wrist)«; tabalet bedeutet »Aluminium«.
- 41 Aus Messing.
- 42 Männerarmreif.
- 43 Aus Kupfer.
- 44 Sasse, s. v. »copper arm-ring«.
- 45 Das Wort bedeutet »Messing« (Sasse, s. v.); Fuß- oder Arming.
- 46 Fingerring.
- 47 Sasse, s. v. »ring worn by men in authority«.
- 48 Black u. Otto 1973, s. v. »earring of spiraled white metal«; aus Aluminium.
- 49 Black 1973, s. v. »an earring made from a spiral of metal«.
- 50 Vgl. Dullay-Liste: lulitā »Zeremonialglocke«.
- 51 Die Wurzel *sipil-* (*sibiil-* etc.) »Eisen« liegt in zahlreichen ostkuschitischen Sprachen vor (vgl. Fußnote 54), daneben ist sie auch in einigen omotischen zu finden. So heißt Eisen bei den für die Verhüttung bedeutenden Dime *sibila*, bei den Ubamer *sibil* und den Basketto *sila* (Haberland 1961: 207). Auch bei den Sidamo-Hadiya ist *sibila* gebräuchlich (ibid.) (Die Hadiya verwenden auch *ṭara*; vgl. Cerulli 1951: 551). Weiter westlich heißt Eisen im Omotischen *ṭuro* (Kaffa und Gimira) und in Ost-Sidamo *tūras* (Cerulli ibid., s. v.). In Kaffa wird auch *birātō* für Eisen benutzt, das mit dem amharischen

berat (*brät*, *bərät*) zusammenhängt, aber nach Cerulli (ibid. 415) kuschitischen Ursprungs ist (ähnlich bei Saho, Afar, Somali). Im Semitischen war *ḥasik* (Ge'ez) üblich, das noch im Tigray, Barea, Beni Amer und Agau erhalten ist (vgl. Wainwright 1942: 87f.)

52 Black u. Otto 1973: *sipla*, wahrscheinlich weil das *i* nach dem *p* kurz und unbetont ist.

53 Black 1973: *silp* (?).

54 Oromo *sibiila*, Boni *sibil~siwiil*, Dasanec *sibil* (Sasse, s. v.).

55 Proto-Ostkuschitisch **dʰilḥ* –, Oromo *cʼillee* (Sasse, s. v.).

56 Allgemeine Bezeichnung für einen Bodentyp, der auch als Schweißbrei Verwendung findet.

57 Zu Preisäquivalenten in Konso siehe auch Kluckhohn 1968: 418ff. Vgl. auch unten die Preise für Keramik, Lederwaren und Textilien.

Appendix III

Schmied Atoya in Karšälle (Duro). Beobachtung vom 24. 11. 1973.

Meine Ankunft: 8.15 Uhr.

Schmiedewerkstatt: ca. 3 m Durchmesser.

Gebläse: Schlauch, einfach wirkend, Arbeitshub 27/30 Sekunden.

Düsenstein.

Benutzte Schmiedegeräte: Steinamboß und kleiner Steinamboß. Feuerzange. Schwerer Hammer (ca. 5 kg). Kleiner Hammer (ca. 500 g) (beide mit relativ kurzem Stiel). Feuerschaufel. Kurzer Meisel (ca. 10 cm, eventuell aus Feile hergestellt). Holzdorn.

Die Holzkohle wird, kurz bevor sie ins Feuer geworfen wird, zerkleinert.

Der Schmied steht bei schweren Schlägen auf, sonst arbeitet er im Sitzen.

Es sind bereits drei Arbeitsstücke gleichzeitig in Bearbeitung (in der Esse): a) fast fertige Hacke, b) plattgeklopftes Eisen, c) Stange (Rohmaterial).

8.15 h

Querbeilklinge als Flacheisen ausgeschmiedet.

8.40 h Abschroten eines ca. 100 mm langen Stückes von einem 30 Ø Moniereisen. Abschrot etwa 10 cm lang aus alter Feile hergestellt, mit Zange gehalten.

Querbeiltülle über Holzdorn geformt. Neben den drei Hauptarbeitsstücken, die abwechselnd bearbeitet werden, Nacharbeit an drei fast fertigen Querbeilen.

Arbeitstemperatur: hellorange bis kirschrot; die schon weiter ausgeformten Stücke orange bis blaß-kirschrot; fast fertige Hacken nur dunkelkirschrot bis schwarz.

9.00 h

Absgeschrotetes Stück wird Beilklinge; jeweils in Arbeit für ca. 45 Sek.; weiterbearbeitete Stücke bis zu 1 Minute. Bearbeitung des hölzernen Beilstiels. Vordornen des Lochs mit glühendem Eisenblech. Schwerer Hammer zeitweise als Amboß für Feinarbeiten benutzt.

9.30 h

Ausformen der Tülle zwischen Steinamboß und daneben gelegtem Stein. Später wird auch hierfür der schwere Hammer benutzt.

9.40 h

Erstes Aushämmern der Schneide aus dem Rohling. Weiterarbeiten am Querbeil. Reparatur eines Messers.

10.05 h

Neue Stange ins Feuer für Pflugschar. Arbeit stehend, da schwere Schläge.

10.10 b

Härten der Beilklinge (4 cm breit; der Schmied Kamba härtet nur an die 2 cm weit).

Zweimal kurz in Wasser eingetaucht.

Nach 4 Minuten nochmals eingetaucht, dann ins Wasser zum Abkühlen gelegt. *Härteflüssigkeit*: Kiesel (ca. 0,75 ccm), Salzzusatz (Kamba setzt kein Salz zu).

Die Axtklinge wird anschließend vom Käufer selbst auf einem Stein geschliffen (Axt war Auftragsarbeit).

Stange, in 13 Abschnitte von je ca. 3 cm Länge unterteilt, wird plattgeschlagen.

12.30 b

Rohling für Pflugschar wird weiterhin gestaucht.

Inzwischen Axtreparatur.

Prüfen fertiger Querbeilklingen durch Klangprobe: Anschlagen an Steinamboß.

Produktion bisher:

5 Querbeile, 1 Axtklinge.

Reparatur:

1 Axt, 1 Messer.

Pflugschar in Arbeit genommen.

13.15 b

Rohform der Pflugschar fertig ausgeschmiedet. Bis

14.10 b

Richten und Feinschmieden.

Arbeitszeit an Pflugschar ca. 4 Stunden (daneben andere Arbeiten). Ende der Schmiedearbeit. Das Feuer wird gelöscht, Gebläse und Werkzeuge werden entfernt. Der Schmied geht auf den Markt.

Die Arbeitszeit für die Pflugschar von 4 Stunden ist offensichtlich zu lang. Zumindest in der letzten halben Stunde trödelte und blödelte der Schmied herum. Bei jedem kritischen Prüfen der Pflugschar lachten die Zuschauer.

Appendix IV

Der Bedarf an Schmiedeobjekten wird deutlich aus der folgenden Aufstellung, die von zehn Informanten wiedergibt, welche Geräte sie besitzen, wie oft diese repariert bzw. neu gekauft werden müssen. Der erste Informant (A) ist aus Dihina, die beiden letzten (I und J) sind aus Gawwada, alle übrigen aus Gollango. Bis auf den ersten Informanten handelt es sich durchweg um ältere Männer; der an fünfter Stelle angeführte Informant (E) hat mit drei Frauen und vier unverheirateten Söhnen den größten Haushalt von allen zehn.

Landwirtschaftliche Geräte

t'oot'ille (Grabstockspitze für schweren Grabstock)

A = 1/B = 1/C = 2/D = 1/E = 3/F = 2/G = 3/H = 1/I = 0/J = 2

Haltbarkeit: Kann zehn Jahre und länger halten, wenn man sie etwa alle vier »Jahre« zum Schmied bringt.⁵⁷

t'oot'ille (Klinge für die schwere Doppelhacke, *paʷritte*; häufig, besonders in Gawwada, ohne Klingen benutzt)

A = 0/B = 0/C = 0/D = 0/E = 1/F = 1/G = 1/H = 3/I = 0/J = 5

t'oot'ille (Klinge für Kniestielhacke)

A = 1/B = 0/C = 0/D = 0/E = 1/F = 0/G = 1/H = 0/I = 0/J = 0

Haltbarkeit beider Hackenklingen je nach Bodenbeschaffenheit sechs bis zwölf Jahre. Bei sandig-kiesigen Böden kürzere Lebenszeit. Hackenklingen müssen jährlich repariert werden.

tanfo (gerade Beilklinge)

A = 0/B = 1/C = 2/D = 1/E = 1/F = 1/G = 1/H = 1/I = 1/J = 1

Haltbarkeit: kann Generationen überdauern, muß jedes vierte Jahr zum Schmied gebracht werden.

siko (Absatzbeil)

A = 1/B = 1/C = 2/D = 1/E = 2/F = 1/G = 1/H = 1/I = 0/J = 1

Hält lange, muß etwa alle drei Jahre zum Schmied gebracht werden.

koto (Querbeil)

A = 0/B = 0/C = 1/D = 1/E = 0/F = 2/G = 0/H = 0/I = 1/J = 0

maaraša (Pflugschar; da der Boden der beiden Gawwada-Informanten zu sandig ist, benutzen sie statt der Eisenschar Hartholz)

A = 0/B = 2/C = 1/D = 1/E = 1/F = 1/G = 1/H = 1/I = 0/J = 0

In Gollango ist sie drei Jahre lang benutzbar und muß jedes Jahr zum Nachschmieden.

wogalla (Pflugzwinde)

A = 0/B = 3/C = 3/D = 2/E = 2/F = 1/G = 1/H = 1/I = 1/J = 1

Auf sandigen Feldern hält sie drei Jahre, sonst etwa sechs Jahre ohne Reparatur.

maac'ire (Rodungssichel)

A = 1/B = 1/C = 3/D = 2/E = 3/F = 2/G = 2/H = 2/I = 1/J = 1

Kann zehn Jahre und länger halten. Nach vier Jahren muß sie zur Reparatur zum Schmied gebracht werden.

maac'ire tikasa (Erntesichel)

a) von einheimischen Schmieden

A = 1/B = 1/C = 1/D = 1/E = 1/F = 1/G = 1/H = 0/I = 2/J = 2

b) industriell hergestellt

A = 0/B = 1/C = 4/D = 0/E = 2/F = 1/G = 2/H = 0/I = 2/J = 0

Die von den einheimischen Schmieden hergestellte Sichel kostet 0,50 birr und hält etwa fünf bis sechs Jahre. Die Fabriksichel kostet dagegen 1,50 bis 2 birr und kann, wenn man sie z. B. ausschließlich für die Teffernte benutzt, bis zu zwanzig Jahre halten.

seere oder *abaltä* (Erntemesser für Ensete, früher auch für porto)

A = 1/B = 0/C = 1/D = 1/E = 1/F = 1/G = 1/H = 0/I = 0/J = 0

Heute nur noch von Personen benutzt, die Ensete haben (in Gollango sind das wenige; Gawwada liegt für den Enseteanbau zu niedrig). In Gollango kommen die Messer alle drei bis vier Jahre zur Reparatur, in Dobase (wo es viel Ensete gibt) jedes Jahr.

saqamalakko (Erntemesser für Gemüsebaum)

A = 0/B = 1/C = 1/D = 1/E = 0/F = 0/G = 0/H = 0/I = 0/J = 0

Extrem lange Haltbarkeit.

pilawho (Messer, allgemein)

In jedem Haushalt gibt es mehrere kleine Messer; sie gehen häufig verloren.

gumpayte (Fleischmesser)

Ist erst seit jüngster Zeit hier bekannt. Nur der erste Informant besitzt eines davon. Er hat es seit zwei Jahren ohne Reparatur.

Waffen

orhanko (Speer)

A = 1/B = 1 (ein weiterer gestohlen)/C = 2 (ein weiterer im Streit verloren)/D = 1 (ein weiterer gestohlen)/E = 2/F = 2/G = 3/H = 4 (zwei weitere gestohlen)/I = 2 + 1 (Informant I hat als turakko noch einen haayanne, Zeremonialspeer)/J = 2 (ein großer und ein kleiner)

Abgesehen davon, daß die Speere leicht abhanden kommen, halten sie lange, und der Sohn kann auch den Speer seines Vaters weiter benutzen.

makalakko (als Dolch)

A = 0/B = 1/C = 1/D = 1/E = 1/F = 1/G = 1/H = 1/I = 1/J = 1

A hat jemanden damit schwer verletzt. Sie einigten sich wieder, deswegen hat er (vorläufig) keinen Dolch mehr.

E hatte 2, einer wurde ihm gestohlen.

Haltbarkeit: Nach zwei bis fünf Jahren wird Reparatur notwendig, kann drei Generationen lang halten.

šadara (Schwert)

Hat von den Anwesenden keiner mehr.

geece (Genitalienschneidemesser, später auch zum Haareschneiden benutzt)

Seitdem es Rasierklingen gibt, besitzt angeblich keiner mehr eines (ich hatte aber mehrere gesehen). Der alte Ober-Hayo hatte früher mehr als zehn davon. Der alte Gawwada-Informant hat noch eines, hat es »aber noch nie benutzt«.

laakko (Pfeil)

Hier erst neu eingeführt; von den anwesenden älteren Informanten kaum benutzt, wohl aber von jüngeren Leuten. Die Angaben hierzu entsprechen nicht dem Durchschnitt.

A = 0/B = 0/C = 0/D = 0/E = von Kindern verschlamps/F = 0/G = 0/H = 1 Bogen mit 9 Pfeilen/I = 0/J = 0

Chirurgische Instrumente

besitzt nur der eine Informant aus Gawwada. Er »zieht« Zähne.

Appendix V

Preise für keramische Erzeugnisse auf den Märkten von Gollango und Gawwada (Preisniveau von 1974)

Bezeichnung	Verwendungszweck	Marktpreis (in Birr)
Haushaltswaren		
<i>sikte</i>	Krug mit kurzem Hals zum Kochen von vegetabilischen Gerichten und Hirsebier	
– <i>takassa</i>	kleiner Krug, ca. 30 cm hoch	0,30–0,50
– <i>g'a'ade</i>	mittlerer Krug, ca. 50 cm hoch, gebräuchlichstes Kochgefäß	0,50–0,70
– <i>adate</i>	großer Krug für Hirsebier, über 50 cm hoch	1,00–1,50
– <i>latado</i>	großer Kochkrug, über 50 cm hoch	1,00–1,50
<i>kupakko</i>	Krug mit langem Hals, für Wasser (Transport und Aufbewahrung)	
– <i>tiikassa</i>	kleiner Krug, ca. 30 cm hoch	0,25–0,40
– <i>nakala</i>	mittlerer Krug, ca. 50–60 cm hoch	0,70
– <i>d'amma</i>	großer Krug, bis 90 cm	1,50
<i>d'iste</i>	Kochtopf für Fleisch, 3 Größen	0,30–0,50 (je nach Größe)
<i>šange</i>	Krug für fertiges Hirsebier, seltener zum Kochen oder für Wasser	
– <i>akkato</i>	großer šange mit Standfuß	
– <i>kanta</i>	großer šange mit drei Griffen	
<i>payto</i>	Röst- und Backplatte	
– <i>šakaša</i>	zum Rösten von Körnern	0,70–0,80

- <i>pudena</i>	Backplatte für ənjera	1,00
<i>japana</i> (amh. jābāna)	Kaffeekrug mit mehreren Ausgüssen	0,30 0,50
<i>iganne</i>	kleiner Krug	0,20
<i>twwa</i>	kleiner Krug mit Standing	0,20
' <i>add'ood'e</i>	großer Speicherkrug	
Zeremonialgefäß		
<i>makala salaḥo</i>	Krug für Hirsebier mit Doppelhenkeln, bei Zeremonien von <i>poqolho</i> oder <i>sikanne</i>	<i>poqolho</i> nichts <i>sikanne</i> 0,75
Sonstige Keramik		
<i>halle</i>	Dachaufsatz	0,75
<i>kermak'e</i>	Dachaufsatz für <i>poqolho</i> oder <i>sikanne</i>	<i>poqolho</i> nichts <i>sikanne</i> 1,50
<i>kulkullo</i>	Pfeifenkopf	auf Bestellung
<i>oysille</i>	Topfständer (jeweils drei)	auf Bestellung
<i>cumba</i>	Glut-, auch Räucherschale	Naturalien oder Geschenk

Appendix VI

Die folgende Aufstellung vermittelt einen Überblick über den Keramikbedarf im südlichen Dullay-Sprachraum. Elf Informanten geben hintereinander ihren Besitz an jeweils genannter Keramik an. Die ersten zehn sind die gleichen, die auch über ihre Schmiedeobjekte Auskunft gegeben haben. An letzter Stelle ist noch ein seit anderthalb Jahren verheirateter junger Mann hinzugekommen. Die an 5. Stelle (E) genannten Informationen stammen von einem älteren Mann, der mit drei Frauen und vier unverheirateten Söhnen den größten Haushalt der hier vertretenen Personen hatte. An 8. Position (H) stehen die Auskünfte eines allein lebenden Mannes. Seine Frau war ihm weggelaufen, seine erwachsenen Kinder leben in eigenen Haushalten.

Haushaltswaren:

sikte (zum Kochen von vegetabilischen Gerichten und zur Hirsebierbereitung; a = klein, bis ca. 30 cm hoch; b = mittel, bis ca. 50 cm hoch; c = groß, über 50 cm hoch)

A = 2 c/B = 4 a, 1 b, 4 c/C = 1 b, 2 c/D = 1 b, 2 c/E = 6 c/F = 4 c/G = 2 c/H = 1 a, 3 c/I = 2 c/J = 1 b, 1 c/K = 1 b

Lebensdauer/Haltbarkeit: »Wenn darin gekocht wird, halten sie nicht lange, manchmal nur drei Monate, meist jedoch fünf Monate«. »Hirsebierkrüge dagegen können vererbt werden.« (Informanten E und F, 9. 7. 1974)

kupakko (zum Wasserholen und zur Wasseraufbewahrung; a = klein; b = mittel; c = groß, Abmessung in etwa wie bei *sikte*; n = Größe nicht näher spezifiziert)

A = 1 n/B = 3 n/C = 2 b, 1 c/D = 1 n/E = 3 n/F = 2 a, 2 n/G = 1 n/H = 2 n/I = 2 n/K = 1 b

Lebensdauer sehr unterschiedlich, in erster Linie abhängig von der Umsicht der Frau, aber auch von der Wegbeschaffenheit zur Wasserstelle und ganz allgemein davon, wie oft das Gefäß aus dem Haus getragen wird.

d'iste und *šange* (Fleischkochtopf und Gefäß zum Kochen bzw. zum Aufbewahren von Hirsebier; die Angaben stammen von Männern, die die beiden Gefäßtypen z. T. verwechselten. Deshalb sind beide zusammen aufgeführt)

A = 2/B = 2/C = 2/D = 3/E = 5/F = 2/G = 2/H = 1/I = 3/J = 1/K = 1

Lebensdauer: »Mehr als ein Jahr.« (Verschiedene Informanten, 9. 7. 1974)

payto šakaša (Röstplatte für Körner, seltener für Fladenbrot)

A = 1/B = 1/C = 1/D = 1/E = 2/F = 2/G = 0/H = 1/I = 1/J = 0/K = 1

Lebensdauer: »lange«, kann auch beschädigt noch benutzt werden.

payto pudena (Backplatte für *ənjera*)

A = 1/B = 1/C = 1/D = 0/E = 2/F = 1/G = 1/H = 1/I = 0/J = 1/K = 0

Lebensdauer: sehr unterschiedlich, da in mancher Familie äußerst selten, in anderen fast täglich *ənjera* gegessen wird.

japana (Kaffeekrug)

A = 1/B = 1/C = 1/D = 1/E = 3/F = 1/G = 1/H = 1/I = 0/J = 0/K = 1

Lebensdauer: zwei bis drei Jahre

iganne und *tuwa* (kleine Wasser- und Aufbewahrungsgefäße)

Diese Kleingefäße findet man in jedem Haushalt. Sie werden auch, wenn sie beschädigt sind, noch weiter verwendet.

'add'ood'e (großer Speicherkrug)

Sie werden nicht mehr hergestellt. Nur der an 6. Stelle aufgeführte Informant besaß 2 davon. Von den anderen hatten auch nur zwei einen besessen.

Zeremonialgefäße

makala salaħo (Krug, in dem Hiersebie für zeremonielle Zwecke aufbewahrt wird)

Nur ein Informant besaß einen davon (zwei andere wären dazu berechtigt gewesen).

Sonstige keramische Produkte

halle und *kermak'e* (Dachaufsätze)

Sie sind regional unterschiedlich häufig. In Harso z. B. waren sie so gut wie auf jedem Haus eines Gehöftes zu finden. In Gollango dagegen gab es zahlreiche Häuser ohne jeden Dachaufsatz. Nach der Revolution wurden die *kermak'e*, ursprünglich den Priesterhäuptlingen und ihren Frauen vorbehalten, wegen ihrer Verzierung auch von anderen gekauft.

kulkullo (Pfeifenkopf)

Nahezu alle alten Männer rauchen und besitzen die Stockpfeife, die einen tönernen Pfeifenkopf hat. Der in der Hand gerauchte Pfeifenkopftyp ist dagegen selten.

Kochgeräte aus Eisen oder Aluminium, in der Reihenfolge ihrer Bedeutung aufgelistet (a = Kochtopf; b = Blechplatte zum *ənjera*- und sonstigem Fladenbrotbacken; keiner der Informanten besaß einen Wasserkessel oder eine Blechschüssel)

A = 1 a/B = 1 a/C = 1 a, 1 b/D = 1 a/E = 2 a, 1 b/F = 0/G = 1 a/H = 2 a/I = 0/J = 1 b/K = 0.

Appendix VII

(in Zusammenarbeit mit Annemarie Amborn)*

Gerbvorgang in Südäthiopien

Im folgenden soll auf die der Lederbearbeitung zugrundeliegenden chemischen Vorgänge eingegangen werden, die zeigen, daß es sich bei den angewendeten Gerbverfahren um Vorgänge handelt, die der – auch in Europa praktizierten – Sämischerbung mit Seetiertranen analog sind. Tranöle haben, ähnlich wie die in Südäthiopien verwendeten Pflanzenöle, einen ungesättigten Charakter, genauer einen hohen

* Herrn Dr. Harald Morgenstern danke ich für die fachkundige chemische Beratung und die Durchsicht dieses Appendix'.

Anteil an ungesättigten Fettsäuren.¹ Wirksames Prinzip bei der Fettgerbung mit Seetiertranen, d. h. bei der irreversiblen Verbindung des Gerbstoffes mit der Haut, sind die ungesättigten Anteile der verwendeten Substanzen (Fette).

Einerseits muß es sich aufgrund der erwähnten chemischen Verwandtschaft von Pflanzenölen und Tranölen um analoge Gerbstoffe handeln, also auch um die gleichen Reaktionen bei der Verbindung dieser Stoffe mit der Haut. (Es liegt in beiden Fällen Sämischerbung vor, auch wenn dieser Begriff – m. E. zu Unrecht – in jüngerer Zeit nur noch für die Gerbung mit Tranölen verwendet wird. Vgl. Kap. III 3.2. Anm. 17)

Andererseits soll bei den in Südäthiopien verwendeten Verfahren auf eine zweite Analogie mit bereits bekannten und in großem Maßstab angewandten Verfahren der Aldehydgerbung hingewiesen werden. (Bei diesem technischen Gerbverfahren wird in erster Linie Formaldehyd bzw. dessen wäßrige Lösung Formalin verwendet.) Es ist zunächst erforderlich, exemplarisch einige der beim Gerbvorgang miteinander in Wechselwirkung tretenden Reaktionspartner (in erster Linie Haut- und Gerbstoffe) vorzustellen und ihre chemische Natur zu umreißen, da es sich einerseits um zum Teil äußerst komplexe molekulare Strukturen handelt und andererseits die zum Gerben benutzten Pflanzen eine große Vielzahl an Inhaltsstoffen aufweisen.

Die Haut: Die für die Lederherstellung ausschließlich in Frage kommende Hautschicht ist die Lederhaut (Corium). Sie liegt nach Entfernen der beiden anderen Schichten, Oberhaut (Epidermis) und Unterhaut (Subcutis), als ein lockeres Geflecht aus Kollagenfasern vor. Das *Kollagen*, ein Protein (Eiweiß) oder Polypeptid, bildet den Hauptbestandteil dieses Binde- und Stützgewebes.² Seine Grundstruktur ist die sogenannte Tripelhelix, d. h. drei schraubenartig gewundene und seilartig verdrehte Polypeptidketten, die durch Wasserstoffbrückenverbindungen miteinander verbunden sind (Karlson 1980: 45). (Abb. a, s. S. 444)

Diese Art des molekularen Aufbaus verleiht dem Gewebe Festigkeit bei mäßiger Dehnbarkeit. Eine Spaltung der Wasserstoffbrücken durch bakteriellen Einfluß (Fäulnis) führt zu einer Auflösung der geordneten Kollagenstruktur. (Abb. b).

Beim Gerben werden die Wasserstoffbrücken durch die wesentlich stabileren Bindungen der Gerbstoffe ersetzt (Moog, 1980: 130), die Netzwerkstruktur des Kollagens bleibt erhalten und wird gefestigt. (Abb. c)

Das Pflanzenöl: Pflanzenöle sind ebenso wie die Tranöle bei Raumtemperatur flüssige Fette, die als Glycerinester von Carbonsäuren (mit 12–20 Kohlenstoffatomen) bezeichnet werden (= Glyceride)³ (Christen 1972: S. 738).

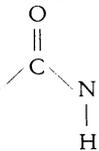
1 Zur Charakterisierung der Öle (Fette) hinsichtlich ihres Gehaltes an ungesättigten Fettsäuren legt man die sogenannte Jodzahl zugrunde. Betrachtet man diese, so fällt auf, daß die Jodzahlen der Seetiertrane und der Pflanzenöle eng beieinander liegen, während die Fette der Landsäuger nur einen geringen Gehalt an ungesättigten Fettsäuren aufweisen und folglich keine unmittelbar gerbende Wirkung enthalten können.

Lebertran: Jodzahl = 120–190

Rizinusöl: Jodzahl = 81– 90

Talg: Jodzahl = 32– 47

2 Peptidgruppe:



3 Glyceride sind Ester des Alkohols Glycerin mit den Fettsäuren.

Alkohol + Säure → Ester + Wasser

Diese Reaktion ist reversibel, d. h. der Ester (= Glycerid) kann durch Wasser und geeignete Katalysatoren wieder in Alkohol und Säure zerlegt werden.

Ester (= Glycerid) + Wasser → Alkohol + Säure.

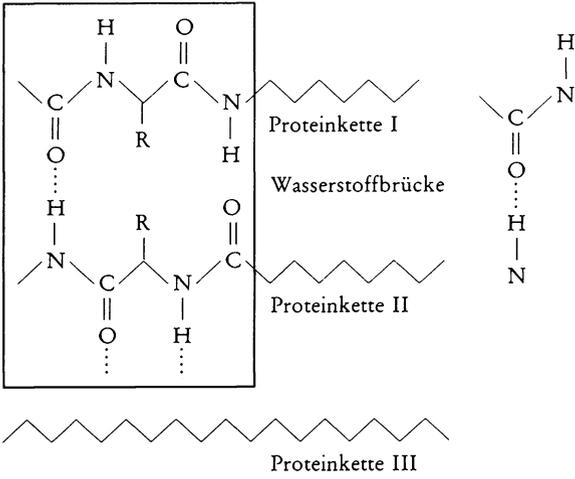


Abb. a: *Lebende Haut*: Stabilisierung des Kollagens durch Wasserstoffbrücken zwischen den Peptidgruppen benachbarter Proteinketten.

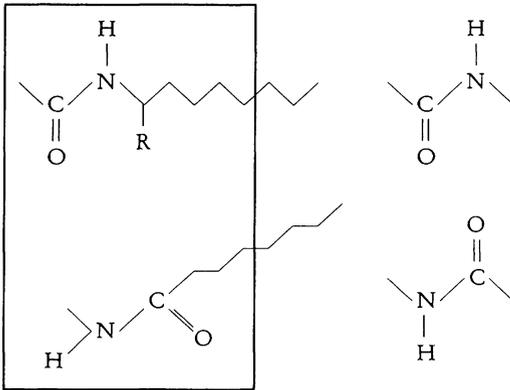


Abb. b: *Durch Fäulnis zerstörte Haut*: Aufbrechen der Wasserstoffbrücken durch Fäulnis.

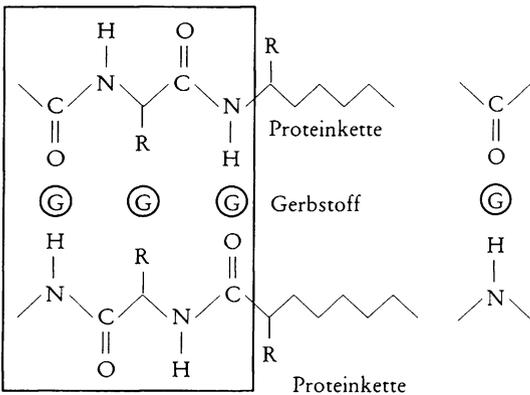
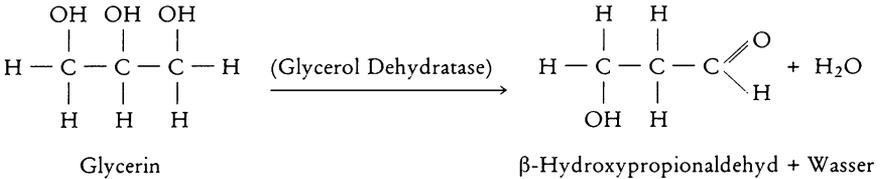


Abb. c: *Gegerbte Haut*: Durch die Gerbung werden die Wasserstoffbrücken zwischen den Peptidgruppen benachbarter Proteinketten durch fester bindende Gerbstoffe ersetzt: Die Netzwerkstruktur bleibt erhalten (abgeändert nach Moog, 1982: 130).

Da beide Komponenten reaktionsfreudige Verbindungen sind, kann theoretisch sowohl aus Glycerin als auch aus Ricinolsäure der Gerbstoff, d. h. der gerbende Aldehyd entstehen⁷:

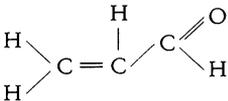
1. Umwandlung des Glycerins in β -Hydroxypropionaldehyd wird durch einen weiteren Biokatalysator, die Glycerol-Dehydratase (Enzyme Nom. 1978, S. 369, 4.2.1.30) bewirkt. Dieses Enzym wird durch die Bakterien *Lactobacillus* 208 A und *Aerobacter aerogenes* ausgeschieden (Smiley u. Sobolov 1962: 538–543; Schneider et al. 1970: 3388–3396, Schneider u. Pawelkiewicz 1966: 311–328). Die Verbreitung dieser Bakterienarten ist ubiquitär (Straßburger et al. 1978: 544). Natürlicher Lebensbereich der Lactobakterien sind neben Milch usw. auch die Oberflächen von Pflanzen.

Formel II



Analog zur Aldehydgerbung mit Formalin (s. o.) bewirkt der entstehende β -Hydroxypropionaldehyd aufgrund seiner Aldehydgruppe die Gerbung, d. h. die Vernetzung benachbarter Peptid- und Lysingruppen⁸ des Kollagens durch Bildung der Aldehydgruppe $-\text{C} \begin{array}{l} // \text{O} \\ \backslash \text{H} \end{array}$ nach vorangegangener Aufhebung der Wasserstoffbrücken.

Einen noch stärkeren Gerbeffekt müßte das in einem weiteren Reaktionsschritt (Dehydratisierung = Wasserabspaltung) aus β -Hydroxypropionaldehyd entstehende Acrolein,

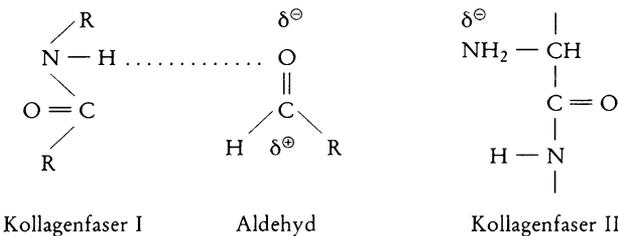


ein ungesättigter Aldehyd, bewirken. Er enthält zwei für den Gerbvorgang wirksame Strukturelemente:

$\begin{array}{c} \diagup \\ \text{C} = \text{C} \\ \diagdown \end{array}$ und $-\text{C} \begin{array}{l} // \text{O} \\ \backslash \text{H} \end{array}$, die CC-Doppelbindung und die Aldehydfunktion. Als dipolare

Struktur geht dieser Aldehyd mit den Peptid- und Lysingruppen aufgrund von Van der Waals-Kräften elektrostatische Wechselwirkungen mit dem Kollagen ein.

Formel III



7 Aldehyde sind organische chemische Verbindungen, welche die Gruppe $-\text{C} \begin{array}{l} // \text{O} \\ \backslash \text{H} \end{array}$ enthalten.

8 Lysin ist eine Aminosäure mit einer seitenständigen Aminogruppe NH_2 . Aminosäuren stellen die einzelnen Proteinbausteine dar.

Die besonders effektive Gerbwirkung dieses Aldehyds wird dadurch erreicht, daß beide Strukturelemente – einerseits die Doppelbindung, andererseits die Aldehydstruktur – in der Lage sind, sowohl einzeln als auch zusammen als Gerbstoff G zu fungieren. (Vgl. Abb. c)

Bei dem in Südäthiopien praktizierten Verfahren dürfte der ungesättigte Aldehyd in geringsten Konzentrationen in situ entstehen und aufgrund der hohen Reaktivität auf der Haut sofort mit dem Kollagen reagieren. Bei der langen Behandlungsdauer der Häute mit der Gerbmischung (vgl. III 3.2) sollte er eine entscheidende Rolle für die Umwandlung der Haut in echtes Leder spielen.

Ein ebenfalls in der Gerbmischung vorliegender Biokatalysator, eine C-N-Hydrolase, die Kollagenase, bewirkt zusätzlich eine Spaltung der Peptidbindung (s. o.) des Kollagens auf enzymatischem Wege, so daß noch weitere Bindungsstellen zustandekommen und eine stärker räumlich vernetzende Wirkung erzielt wird.

2. Die Umwandlung der ungesättigten Fettsäure in einen Aldehyd soll hier nur kurz angedeutet werden. Sie könnte theoretisch über die sog. β -Oxidation erfolgen, die über mehrere Zwischenstufen zu Hydroxy- und Oxosäuren führt (Karlson 1980, S. 248). Im Verlauf einer weiteren Reaktion kann als Zwischenprodukt der Aldehyd entstehen (Karlson 1980, S. 172), der über die sog. Aldoladdition und Wasserabspaltung zum Acrolein führt.

Bei einem weiteren in Südäthiopien praktizierten Verfahren, bei dem als Gerbmittel eine aus den Blättern von *Croton macrostachys* (Fam. Euphorbiaceae = Wolfsmilchgewächse) gewonnene Paste verwendet wird, kann in Analogie zur Behandlung mit Rizinusemulsion die Gerbung stattfinden. Durch Biokatalyse des Crotonöls entsteht Crotonaldehyd, gleichfalls ein ungesättigter Aldehyd, der eine starke Gerbwirkung zeigt.

Bei diesem Gerbverfahren sollte eine zusätzliche Gerbwirkung, die auf phenolischer Basis beruht, in Betracht gezogen werden: Crotonarten, wie z. B. *Croton tiglium*, enthalten in ihrem Sekret einen hohen Anteil an Tannin (65%) (Wehmer 1931: S. 670).

Tannin ist auch in Rumex-Gewächsen vorhanden. Allerdings fand ich zur verwendeten Species *Rumex abyssinicus* keine Angaben. *Rumex obtusifolius* (u. a. aus Westafrika bekannt) enthält neben Tannoglykosiden auch Tannin. *Rumex hymenosepalus* (auch Gerberampfer genannt) wurde früher in Europa kultiviert und enthält bis zu 43% Gerbstoff (Rumex-radi-tannid) (Wehmer 1931: 274f.).

Die genaue Kenntnis darüber, in welchem prozentualen Anteil Tannin im Sekret und in den Blättern von *Croton macrostachys* und *Rumex abyssinicus* enthalten ist, ließe die Schlußfolgerung zu, daß in Afrika – entgegen der üblichen Auffassung – auch die *Lohgerbung* Anwendung findet.

Nicht eindeutig zu belegen ist wegen der Schwierigkeit der botanischen Bestimmung die Verwendung von *Osyris abyssinica*, deren Blätter immerhin etwa 23% Tannin enthalten (ibid: 260)

Appendix VIII (Entstehungsmythen)

Vor der Zeit geschah es: der Handwerker kam heraus, der Handwerker, ein Mann, und seine Frau. Dann seine ganze Lineage. Als sie sich niederließen, kam später der *poqolho* heraus mit seiner Frau und seiner Lineage.¹ Während er nun dasaß, kam der Hawdo. Er, der zuerst geboren war, setzte sich vor den *poqolho*, so daß dieser hinter ihm saß. Zwischen dem Hawdo und dem *poqolho* kamen wieder Menschen heraus, sie wurden als Orre geboren. Als der Orre geboren war, sagte der Hawdo: »Dies ist der *poqolho*«, und er setzte ihn (den Orre) hinter ihn.

Wenn der *poqolho* ein Mädchen heiratet, führt der Hawdo ein *ohado*-Opfer aus. Er ißt zuerst und gibt dann dem *poqolho* etwas, dann erst ißt der *poqolho*. Wenn es an der Zeit ist, ein *siranko*² zu machen, sagt der Hawdo: »Unser *poqolho* wird in Gefahr sein, deshalb muß ich vor dem *poqolho* gehen«, dann macht

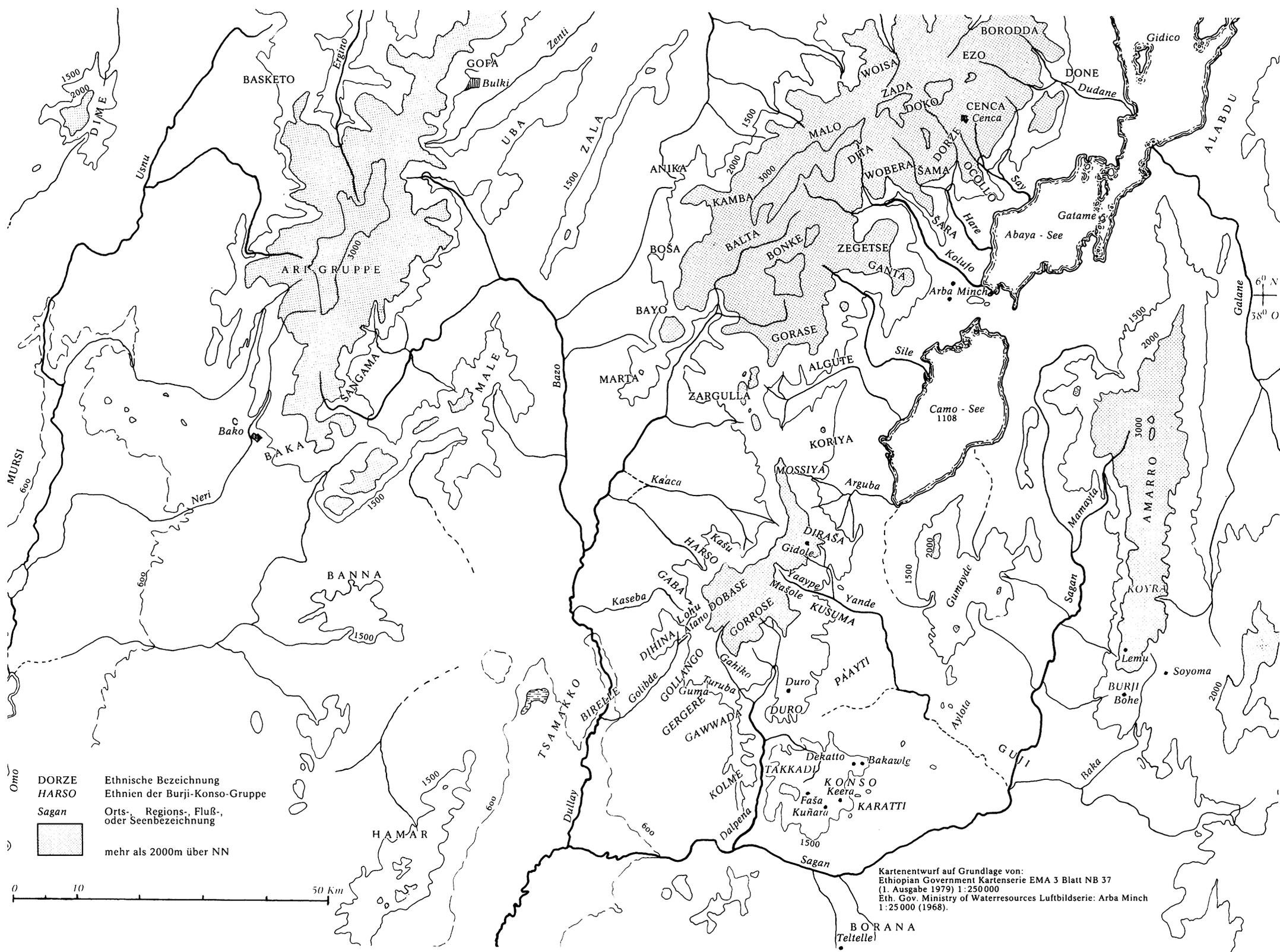
1 Dies ist die einzige mir bekannte Entstehungsmythe, bei der auch die Hawdo- und *poqolho*-Lineages erwähnt werden.

2 Materialisierte Abwehrkraft. Die Materialien hierzu werden jeweils vom Seher (*so^oakko*) ad hoc bestimmt. Hier ist der Hawdo noch zugleich *so^oakko*.

man das *siranko*. Danach nimmt der Hawdo das *siranko* und wedelt damit über dem *poqolho* und geht mit dem *siranko* zur Grenze, passiert diese und legt es in das andere Land. Zurückgekehrt sagte er zu dem Töpfer: »Deine Arbeit ist es, Töpfe zu machen, und du machst Töpfe, du bist ein richtiger Töpfer. Ich aber bin der Opferpriester für den *poqolho*.« Dann stand er auf und sagte zum Orre: »Wenn der *poqolho* stirbt, wirst du ihn begraben, weil du der Orre bist. Wenn du ihn bestattet hast, wirst du die Trommel schlagen. Du bist der Orre und du wirst unseren *poqolho* bestatten, du wirst ihn ins Grab setzen.« (O., Esakko aus Guma, ca. 60 Jahre, Mai 1981)

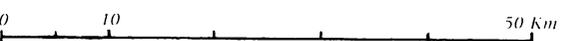
Als Bamalles Frau schwanger war, sagten die Leute: »Der Vater ist ein Python«. Selbstverständlich nicht der jetzige Bamalle, aber ein früherer Bamalle, nämlich der, der von Liban in Sidamo kam. Wenn wir den Bamalle hier (in Takatti) meinen, heißt das, daß er von einem menschlichen Vater geboren wurde. Er ist aber der Nachfahre des früheren Bamalle aus Sidamo. Diese Geschichte mit dem Python geht zwanzig Väter weit zurück. Bamalles Frau gebar zwei Kinder auf einmal: der erste war Dalaw, der nächste war Bamalle. Er wurde nach Bamalle benannt. Der nach Bamalle benannt wurde, hatte ein *tumma* in der Hand und etwas wie eine Schlange um seine Hand. Der erste hatte einige Zeichen in der Hand: die Schmiedewerkzeuge und Getreide. Dalaw, wenn er morgens aufstand, ging aus dem Haus. Und er geht nach Dakato und Purquta und verbringt den ganzen Tag mit den Schmieden und den Händlern. Er will nicht zu Hause bleiben. Der alte Bamalle sagte, wenn der Junge nach Hause kam: »Oh Kinder, wir, die Bamalle-Familie, wir sind verloren. Wie kannst du deine Zeit mit Schmieden und Händlern verbringen. Du willst das *tumma* haben und du willst die Zeit mit den Schmieden und Händlern verbringen. Wie konnte das geschehen? Du wirst ein *pogalla* sein, du wirst Schmied sein und wirst Händler sein, wie kann das alles zusammengehen?« Dann aber segnete er seine beiden Söhne: »Oh meine Kinder, wenn ihr heiratet, könnt ihr Kamele gebären.« Das heißt: Ihr Kinder könnt hingehen, wohin ihr wollt, ihr könnt heiraten, wen ihr wollt, und ihr werdet viele starke Kinder bekommen. Die Kinder sind so groß wie Kamele.

Der Segen des Vaters bestätigte sich. Die Kinder sind groß und ausdauernd wie Kamele und es sind viele, die alle *pogalla* wurden. Sein Ältester war Kaya, danach bekam er Porkolle. Diese zwei wurden *pogalla*, und zwar gründeten sie jeder für sich eine eigene Lineage. Die Tanne-Familie kommt von dieser Linie, aber sie wurden *pogalla* der Etanta. Die nächste ist die Dabo-Familie. Die Dabo-Familie kommt von der gleichen Linie, und sie sind immer noch *pogalla*. Weit über zehn *pogalla* kamen von Bamalle. Wir selbst sind von Dalaw, wir sind von Bamalle. Wir werden »Menschen der aufgehenden Sonne« genannt, weil unsere Familie direkt aus Liban kam, und sie ging nach Westen. Wir wurden direkt durch die Hilfe Gottes geboren. (G., Hawda, Schmied aus Keera (Konso), ca. 65 Jahre, April 1981)



DORZE Ethnische Bezeichnung
HARSO Ethnien der Burji-Konso-Gruppe
Sagan Orts-, Regions-, Fluß-,
 oder Seenbezeichnung
 mehr als 2000m über NN

Kartentwurf auf Grundlage von:
 Ethiopian Government Kartenserie EMA 3 Blatt NB 37
 (1. Ausgabe 1979) 1:250 000
 Eth. Gov. Ministry of Waterresources Luftbildserie: Arba Minch
 1:25 000 (1968).



Glossar häufig verwendeter Begriffe

Besonders oft vorkommende Termini sind in eingedeutschter Form (z. B. Hawdo statt *hawd'o*) und Normalschrift, die linguistisch korrekten Formen kursiv geschrieben.

Balabat	hier etwa: Regierungshauptling (amh.)
<i>bijiri</i>	Töpferinnen und Gerber (Burji)
<i>bollukko</i>	Baumwollumhang, -decke
<i>buda</i>	böser Blick
Daama, <i>d'aam^t</i>	Priesterhauptling (Diraša)
<i>d'awra</i>	heilig, verboten
Etanta, <i>etanta</i>	Bauer (Konsoid)
Esakko, <i>esakko</i>	Bauer (Dullay)
Fora, <i>foora</i>	Außenbezirk
<i>fuga</i>	Handwerker (Gurage u. a.)
<i>gäbbar</i>	in Südäthiopien: Fronknecht (amh.)
Gada-System	Generationsgruppensystem
<i>halašo/xallaša</i>	zeremonieller Stirnschmuck (Dullay/Konso)
<i>harfo</i>	Weberkamm
<i>harura</i>	Weber (Burji)
Hawdo/Hawda, <i>hawd'o/</i> <i>hawd'a/xawd'a</i>	Handwerker (westliche Burji-Konso-Gruppe) (Dullay/Diraša/Konso)
<i>hayyo</i>	gewählter Führer einer Gada-Gruppe
<i>helho/xela</i>	Erster Gada-Grad [der ins Gada-System Initiierten] (Dullay/Konso)
<i>haalho piyate</i>	Priester
Jajmani	Klientelbeziehung im Kastensystem (Indien)
<i>kafko</i>	Klan, Lineage
Katama	in Südwestäthiopien: von Nordäthiopiern angelegte und überwiegend von ihnen bewohnte Stadt oder Siedlung, meist Sitz staatlicher Verwaltungseinheiten (amh.)
Mora, <i>moora(a)/moore</i>	Versammlungsplatz, Zeremonialplatz (Konsoid/Dullay)
<i>näftännä</i>	in Südäthiopien: Nordäthioper mit Land und Fronrecht (amh.)
<i>ohado</i>	Opferpriester
<i>orre</i>	Töpfer (Dullay)
<i>poqolho/poqalla</i>	Lineage-Ältester oder Priesterhauptling (Dullay/Konso)
<i>qarunko</i>	Lineage-Ältester
<i>sikte</i>	Tonkrug
<i>so[?]akko</i>	Seher
Varna	Sanskrit-Begriff, der heute u. a. zur Kategorisierung im Kastensystem angewendet wird

English Summary

In conclusion, the substantial aspects of this study will be recapitulated and its results presented.

In many African ethnic groups of a non-state organizational order, one can find a social differentiation of the population into two or more distinct groups extremely different in size. This division is not due to territorial or kinship criteria, nor is the difference to be explained through rich/poor oppositions or hierarchical power structures. Ethnographers reporting this state of things were ready to present models to explain it such as ethnic or cultural superimposition (*Überschichtung*), or castes, which already tell a lot about their authors' theories on the formation of these groups. But a closer look might have shown them that there existed work-specific differentiations which, with much more plausibility, could be seen as lying at the very basis of such divisions, and thus of the inner structure of those societies: to wit, the smaller group differs greatly from the surrounding society on occupational grounds, for instance, specialized craftsmen as opposed to agriculturists.

Primarily this study sets out to analyse a twofold problem: first, the general importance of artisan groups, and second, their specific position among agricultural peoples. It became obvious at an early stage that the findings of my research carried out in Southern Ethiopia (with the so-called Burji-Konso cluster as the exemplary ethnographic case) had to be complemented by a discussion of ethnologic theory on the formation of specialized occupational groups.

Agriculture and the Technology and Economy of Crafts

Starting out with a monographical part (in which I tried to be as exact and comprehensive as possible) on the technology and economy of craftsmen within the bounds of the economic whole of the societies observed, which later I went on to contextualize by means of a phenomenological investigation of comparable material in the nearer and remoter compass of the South Ehtiopian research area, I was able to place the results arrived at from this proceeding within the larger framework of a discussion of (a) castes and caste systems, and (b) of the role of specialized occupational groups in tribal (non-state) societies.

This procedure is laid out on another plane in chapter I where the basic theories on the social division of work are discussed (I prefer the term division of work to division of labour, in order to avoid the connotations of industrial labour implied in the latter), with special reference given to the classic approaches of Karl Marx (economic-technological), Émile Durkheim (moral postulate of mutuality) and Max Weber (ethics of economy and work and the special expressions of the organization of work, for example, in Central Europe [guilds/Jews] and India [castes]). For Marx, division of work is of a multiple, essentially twofold character: On one hand it determines and consolidates the mutual interdependence of men in society, and on the other it furthers the contradictions between individual and common interests. Beside the division of productive work, the main division is between material and mental work, those who do and those who direct the work, and it is this, according to Marx, which is at the root of domination and ideology, showing all the negative sides of the division of work in man's alienation. Durkheim's is a broader concept of the term, comprising the separation and rising independence of different functions and institutions within society (economy, polity, law, religion) and the relative separation of capacities and skills that may be expressed individually. Division of work, therefore, is a means of accomplishing and maintaining social coherence between groups as well as between individuals, social solidarity being its central category. In short, division of work functions as an agent for the solidarity that is necessary to keep society together. Durkheim's view is essentially moral and idealistic.

This study was influenced by all three: Some orientation was gained from the economically defined derivation of phenomena and their dialectic discussion (Marx), and some from the concepts of social interdependence and mutuality (Durkheim); to Max Weber I owe insights concerning the relational patterns of social groups and methodological suggestions for proceeding (the multidimensional encirclement of problems, etc.); of still greater importance was the evolution of problems thus elaborated (the theoretical arguments are resumed in chapter V).

Ethnological treatises on artisan groups seldom do justice to their social impact. For the understanding and interpretation of cultures, ethnographers usually ascribe only little significance to the productive sector. Of the notions concerning the relationship between agriculturists and craftsmen, some have

become standard concepts, but this does not make them more acceptable. In my opinion, there are two reasons for this: firstly, most studies have been carried out only within the dominant social group (that is to say, within the agricultural group alone); secondly, the studies have confined themselves to the description of empirical differences between the groups. However, generalizations based on such phenomenological studies are no substitute for theoretical analysis. Only thus it became possible that a distinction provisionally introduced by Schurtz back in 1900 and methodically as deceptive as that between so-called *respected* and *despised* craftsmen could unfold its unforeseeable longevity. Consequently, a profounder preoccupation with handicrafts has rather been obstructed than helped. Analogically, there has been an inflationary use of the term »caste«; that is why I deemed it expedient to integrate research on problems of caste in India into this study.

My reflections led to the decisive question to what extent the agricultural societies of Southern Ethiopia are (or were) representatives of a type of culture and society that comprises groups of interdependent tillers and craftsmen separated through division of work, whose social co-existence, on the strength of certain control mechanisms and by virtue of specific patterns of relationship, did in contrast to other societies not result in political centralization.

Production in Southern Ethiopia

In Southern Ethiopia (with special reference to the Burji-Konso cluster) and in parts of East Africa a unique type of agricultural production has developed which is called »agrarian intensification complex« and is characterized by extensive terracing and specific manuring methods, being an ecologically balanced and suitable system of agriculture (chapter II). Unlike more widely spread African practices of tillage, this system is extremely work-intensive and thus it promoted the development of a specific form of work organization – what I call *co-operative corporation* – which is closely bound up with other societal institutions. It was, in fact, this comprehensive mutual interlacement of the productive sector and the social order that exerted a telling influence: namely, by preventing the stratification of society.

Furthermore, chapter II deals with the *necessity* of the division of work between agriculturists and craftsmen, the origin of which has to be seen in a process of increasing agrarian intensification, the latter being concomitant with social differentiation based in return on the division of work according to (a) age/generation and region (gada system, territorial unit) and (b) to the kind of activity (specialized occupational group). Division of work into agricultural and artisan work guaranteed that the tillers could concentrate their full energies on agrarian tasks; during periods of intensive work, this is indeed essential for the long-term maintenance and progression of overall production. In producing the implements necessary for the total economy, by their very specialization craftsmen remove the pressure on the tillers' backs; thus, their work, under the specific conditions of the agricultural system presented and analyzed here becomes an irreplaceable part of the total productive process.

This is of theoretical importance, because of the thesis that goes with it: namely, that societies characterized by agricultural intensification, *immanently* tend towards specialization into agriculturists and craftsmen, that is social division of work. What we have here is an infrasocietal process showing a partial and limited divergent development of mutually interdependent groups – yet a process that on the strength of economic and social necessities resulted in the ritually secured coherence of these societies. The indispensability of the craftsmen therefore proved to be an integrative factor which also shows in their socio-religious role (see chapter IV.2).

Specialized Handicrafts

In chapter III, such handicrafts as are exercised among the Burji-Konso cluster – smithing, pottery, leather-working, and weaving – are described in their technological, demographic and historical aspects (including trade and produce marketing). They differ as to their social and economic significance; different historical developments led to greatly varying (trans)formative processes. The craftsmen themselves are distributed in relatively regular numbers all over the region, a characteristic that can be attributed to their organizing centres. This demographic pattern guarantees a sufficient supply of the entire population with handicraft products. More distant areas may be visited by »migrant artisans« once in a while. The Amharic conquest of Southern Ethiopia towards the end of the 19th century brought about radical changes. Craftsmen were not spared by the general decrease in population. Many of them were deported or detached for compulsory labor. Entire crafts temporarily succumbed. It was in particular leather-working which experienced an extreme decline after the Amharic authorities

prohibited the wearing of leather clothing. Correspondingly this made for the weavers' profits. Weaving is still an expanding craft. Generally speaking, one may say that artisans are economically relatively well off these days.

The distinctive division of work has improved the quality of produce. There is only a small amount of waste (whereas, for example, among unspecialized potters we can find 50% of waste, there is less than 2% among professional potters like those of the area under consideration).

Beside the basic skills of their occupation, smiths also master techniques of welding and hardening, as well as the working up of non-ferrous metals by means of open mould casting and in Konso even the lost wax process is known (which has been amply described only for West Africa). Products mainly consist of agricultural implements, but also tools, weapons, and other utensils (e. g., for ritual use) are made.

Apart from Burji, where pottery and leather-working are combined crafts separately carried out according to sexual division of work (women making pots, men working leather), pottery is a peculiar handicraft everywhere in the region. In the Southern Dullay area, men and women are potters; elsewhere men take part to varying degrees in the working process. Clay, being mined by tunnelling, is tempered with mineral admixtures. Predominantly, standardized utility ceramics are manufactured.

Leather-wear is in use today only among the Tsamakko. Shields are no longer made at all. Nowadays, above all sleeping and sitting pads as well as sandals are made of leather. An essential point must be made here: the general opinion has been that in Africa the working of leather is done without proper tanning; I have succeeded in refuting this view.

Weaving, often exercised as a side-line occupation, is a lucrative profession (weaving products being traded as far as Addis Ababa in the north and Marsabit in the south). On account of the enormous expansion of weaving since the Amharic conquest of the south, it is not astonishing that a North Ethiopian heritage has been ascribed to this craft. However, evidence exists of older cultural strata reaching from the east to the west coast of the continent; as it was, weaving spread in several »waves« and prevailed. At the present time, wraps and blankets are in greatest demand.

The Indian Caste System

To gain a broader base for comparisons, I have included a study of the Indian caste system (chapter IV: occupational groups and society), placing it before the analysis of the African evidence. Moreover, this proved to be reasonable as regards the state of research in this area: 1) African craftsmen are frequently thought of as »pariahs« and 2) the position of craftsmen in India has been studied much more profoundly than that of their African colleagues. The Indian source material was to be made operative for African research. In India, the evolution of the caste system can be followed continuously, and, owing to the quality of sources, there are reasonable explanations for its formation. Thus, it can be stated that the decisive phase for the transition from a system with a rather ritual orientation to a system of social stratification was the Indian Middle Ages when Brahmans successfully gained political and economic control over large tracts of land. The discussion of intercaste relationships (especially the so-called jajmani system) and their criteria of delimitation (for example, concepts of ritual purity and impurity) proved to be important for further proceeding.

There are classificatory and structural reasons not to identify South Ethiopian groups of specialized craftsmen as castes: classificatory, because of their lack of any systematic character: if they were castes, the majority of agriculturists ought to be likewise; and structurally, because of different historical processes: there is no stratification in the area under consideration, nor any economic and political exploitation of one group by another. In addition, the concepts of ritual purity and impurity cannot be identified: in India, the low impure individual endangers the spiritual power of one who associates with the supernatural; whereas in Africa, an individual who associates with the supernatural endangers those who do not have this capacity. This makes for a fundamental deviation.

Consequently, the Indian caste system cannot be interculturally compared to African conditions in a direct way, but from analyzing it in detail we gain constructive insights and points for orientation.

African Artisans as a Specific Social Group

In chapter IV.2 the social and religious surroundings of the craftsmen in the Burji-Konso cluster are described. Above all, these include relationships with the agricultural majority of the population. Against the image well-known from ethnographic literature of the »craftsman-pariah«, who may occupy an ambivalent position in society on account of his magical powers, in this study the *real*

significance of this minority is elaborated, demonstrating the close interlacement of social, economic and religious tasks craftsmen are used to fulfil. The kind of respect agriculturists show vis-à-vis artisans in many places, and which is better understood as awe (because there is a certain amount of fear accompanying it), has mostly been misinterpreted by ethnologists as scorn. I am able to show that South Ethiopian craftsmen constitute a socially distinct group (with endogamy rules, avoidance regulations, etc.) whose distinction also includes access to and intercourse with the realm of the supernatural. Hence it follows that the occupational as well as socio-religious activities of the craftsmen serve the same purpose (though on two levels), namely: to promote agricultural production and the prospering of society.

The cultural comparison in chapter IV (3 and 4) allows our study to be placed within a relational framework. First, South Ethiopian ethnic groups with and without central authorities are discussed; then predominantly acephalous peoples of Nilotic stock who show only slightly pronounced division of work are covered; and the comparison is rounded off with tribal societies of the Northeastern Bantu-speaking area, including those important state formations of the interlacustrine region that are characterized by a partially elaborated division of work. In the light of this material it can be stated that the relationship between craftsmen and agriculturists, typical as it is for the Burji-Konso cluster, is not at all an isolated phenomenon, but rather has its correspondences within and without Southern Ethiopia. (These relate to the degree of division of work, to the agricultural methods of production, and to major social and political institutions.) Given the multitude of parallels there is no reason to assume that craftsmen outside the Burji-Konso cluster would occupy a completely different social position; since we have no conclusive evidence for such an opinion we can extrapolate the findings from our research among the Burji-Konso cluster.

The North Ethiopian empire showed clear differences from South Ethiopian and East African cultures. It was characterized by a social ranking system ruled by client relationships where craftsmen were found at the bottom of the hierarchic order. We have therefore to reckon with a geographic area of transition between Northern Ethiopia and the Burji-Konso cluster, where the North Ethiopian value system had gained influence at least since the Middle Ages. But only with the Amharic expansion towards the end of the 19th century did this value system start to spread all over Ethiopia.

Now that there is sufficient material (field research data as well as the evaluation of ethnographic, etc., texts) to form a new basis for discussion, all the pertinent theses on occupational groups can be subjected to further analysis. At this point, we have reached chapter V.

Final Analysis and Interpretation

Theories of cultural and ethnic superimposition of diffusionist attempts at explanation are not apt to deliver satisfying results, mainly due to their historically insufficient basis and their mechanistic way of proceeding, an approach that largely disregards infrasocietal developments. Similar reservations are called for with respect to Levine, who has the craftsmen evolve within the confines of an ecologic niche starting from which they would spread as guests among »host societies«. As already mentioned, it is very common to classify African artisans into »respected« and »despised«. In this matter, I want to point out the following: as a detached category this conceptual pair is unsuitable for analyzing the social position of craftsmen and for comparing cultures. Concepts like these are of no epistemological value as long as the criteria from which the respective author's conclusions have been drawn are not clearly presented, and as long as the social roles of the craftsmen are not analyzed from within their societal, religious and political context.

Haberland insistently referred to the possible discrepancy between the inferior social position of the artisans and their religious position. Craftsmen are sacred *and* cursed. But Haberland neglects their economic importance in favour of their relationship to the sacred king. That is, he allows himself to see African »pariahs« as products of a cosmic order anchored in the (ideology of the) sacred kingdom. Against this, I can prove that the numinous quality of »kings« (lineage elders, etc.) and craftsmen alike may be placed on one plane, which explains their association.

By viewing the craftsman as despised, Africanists have been led to search for castes in Africa too, in analogy to the Indian caste system. As was to be expected, they have found what they looked for. But what is essential in this respect is *how* these »discoveries« came about. As the most blatant example, let me cite Todd's arguments about the South Ethiopian Dime who, according to Todd, are a society consisting of seven castes. But his ideas on the traditional culture of the Dime are based on cliché views

which can be traced back to the Amhara and their North Ethiopian value system. Coming to the discussion of the degree to which the concept of caste may be considered a meaningful category for explaining the social position of South Ethiopian craftsmen, I present the views of several scholars (beginning with Nadel): what they all have negatively in common are methodological weaknesses, for example the arbitrariness of terminology and the attempt to formulate greatly generalized selective criteria in order to have as many groups as possible defined as castes. But as I have shown extensively, any comparison in this respect has to put upon a different level.

I want to suggest a term that seems to me both typologically useful and efficient for intercultural comparison: *Rollenkollektiv*, that is to say, a collective defined through the roles of its members. This allows the circumscription of groups of agriculturists and craftsmen forming one or several «role collectives» with institutionalized relations between them.

The study presented here, while starting out within a specific cultural matrix from the activities of craftsmen and agriculturists, has found its way towards a general theme by incorporating the field of social interactivity and the value system – an issue which can be concisely described by the thesis of *integrative development*, whereby I understand a way of development opposed to that which is thought of as having originated in the urban centres of the Near East during millennia of neolithic revolution. While the price to be paid for technological progress along the road of civilization has been increasing social inequality and the deliberate waste of human lives, even among numerically large traditional societies characterized by a form of specialization founded on the division of work and/ or social differentiation we can find the establishment of integrative regulating mechanisms working against social stratification and political centralization. In such social systems, craftsmen are not merely *homines fabri* but *homines creatores*, integrated collectives participating in the process of differentiation experienced by the entire society.

Table of contents:

Preface *Chapter I* Specialized craftsmen: the problem of an ethnological approach towards social division of work *Chapter II* Agricultural intensification and the necessity of a social division of work
 1. The agrarian intensification complex in the Burji-Konso cluster and East Africa 2. The organization of agricultural activities 3. Religion and society 4. Intrasocietal process of differentiation *Chapter III* Craftsmen among the Burji-Konso cluster (technological and economic importance) 1. Smiths and smithing 1.1 Contemporary history and demography: changes actuated by colonization – distribution of smiths in the Burji-Konso cluster 1.2 Smithing technique 1.3 Smithing products 1.4 Specialization 1.5 Efficiency of work and working rhythms (season, week, day) 1.6 Distribution 1.7 Economic situation 2. Pottery 2.1 Demography and history 2.2 Ceramic products: variants – quality of products 2.3 Pottery technique: raw materials – clay – admixtures – dressing of the raw material – forming – drying – baking 2.4 Specialization and inner division of work 2.5 Distribution and economic situation 3. Leather-working 3.1 History and demography 3.2 Technique of leather-working: working tools and working rhythms 3.3 Leather products: clothing – other objects 3.4 Marketing and economic situation 4. Weaving 4.1 Raw material and its processing 4.2 The loom and the weaver's work 4.3 Weaving products 4.4 Production and distribution 4.5 Historical survey of the origins of weaving: early evidence on cotton weaving in North and Northeast Africa – area of distribution of the mechanical double-shafted loom 4.6 History of weaving in Southern Ethiopia: general survey and first phase – trade and craftsmen – second phase – third phase and contemporary situation *Chapter IV* Occupational group and society Caste, pariah, social status 1. The Indian caste system: a diachronous and a synchronous approach 1.1 Early literary sources: elaboration of the varna concept – varna and race 1.2 The Harappan civilization: an urban civilization – social order – late phase – interpretative considerations 1.3 From the varna ideology to the caste system: era of the great Indian states – »guilds« – development during the Middle Ages – Brahman villages and temple communities – the city and the countryside – incorporation of foreign ethnic groups – varna, theory and reality – relationship between varna and caste 1.4 The caste system in its distinct form. Theories on caste: balanced mutuality versus institutionalised inequality – the jajmani system – transition to cultural comparison: ritual purity Craftsmen as special groups within society and the relationship between agriculturists and non-agriculturists 2. Case example: the Burji-Konso cluster 2.1 Social aspects 2.2 Religious aspects 2.3 Complementary relations 3. Craftsmen in traditional societies of Southern Ethiopia and East Africa 3.1 Omotic- and East-Cushitic-

speaking agriculturists 3.2 Nilotic peoples 3.3 Northeastern Bantu and the interlacustrine area 4. Craftsmen as socially separated groups (Northeastern Africa) *Chapter V* Research approaches and interpretation 1. Guests and hosts, conquerors and autochthonous population 2. The faithful pariah, ambivalences and parasites 3. The lowest common denominator approaches zero 4. Less for than against 5. Differentiation and integration Concluding survey

Literaturverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis der Zeitschriften und Institutionen

AA	American Anthropologist
ACS	Archivio Centrale dello Stato (Roma)
AdE	Annales d'Ethiopie
AL	Annali Lateranensi
ASMAI	Archivio Storico del Ministero Africa Italiana (im: Archivio Storico, Ministero degli Affari Esteri, Roma)
BA	Baessler-Archiv
BASOR	Bulletin of the American School of Oriental Research
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
CA	Current Anthropology
CIS	Contributions to Indian Sociology
DA	Dialectical Anthropology
EAZ	Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift
EO	Ethiopian Observer
GJ	Geographical Journal
HO	Human Organization
IHR	The Indian Historical Review
IJAHS	International Journal of African Historical Studies
JAH	Journal of African History
JES	Journal of Ethiopian Studies
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
JRAI	The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland
MIOF	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung
NAWG	Nachrichten der Akademie für Wissenschaften Göttingen
PM	Petermann's Geographische Mitteilungen
SNR	Sudan Notes and Records
SWJA	Southwestern Journal of Anthropology
TNR	Tanganyika (Tanzania) Notes and Records
UJ	Uganda Journal
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZfE	Zeitschrift für Ethnologie

Abélès, M., 1983: *Le lieu du politique*. Paris.

Abir, M., 1970: Southern Ethiopia. In: R. Gray and D. Birmingham (eds.), *Pre-Colonial African Trade. Essays on Trade in Central and Eastern Africa before 1900*: 119–137. London.

Abraham, R. C., 1962: *Somali-English Dictionary*. London.

Adams, W. Y., 1977: *Nubia. Corridor to Africa*. Princeton.

Agrawal, D. P. and R. K. Sood, 1982: Ecological Factors and the Harappan Civilization. In: G. Possehl (ed.), (s. dort): 224–231.

Allen, J. de V., 1982: The »Shirazi« Problem in East African Coastal History. In: *Paideuma* 28: 9–27.

Allchin, B. und R., 1982: *The Rise of the Civilization in India and Pakistan*. Cambridge et al.

Allchin, F. R., 1982: The Legacy of the Indus Civilization. In: G. Possehl (ed.), (s. dort): 325–333.

Amborn, H., 1976a: *Die Bedeutung der Kulturen des Niltals für die Eisenproduktion im subsaharischen Afrika*. Wiesbaden.

–, 1976b: Wandlungen im sozio-ökonomischen Gefüge der Bevölkerungsgruppen im Gardulla-Dobase-Horst in Südäthiopien. In: *Paideuma* 22: 151–161.

–, 1979: Ms: Wirtschaft und Gesellschaft in der Burji-Konso-Gruppe. (Vortrag im Museum für Völkerkunde, Frankfurt).

–, 1983: Strukturalismus. Theorie und Methode. In: H. Fischer (Hrsg.), *Ethnologie. Eine Einführung*: 363–390. Berlin.

- , 1984a: Elements obstructive to economic development: A Comparative Study of Early African States, the Nile Valley and the Western Sudan. In: *Ethnohistory* 31: 63–77.
- , 1984b: Referenz und Abwehr. Der sprachliche Niederschlag der gesellschaftlichen Sonderstellung von Lineage-Ältesten in der Burgi-Konso-Gruppe. In: Voßen, R. und U. Claudi (Hrsg.), *Sprache und Kultur in Afrika*: 305–329. Hamburg.
- , 1984c: History of Events and Internal Development: the Example of the Burji-Konso Cluster. In: *Proceedings of the VIIIth International Congress of Ethiopian Studies, Addis Ababa 1984* (Ed. Taddese Beyene), vol. 1. Huntingdon, pp. 751–767.
- Amborn, H., G. Minker und H.-J. Sasse, 1980: *Das Dullay. Materialien zu einer ostkuschitischen Sprachgruppe*. Berlin.
- Andrée, R., 1878: *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*. Stuttgart.
- Apffel Marglin, F., 1977: Power, Purity and Pollution: Aspects of the Caste System Reconsidered. In: *CIS* 2,2: 245–270.
- Arkell, A. J., 1951: Meroe and India. In: *Aspects of Archaeology in Britain and Beyond*. (Festschrift Crowford): 32–38.
- Asmarom Legesse, 1973: *Gada. Three Approaches to the Study of African Society*. London.
- Athill, L. F., 1920: Through South-Western Abyssinia to the Nile. In: *GJ* 56.
- Atkinson, R. R., 1975: The Traditions of the Early Kings in Buganda: Myth, History and Structural Analysis. In: *History in Africa* 2: 17–58.
- Baden-Powell, R. S. S., 1872: *Handbook of the Manufactures and Arts of Punjab*. Lahore.
- Baker, S. W., 1866: *The Albert N'yanza*. Vol. I. London.
- Bandini, F., 1971: *Gli Italiani in Africa. Storia delle guerre coloniali*. Milano.
- Banerjee, N. R., 1965: *The Iron Age in India*. Delhi.
- Barber, J., 1968: *Imperial Frontier*. Nairobi.
- Bartels, L., 1975: Dabo, a form of cooperation between farmers among the Macha Galla of Ethiopia. In: *Anthropos* 70: 883–925.
- , 1983: *Oromo Religion. Myths and Rites of the Western Oromo of Ethiopia*. Berlin.
- Barth, F., 1956: Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan. In: *AA* 58: 1079–89.
- , 1979²: The System of Social Stratification in Swat, North Pakistan. In: E. R. Leach (ed.). (s. dort): 113–146.
- Barth, H., 1857–59: *Travels and Discoveries in North and Central Africa, Being a Journal of an Expedition under the Auspices of H. B. M.'s Government in the Years 1849–1855*. 3 Vols. New York.
- Baumann, H., 1940: *Völkerkunde von Afrika*. Essen.
- Baumann, O., 1894: *Durch Masailand zur Nilquelle*. Berlin.
- Baxter, P. T. W., 1978: Boran Age-Sets and Generation-Sets: Gada, a Puzzle or a Maze? In: Baxter, P. T. W. and U. Almagor (eds.), (s. dort): 151–182.
- , 1979: Boran Age-Sets and Warfare. In: *Senri Ethnological Studies* 3: 69–95.
- Baxter, P. T. W. and U. Almagor (eds.), 1978: *Age Generation and Time. Some Features of East African Age Organisations*. London.
- Beachey, R. V., 1967: The East African Ivory Trade in the Nineteenth Century. In: *JAH* 8: 269–290.
- Bean, S. S., 1981: Toward a Semiotics of »Purity« and »Pollution« in India. In: *American Ethnologist* 8: 575–595.
- Beaton, A. C., 1932: Bari Studies. In: *SNR* 15: 63–95.
- , 1936: Clan and Age-Class System. In: *SNR* 19: 109–145.
- Beckingham, C. F. und G. W. B. Huntingford, 1954: *Some Records of Ethiopia 1593–1646*. London.
- , 1961: *The Prester John of the Indians*. Vols. I and II. Cambridge.
- Bedaux, R. M. A., 1972: Tellem, reconnaissance archéologique d'une culture de l'Ouest Africain au moyen âge. In: *Recherches architectoniques* 42,2: 103–185.
- Beidelman, T. O., 1959: *A Comparative Analysis of the Jajmani System*. New York.
- Berremen, G. D., 1967a: Stratification, Pluralism and Interaction: A Comparative Analysis of Caste. In: A. de Reuck and I. Knight (eds.), (s. dort): 45–73.
- , 1967b: Castes as Social Process. In: *SWJA* 23,4: 351–370.
- , 1981: Social Inequality: A Cross-Cultural Analysis. In: G. D. Berremen (ed.), *Social Inequality. Comparative and Developmental Approaches*: 3–40. New York.

- Béteille, A., 1965: *Caste, Class and Power*. Berkeley, Los Angeles.
- Bieber, F. J., 1920/23: *Kaffa. Ein altkuschitischer Volksstamm in Inner-Afrika*. Bd. I: Münster 1920, Bd. II: Wien 1923.
- Birdwood, G. C. M., 1880: *The Industrial Arts of India*. London.
- Bischofsberger, O., 1969: Die soziale und rituelle Stellung der Schmiede-Clans bei den Zanaki (Tansania). In: *Paideuma* 15: 54–63.
- Bjerke, S., 1981: *Religion and Misfortune. The Bacwezi Complex and the other Spirit Cults of the Zinza of Northwest Tansania*. Oslo et al.
- Black, P., 1973: Preliminary Draft of a Gidole Dictionary. o. O. (handschriftl. Ms.)
- Black, P. und Shako Otto, 1973: First Draft of a Konso Dictionary. o. O. (handschriftl. Ms.)
- Blohm, W., 1931: *Die Nyamwezi: Land und Wirtschaft*. Hamburg.
- Böthlingk, O. und R. Roth, 1855–75: *Sanskrit Wörterbuch*. St. Petersburg.
- Böttcher, G., 1981: *Soziale Stellung und Ritualisierung des Handwerkes, insbesondere des Schmiedehandwerkes in den traditionellen Gesellschaften Ostafrikas*. Freiburg.
- Bohannan, P., 1963: *Social Anthropology*. New York et al.
- Bohannan, P. and G. Dalton (eds.), 1964: *Markets in Africa*. (Northwestern University African Studies no. 9).
- Bongard-Levin, G. M. and A. A. Vigasin, 1978/79: Society and State in India. In: *IHR* 5: 16–30.
- Borchardt, P., 1923/24: Die Falaschajuden in Abessinien im Mittelalter. In: *Anthropos* 23 u. 24.
- Boser-Sarivaxévanis, R., 1972: *Les tissus de l'Afrique Occidentale. Méthode de classification et catalogue raisonné des étoffes tissées de l'Afrique de l'Ouest établie à partir de données techniques et historiques*. (Basler Beiträge zur Ethnologie 13). Basel.
- Bottego, V., 1895: *Il Giuba esplorato*. Rom.
- Bouglé, C., 1908: *Essais sur le régime des castes*. Paris.
- Bowdich, T. E., 1966³ (1819): *Mission from the Cape Coast to Ashantee*. Edited with Notes by W. E. F. Ward. London. (Original 1819).
- Boyer, P., 1983: Le statut des forgerons et ses justifications symboliques: une hypothèse cognitive. In: *Africa* 53: 44–63.
- Braukämper, U., 1971: Zur kulturhistorischen Bedeutung der Hirten-Ful für die Staatswesen des Zentralsudan. In: *Paideuma* 17: 55–120.
- , 1975: Natürliche und anthropogene Katastrophen in Südost-Äthiopien. Geschichtliche Hintergründe einer Gegenwarts Krise. In: *Paideuma* 21: 61–133.
- , 1977: Islamic Principalities in Southeast Ethiopia between the Thirteenth and Sixteenth Centuries (Part II). In: *Ethiopianist Notes* 1,2: 1–43.
- , 1980: *Geschichte der Hadiya Süd-Äthiopiens von den Anfängen bis 1974*. Wiesbaden.
- , 1983: *Die Kambata*. Wiesbaden.
- Breloer, B., 1934: Megasthenes (etwa 300 v. Chr.) über die indische Gesellschaft. In: *ZDMG* 88: 130–164.
- Brinkhaus, H., 1978: *Die altindischen Mischkastensysteme*. (Alt- und Neu-Indische Studien 19, hrsg. vom Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der Universität Hamburg). Wiesbaden.
- Brown, J., 1972: Potting in Ukambani: Method and Tradition. In: *Kenya, Past and Present* 1,2: 22–28.
- Browne, O., 1925: *The Vanishing Tribes of Kenya*. London.
- Bruce, J., 1971: Reisen zur Entdeckung des Nils. Bd. 2. Leipzig.
- Bühler, G., 1882: The Sacred Laws of the Aryas. Pt. II Vasishttha and Baudhāyana. In: F. M. Müller (ed.), *The Sacred Books of the East*. Vol. XIV. Oxford.
- Bühler, G., 1886: The Laws of Manu. In: F. M. Müller (ed.), *The Sacred Books of the East*. Vol. XXV. Oxford.
- Bühler-Oppenheim, K. und A., 1948: *Die Textilsammlung Fritz Iklé-Huber im Museum für Völkerkunde und schweizerische Volkskunde, Basel*. (Grundlagen zur Systematik der gesamten textilen Techniken). (Denkschrift der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft, Bd. XLIII/2). Zürich.
- Bureau, J., 1975: Le statut des artisans en Ethiopie. In: *Ethiopie d'aujourd'hui. La terre et les hommes*. Musée de l'Homme: 38–44. Paris.
- , 1981: *Les Gamo d'Ethiopie. Etude du système politique*. Paris.

- Cadamosto, 1937: *The Voyages of Cadamosto and Other Documents on Western Africa in the Second Half of the Fifteenth Century*. Translated and edited by G. R. Crone. Works issued by the Hakluyt Society. Second Series. No. LXXX. London.
- Cagnolo, C., 1933: *The Akikuyu, their Customs, Tradition and Folklore*. Nyeri.
- Cappieri, M., 1970: The population of the Indus Civilization. In: H. Field (ed.), *Field Research Projects*. Occasional Studies No. 11.
- Cardeu, M., 1980: *Der Pioniertöpler*. Bonn (Orig. engl. 1969).
- Caulk, R. A., 1978: Armies as Predators: Soldiers and Peasants in Ethiopia 1850–1935. In: *IJAHS* 11,3: 457–493.
- Cavendish, H. S. H., 1898: Through Somaliland and around South of Lake Rudolph. In: *GJ* 11,4: 372–396.
- Cecchi, A., 1888: *Fünf Jahre in Ostafrika*. Leipzig.
- Celis, G. u. E. Nzikobanyanka, 1976: *La métallurgie traditionnelle au Burundi*. Musée royale de l'Afrique Centrale. Tervuren.
- Cerulli, Enrico, 1922: *The Folk-Literature of the Galla, Appendix: The Watta: A Low Caste of Hunters*. (Harvard African Studies. *Varia Africana* III: 200–214). Cambridge.
- , 1930/1933: *Etiopia Occidentale*. Bd. 1. 1930, Bd. 2, 1933. Roma.
- , 1951: *Studi Etiopici*. Bd. 4: La lingua caffina. Roma.
- Cerulli, Ernesta, 1956a: *Peoples of South-West Ethiopia and its Borderland*. Ethnographic Survey of Africa, North-Eastern Africa. Pt. III, London.
- , 1956b: L'iniziazione al mestiere di fabbro in Africa. In: *Studi e materiali di storia della religione* 27: 87–101.
- , 1957: Il fabbro africano, eroe culturale. In: *Studi e materiali di storia della religione* 28: 87–101.
- Chanda, R., 1916: *The Indo-Aryan Races: A Study of the Indo-Aryan People and Institutions*. Rajshahi.
- Chandra, S., 1977: Writings on Social History of Medieval India: Trends and Prospects. In: *IHR* 3,2: 267–285.
- Chattopadhyaya, B. D., 1974: Trade and Urban Centres in Early Medieval North India. In: *IHR* 1: 203–219.
- Childe, G., 1955: *Stufen der Kultur. Von der Urzeit zur Antike*. Stuttgart (Orig. engl.).
- Chittik, N., 1974: *Kilwa. An Islamic Trading City on the East African Coast*. (British Institute in Eastern Africa. *Memoir* No. 5, Vol. I). Nairobi.
- Choudhary, R., 1968: Problems and Methods of Socio-Economic History of Ancient India in a New Perspective. In: *Journal of the Bihar Research Society* 54: 76–126.
- Christen, H. R., 1972: *Grundlagen der organischen Chemie*. Frankfurt.
- Claessen, H. J. M. and P. Skalnik (eds.), 1978: *The Early State*. The Hague et al.
- , 1978: The Early State, Theories and Hypothesis. In: H. J. M. Claessen and P. Skalnik (eds.), (s. dort): 3–29.
- , 1981: *The Study of the State*. The Hague.
- Clapham, C., 1975: Centralisation and Local Response in Southern Ethiopia. In: *African Affairs* 74: 72–81.
- Clastres, P., 1976: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*. (Orig. frz. 1974). Frankfurt.
- Clement, P., 1948: Le forgeron en Afrique noire. In: *Le Revue de géographie humaine et d'éthologie* 2: 35–55.
- Cline, W., 1937: *Mining and Metallurgy in Negro Africa*. Menasha-Wisconsin.
- Cohen, D., 1970: *Dictionnaire des racines sémitiques en attestées dans les langues sémitiques*, fasc. 1: 3/H – *TN. Paris.
- Couroucli, M., 1974: The Study of Caste and Anthropology. In: *Cambridge Anthropology* 1–2: 4–15.
- Cove, J. J., 1973: A Multi-Dimensional Model of Caste Ranking. In: *The Eastern Anthropologist* 26, 2: 129–144.
- Crone 1937 siehe: Cadamosto
- Crawhall, T. C., 1933: Iron Working in the Sudan. In: *Man* 33, No. 48: 41–43.
- Crazzolaria, J. P., 1951: *The Lwoo*. Part II. Verona.
- Crooke, B. A., 1907: *Natives of Northern India*. London.
- Crowfoot, G. M., 1921: Spinning and Weaving in the Sudan. In: *SNR* 4: 20–39.
- Crowfoot, J. W., 1925: Further Notes on Pottery. In: *SNR* 8: 125–137.

- Culwick, B. G. M., 1935: Pottery among the Wabena of Ulanga, Tanganyika Territory. In: *Man* 35, no. 185: 165–169.
- Cummins, S. L., 1904: Sub-tribes of the Bahr el-Ghazal Dinkas. In: *JRAI* 34: 149–166.
- Czekanowski, J., 1917: *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischenseengebiet*. Bd. 1. Leipzig.
- Daffa, P., 1984: *Oromo. Beiträge zur politischen Geschichte Äthiopiens*. (Sozialwissenschaftliche Studien zu internationalen Problemen 95). Saarbrücken, Fort Lauderdale.
- Dales, G. F., 1964: The Mythical Massacre at Mohenjo-daro. In: *Expedition* 6: 36–43.
- , 1982: Mohenjodaro Miscellany: Some Unpublished, Forgotten or Misinterpreted Features. In: G. Possehl (ed.), (s. dort): 97–106.
- Dankert, W., 1963: *Unehrliche Leute. Die verfehmten Berufe*. Bern.
- Dannholz, J. J., 1916: *Im Banne des Geisterglaubens*. Leipzig.
- Dapper, O., 1676: *Umständliche und Eigentliche Beschreibung von Africa ...* Johnson Reprint 1967, New York. (Orig. 1676 Amsterdam).
- Darragon, L., 1898: Le Sidama, l'Amara et le Konso. In: *Bull. Soc. Geogr. Est* 20: 317–320.
- Davidson, B., 1966: *Afrika. Geschichte eines Erdteiles*. Frankfurt/M.
- D'Azevedo, W. L. (ed.), 1973: *The Traditional Artist in African Societies*. Indiana.
- De Bary, W. T. (ed.), 1969⁸: *Sources of Indian Tradition*. Vols. I and II. New York, London.
- De Castro, L., 1915: *Nella terra dei negus pagine raccolte in Abissina*. Bd. I und II, Mailand.
- De Reuck, A. and I. Knight (eds.), 1967: *Caste and Race: Comparative Approaches*. Boston.
- Decken, C. C. Baron von der, 1871: *Baron Carl Claus von der Decken's Reisen in Ost Afrika in den Jahren 1862–1865*. Bd. II. Leipzig.
- Del Boca, A., 1969: *The Ethiopian War 1935–1941*. London. (Orig. ital. 1965).
- Denhardt, C., 1881: Erkundigungen im äquatorialen Ostafrika. In: *PM* 27.
- Derrett, J. D. M., 1964: Law and Social Order in India before the Muhammadan Conquests. In: *JESHO* 7: 73–120.
- , 1973: Dharmasāstra and Juridical Literature. In: J. Gonda (ed.), *A History of Indian Literature*. Pt. of Vol. IV, Wiesbaden.
- Dieterlen, G., 1973: A Contribution to the Study of Blacksmiths in West Africa. (Orig. frz. 1965/66). In: P. Alexandre (ed.), *French Perspectives in African Studies*: 40–69. Oxford.
- Dimmendaal, G. J., 1982: Contacts between Eastern Nilotic and Surma Groups: Linguistic Evidence. In: J. Mack and P. Robertshaw (eds.), *Culture History in Southern Sudan. Archeology, Linguistics and Ethnohistory*. Memoir No. 8. British Institute in Eastern Africa.
- Dittmer, K., 1963: Weben am Trittbretstuhl (Fulbe). Film E 173/1959 mit Begleitheft. Göttingen.
- Donaldson Smith, A., 1897: *Through Unknown African Countries. The First Expedition from Somaliland to Lake Rudolf*. London.
- Donham, D. L., 1985: *Work and Power in Maale, Ethiopia*. Ann Arbor.
- Douglas, M., 1985: *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Berlin. (Orig. engl. 1966).
- Dozy, R. P. A., 1845: *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*. Amsterdam.
- Driberg, J. H., 1922: A Preliminary Account of the Didinga. In: *SNR* 5: 208–222.
- , 1925: Lafon Hill. In: *SNR* 8: 47–57.
- , 1927: Didinga Mountains. In: *GJ* 69,5: 385–400.
- Drost, B., 1967: *Töpferei in Afrika*. Technologie. (Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Heft 15). Leipzig.
- , 1968: Töpferei in Afrika. Ökonomie und Soziologie. In: *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, Bd. XXV: 131–270. Leipzig.
- Dubois, J. A., 1817: *A Description of the People of India*. London.
- , 1906: *Hindu Manners, Customs and Ceremonies* (3. erweit. Auflage). Oxford.
- Dühning, F. K., 1926/27: Ursprung und Wanderungen der Fulbe. In: *Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten* 34,2: 116.
- Dumont, L. M., 1971: On Purgative Hierarchy and Some Allergies to It. (in: T. N. Madan et al., On the Nature of Caste in India. A Review Symposium on Louis Dumont's *Homo Hierarchicus*). In: *CIS*, V: 58–81.
- , 1976: *Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens*. Wien. (Orig. frz. 1966).

- , 1980: *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. Chicago, London. (Orig. frz. 1966).
- Dundas, C., 1924: *Kilimanjaro and its Peoples*. London.
- During Caspers, E. C. L., 1972: Harappan Trade in the Arabian Gulf in the Third Millenium B. C. In: *Mesopotamia* 7: 167–191.
- , 1979: Sumer, Coastal Arabia and the Indus Valley in Proliterate and Early Dynastic Eras. Supporting Evidence for a Cultural Link. In: *JESHO* 22, Pt. II: 121–131.
- , 1982: Sumerian Trade and Businessmen Residing in the Indus Valley Cities. In: *Annali Istituto Orientale di Napoli* 42: 337–379.
- Durkheim, E., 1977: *Über die Teilung der sozialen Arbeit*. Frankfurt. (Orig. frz. 1893).
- Dutt, N. K., 1931: *Origin and Growth of Caste in India*. Vol. I. Calcutta.
- Dyson, Jr., R. H., 1982: Paradigm Changes in the Study of the Indus Civilization. In: G. Possehl (ed.), (s. dort): 417–427.
- Eggeling, J., 1894: The Śatapatha-Brāhmana. Pt. III. In: F. M. Müller (ed.), *The Sacred Books of the East*. Vol. XXVI. Oxford.
- Ehrenfels, U. R. v., 1964: Parayar in Indien. In: *ZfE* 89: 180–189.
- Eliade, M., 1968: The Forge and the Crucible. A Postscript. In: *History of Religions*, vol. 8, no. 1: 74–88.
- , 1980: *Schmiede und Alchimisten*. Stuttgart. (Orig. frz. 1956).
- Elwin, V., 1942: *The Agaria*. Calcutta.
- Embree, T. A. und F. Wilhelm, 1982²: *Indien, Geschichte des Subkontinents von der Induskultur bis zum Beginn der englischen Herrschaft*. (Wilhelm: Kap. 1–13, Embree: Kap. 14–20). (Fischer Weltgeschichte Bd. 17). Frankfurt.
- Emery, W. B. and L. P. Kirwan, 1938: *The Royal Tombs of Ballana and Qustul* (2 Bde.) Kairo.
- Enzyme Nomenclature 1978, 1979: New York et al.
- Ephraim, H., 1905: *Über die Entwicklung der Webtechnik und ihre Verbreitung außerhalb Europas. Eine ethnographische Studie*. Bd. 1, Heft 1. Leipzig.
- Erlanger, C. von, 1904: Bericht über meine Expedition in Nordost-Afrika in den Jahren 1899–1901. In: *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 2: 89–131.
- Evans-Pritchard, E. E., 1940: *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. London.
- Fairservis, Jr., W. A., 1975a: *The Roots of Ancient India*. 2nd, rev. ed., Chicago, London.
- , 1975b: *The Treshold of Civilization*. New York.
- Faitlovitch, J., 1910: *Quer durch Abessinien. Meine zweite Reise zu den Falaschas*. Berlin.
- Felkin, R. W., 1884: Notes on the Madi or Moru Tribes of Central Africa. In: *Proceedings of the Royal Society of Edinburgh* 7.
- Fick, R., 1897: *Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit mit besonderer Berücksichtigung der Kastenfrage*. Kiel.
- , 1933: Die Mischkaste der Ugras. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der indischen Kaste. In: *Festschrift für M. Winternitz*. Hrsg. v. O. Stein und W. Gampert: 279–286. Leipzig.
- Firth, R., 1939: *Primitive Polynesian Economy*. London.
- Flatz, G., 1936: *Die Kulturen Ostafrikas*. Linz.
- Fleming, H. C., 1964: Baiso and Rendille: Somali Outliers. In: *RSE* 20: 35–96.
- Fleming, H., 1973: Recent Research in Omotic-Speaking Areas. In: *Proceedings of the First United States Conference on Ethiopian Studies*. Michigan State University.
- Forbes, R. J., 1956: *Studies in Ancient Technology*. Vol. IV. Leiden.
- Fortes, M. and E. E. Evans-Pritchard (eds.), 1940: *African Political Systems*. London.
- Fosbroke, H. A., 1954: Further Light on Rock Engravings in Northern Tanganyika. In: *Man* 54, no. 157.
- Frank, B., 1965: *Die Rolle des Hundes in afrikanischen Kulturen*. Wiesbaden.
- Frazer, J. G. 1919⁴: *The Golden Bough*. Vol. III. London.
- Frobenius, L., 1921 ff.: *Atlas Africanus*. München, Berlin, Leipzig.
- Fuchs, P., 1959: Trittwebstuhl. Hadad, Kanem. Film E 361. Göttingen.

- , 1979: Nordost-Sudan. In: H. Baumann (Hrsg.), *Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen*. Teil II: 189–228. Wiesbaden.
- Führer, A. A. (ed.), 1930: *Vāsiṣṭhadharmaśāstram*. Poona.
- Fürer-Haimendorf, C. von, 1971: Tribes and Hindu Society. In: *CIS* (NS) V: 24–27.
- , 1982: *Tribes of India. The Struggle for Survival*. Berkeley et al.
- Gait, E. A., 1904: Report on the Census of Bengal, Bihar and Orissa and Sikkim. In: *Census of India 1901*. Vol. VI. (Ersch. 1903). Calcutta.
- Gallagher, J. P., 1974: The Preparation of Hides with Stone Tools in South Central Ethiopia. In: *JES* 12: 177–182.
- Gankin, E. B., 1969: *Amcharsko-Russkij slovar*. Moskau.
- Gardi, B., 1981: Der Nabel der Gesellschaft. Griots und Handwerker in Westafrika. In: *Ethnologica Helvetica* 5: 1–24.
- Gasser, A. S., 1969: *Das Töpferhandwerk von Indonesien*. Basel.
- Geldner, K. F., 1951: Der Rig-Veda. Band 1–4. In: C. Lanman (ed.), *Harvard Oriental Series*, Vols. 33–36. Cambridge (Mass.) et al.
- Ghosh, A., 1973: *The City in Early Historical India*. Simla.
- , 1982: Deurbanization of the Harappan Civilization. In: G. Possehl (ed.), (s. dort): 321–324.
- Ghurye, G. S., 1932: *Caste and Race in India*. London.
- , 1957: *Caste and Class in India*. (Neuaufgabe von: Caste and Race). Bombay.
- , 1963³: *The Scheduled Tribes*. Bombay.
- Giddens, A. and E. G. Mackenzie (eds.), 1982: *Social Class and the Division of Labour, Essays in Honour of Ilya Neustadt*. Cambridge.
- Girling, F. K., 1960: *The Acholi of Uganda*. London.
- Gnam, H., 1940: *Taschenbuch für die Lederindustrie*. Stuttgart.
- , 1958: *Fachbuch für die Lederindustrie*. Stuttgart.
- Godelier, M., 1973: *Ökonomische Anthropologie. Untersuchungen zum Begriff der sozialen Struktur primitiver Gesellschaften*. Reinbek. (Orig. frz. 1973).
- Gonda, J., 1975: Vedic Literature. (Samhitās and Brāhmaṇas). In: J. Gonda (ed.), *A History of Indian Literature* Vol. I, Fasc. 1. Wiesbaden.
- , 1977: The Ritual Sūtras. In: J. Gonda (ed.), *A History of Indian Literature* Vol. I, Fasc. 2. Wiesbaden.
- Goody, J., 1971: *Technology, Tradition, and the State in Africa*. London.
- , 1976: *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge.
- Gopal, L., 1965: *The Economic Life of Northern India ca. A. D. 700–1200*. Delhi.
- Gough, E. K., 1968/69: Peasant Resistance and Revolt in South India. In: *Pacific Affairs*, 41: 526–544.
- , 1971: Caste in a Tanjore Village. In: E. R. Leach (ed.), (s. dort): 11–60.
- , 1982: *Rural Society in Southeast India*. New York.
- Gould, H. A., 1958: The Hindu Jajmani System: A Case of Economic Particularism. In: *SWJA* 14: 428–437.
- , 1967: Priest and Contrapriest: A Structural Analysis of Jajmani Relationships in the Hindu Plains and the Nilgiri Hills. In: *CIS*, New Series 1: 26–55.
- Grassmann, H., 1873: *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig.
- Graus, F., 1981: Randgruppen der städtischen Gesellschaft im Spätmittelalter. In: *Zeitschrift f. Historische Forschung* 8: 355ff.
- Greenberg, J. H., 1955: *Studies in African Linguistic Classification*. New Haven.
- Grottanelli, V. L., 1939: *Missione di Studio al Lago Tana*, vol. secondo: Ricerche geografiche ed economiche sulle popolazioni. Roma.
- Guèbrè Sellassié, 1931: *Chronique du régime de Ménélik II. Roi des Rois d'Éthiopie*. Librairie Orientale et Américaine, Vol. I et II. Paris.
- Guillain, C., 1856: *Documents sur l'histoire, la géographie et la commerce de l'Afrique orientale*. 3 Vol. Paris.
- Gumplowicz, L., 1905²: *Grundriß der Soziologie*. Wien.
- Gupta, S. P., 1982: The Late Harappan: A Study in Cultural Dynamics. In: G. Possehl (ed.), (s. dort): 51–59.
- Guth, W., 1939: Der Bodengott der Asu. In: *Africa* 12: 450–459.

- Gutmann, B., 1909: *Dichten und Denken der Dschagganeger*. Leipzig.
- , 1912: Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken. In: *ZfE* 44: 81–93.
- Haaland, R., 1985: Iron Production, its Socio-Cultural Context and Ecological Implication. In: R. Haaland and P. Shinnie (eds.) (s. dort): 50–72.
- Haaland, R. and P. Shinnie (eds.), 1985: *African Iron Working. Ancient and Traditional*. Bergen, Oslo.
- Haberland, E., 1958: Äthiopische Dachaufsätze. In: *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, Bd. 17. Berlin, S. 158–176.
- , 1959a: Die Dime. In: A. E. Jensen (ed.) 1959, (s. dort): 227–262.
- , 1959b: Die Ubamer. In: A. E. Jensen (ed.) 1959, (s. dort): 167–187.
- , 1959c: Die Basketto. In: A. E. Jensen (ed.) 1959, (s. dort): 189–226.
- , 1959d: Die Bodi. In: A. E. Jensen (ed.) 1959, (s. dort): 399–418.
- , 1961: Eisen und Schmiede in Nordost-Afrika. In: *Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*. Heft 11: 191–211.
- , 1962: Zum Problem der Jäger und besonderen Kasten in Nordost- und Ost-Afrika. In: *Paideuma* 8: 136–155.
- , 1963: *Galla Süd-Äthiopiens*. Stuttgart.
- , 1964: König und Paria in Afrika. In: *Festschrift Jensen*: 155–166. München.
- , 1965: *Untersuchungen zum äthiopischen Königtum*. Wiesbaden.
- , 1981: Die materielle Kultur der Dizi. In: *Paideuma* 27: 121–171.
- , 1983: An Amharic Manuscript on the Mythical History of the Adi Kyaz (Dizi, South-West Ethiopia). In: *BSOAS* 46: 240–257.
- , o. J.: Ms: Gauwada und Nachbarstämme.
- Haberland E. u. A. E. Jensen, o. J.: Ms: Gato, Maschile, Gidole und Bussa.
- Haberland, E. u. H. Straube, 1979: Nordost-Afrika. In: Baumann, H. (Hrsg.), *Die Völker Afrikas* II. Wiesbaden.
- Halbfass, W., 1975: Zur Theorie der Kastenordnung in der indischen Philosophie. In: *NAWG I. Phil.-hist. Klasse* 8: 275–316.
- Hallpike, C. R., 1968: The Status of Craftsmen among the Konso of South-West Ethiopia. In: *Africa* 38,3: 258–269.
- , 1970a: Konso Agriculture. In: *JES* 8: 31–43.
- , 1970b: Towns in Alliance. In: *Man* 52: 258–280.
- , 1972: *The Konso of Ethiopia*. Oxford.
- , 1976: The Origins of the Boran Gada System. (A Discussion of Gada: Three Approaches to the Study of African Society. By Asmarom Legesse. New York: Free Press, 1973). In: *Africa* 46: 48–56.
- Hamès, C., 1969: La société maure ou le système des castes hors de l'Inde. In: *Cahiers internationaux de Sociologie* 46: 163–177.
- Hansamo Hamela, 1983: *Internal History of Dirāshe (Gidole)*. B. A. Thesis, Addis Ababa University.
- Harper, E. B., 1959: Two Systems of Economic Exchange in Village India. In: *AA* 61,5: 760–778.
- , 1964: Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion. In: E. B. Harper (ed.), *Religion in South Asia*: 151–196. Seattle.
- Harris, W. C., 1844: *The Highlands of Aethiopia*, vol. III. London.
- Harrison, J., 1901: A Journey from Zeila to Lake Rudolf. In: *GJ* 18: 258–275.
- Hart, G. L., 1975: *The Poems of Ancient Tamil*. Berkeley et al.
- Hartung, W., 1986: Gesellschaftliche Randgruppen im Spätmittelalter. Phänomen und Begriff. In: *Stadt und Geschichte* 13 (Städtische Randgruppen und Minderheiten. 23. Arbeitstagung, November 1984): 49–114.
- Hauck, G., 1976: Klassengesellschaft und Kastenwesen. In: C. Sigrist et al. (Hrsg.), *Indien*: 113–145. Berlin.
- Hayward, R. J., 1978/79: Bayso Revisited: Some Preliminary Linguistic Observations. In: *BSOAS* 41: 558–570; 42: 101–132.
- , 1983: *Observations of a Comparative Nature on the Language of the Saamakko*. (Im Druck).
- Hecht, E. D., 1969: The Pottery Collection. Addis Ababa.
- Heesterman, J. C., 1984: Kaste und Karma: Max Webers Analyse der indischen Sozialstruktur. In: W. Schluchter (Hrsg.), (s. dort): 72–86.

- Heidrich, J., 1963: Kaste und Ökonomie im indischen Dorfsystem. In: *MIOF* 9,1: 240–267.
- Herodotos, 1964: *Werke*. Übersetzung: T. Braun. Frankfurt.
- Herskovits, M. J., 1924: A Preliminary Consideration of the Culture Areas of Africa. In: *AA* 26: 50–64.
- Heuglin, Ph. von, 1869: *Reisen in das Gebiet des Weißen Nil und seiner westlichen Zuflüsse in den Jahren 1862–1864*. Leipzig und Heidelberg.
- Heusch, L. de, 1975: Le roi, les forgerons et les premiers hommes dans l'ancienne société Congo. In: *Systemes de pensée en Afrique noire*. Cahier 1975: 165–179.
- , 1982: *Rois nés d'un coeur de vache. Mythes et rites bantous*. Paris.
- Hiro, D., 1982: The Untouchables of India. In: *Minority Rights Group Report* No. 26, New 1982 Edition: 3–19.
- Hirschberg, W. und A. Janata, 1966: *Technologie und Ergologie in der Völkerkunde*. Mannheim.
- Hoben, A., 1970: Social Stratification in Traditional Amhara Society. In: A. Tuden and P. Plotnicov (eds.) (s. dort): 187–224.
- Hobley, C. W., 1910: *A-kamba and other East African Tribes*. Cambridge.
- , 1922: *Bantu Beliefs and Magic*. London.
- Hodson, A. W., 1927: *Seven Years in Southern Abyssinia*. Westport (USA).
- Hofmann, I., 1967: *Die Kulturen des Niltals von Aswan bis Sennar vom Mesolithikum bis zu Ende der christlichen Epoche*. (Monographien zur Völkerkunde Bd. 4). Hamburg.
- , 1975: *Wege und Möglichkeiten eines indischen Einflusses auf die meroitische Kultur*. (Studia Instituti Anthropos 23). St. Augustin.
- Hofmayr, W., 1925: *Die Schilluk*. Mödling bei Wien.
- Holý, L., 1957/58: Eisengewinnung und Erzbearbeitung bei den ostafrikanischen Bantu (tschechisch). In: *Čechoslovenská Etnografia* Nr. 5 und Nr. 6.
- , 1959: Die Eisenindustrie der Pare-Gweno (Britisch-Ostafrika, Tanganyika). In: *Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovico Biró Sacra*, Budapest 5: 405–424.
- Hopkins, E. W., 1889: The Social and Military Position of the Ruling Caste in Ancient India as Represented by the Sanskrit Epic. In: *Journal of the American Oriental Society* 13: 8, 57, 376.
- , 1901: *India Old and New*. New York, London.
- Huntingford, G. W. B., 1953: *The Southern Nilo-Hamites*. Ethnographic Survey of Africa. East Central Africa. Part VIII. London.
- , 1963: The Peopling of East Africa by its Modern Inhabitants. In: R. Oliver and G. Mathew, *History of East Africa* I: 58–93. Oxford.
- Hutton, J. H., 1961¹: *Caste in India. Its Nature, Function and Origins*. Bombay.
- Iben, Baṭṭūta, 1953: *Travels in Asia and Africa 1325–1354*. Translated and selected by H. A. R. Gibb. London.
- , 1962: *The Travels of Ibn Baṭṭūta A. D. 1325–1354*. Translated by H. A. R. Gibb. Vol. II. Cambridge.
- Jaiswal, S., 1979/80: Studies in Early Indian Social History: Trends and Possibilities. In: *IHR* 4: 1–63.
- Jansen, M., 1979: *Architektur in der Harappakultur. Eine kritische Betrachtung zum umbauten Raum im Indus des 3.–2. Jahrtausends*: Veröffentlichungen des Seminars für Orientalische Kunstgeschichte an der Universität Bonn (Hrsg. von K. Fischer). Reihe B: Antiquitates Orientales. Bd. II. Bonn.
- Jarrige, J. F., 1982: Excavations at Mehrgarh: Their Significance for Understanding the Background of the Harappan Civilization. In: G. Possehl (ed.), (s. dort): 79–84.
- Jensen, A. E., 1936: *Im Lande der Gada. Wanderungen zwischen Volkstrümmern Südabessiniens*. Unter Mitarbeit von H. Wohlenberg und A. Bayerle. Stuttgart.
- , 1950: Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung. In: *Paideuma* 4: 23–38.
- , 1954: Das Gadasystem der Konso und die Altersklassensysteme der Niloten. In: *Ethnos* 19: 1–23.
- , o. J.: Die Konso. Manuskript der Ergebnisse der Expedition 1954/56.
- (Hrsg.), 1959: *Altvölker Südäthiopiens*. Stuttgart.
- Jensen, J., 1967: *Kontinuität und Wandel in der Arbeitsteilung der Baganda*. (Afrika Studien Bd. 17). Berlin.
- Jha, V., 1975: Stages in the History of Untouchables. In: *IHR* 2: 14–31.

- Johnston, H. H., 1898: *British Central Africa. The Territories under British Influence North of the Zambezi*. London.
- Joussaume, R., 1984: Ms: Le mégalithisme de l'Éthiopie dans son contexte africain. Vortrag gehalten auf der 8. Int. Conf. Ethiopian Studies. Addis Abeba.
- Kagwa, A., 1934: *The Customs of the Baganda*. New York.
- Kane, P. V., 1930–62: *History of Dharmasāstra*. Vol. I–V. Poona.
- Kantowsky, D., 1972: *Indien. Gesellschaftsstruktur und Politik*. Frankfurt.
- Kaplan, D. and R. A. Manners, 1972: *Culture Theory*. Foundations of Modern Anthropology Series. Englewood Cliffs.
- Karasek, A., 1918/22: Beiträge zur Kenntnis der Waschamba (Herausgegeben von A. Eichhorn). In: *BA* 7: 56–98.
- Karashima, N., 1984: *South Indian History and Society: Studies from Inscriptions A. D. 850–1800*. Delhi.
- Karlson, P., 1980: *Kurzes Lehrbuch der Biochemie*. Stuttgart, New York.
- Karsten, D., 1972: *The Economics of Handicrafts in Traditional Societies. An Investigation in Sidamo and Gemu Goffa Province, Southern Ethiopia*. (Afrika-Studien Nr. 79). München.
- Karvé, I., 1965: *Kinship Organization in India*. New York.
- , 1968: *Hindu Society. An Interpretation*. Poona.
- Kaufmann, C., 1972: *Das Töpferhandwerk der Kwoma in Nord-Neuguinea*. Basel.
- Kennedy, K. A. R., 1982: Skulls, Aryans and Flowing Drains: The Interface of Archaeology and Skeletal Biology in the Study of the Harappan Civilization. In: G. Possehl (ed.) (s. dort): 289–295.
- Kense, F. J., 1985: The Initial Diffusion of Iron to Africa. In: R. Haaland and P. Shinnie (eds.), (s. dort): 11–27.
- Kenyatta, J., 1965: *Facing Mt. Kenya*. New York. (Taschenbuchausgabe/Orig. 1938).
- Kirfel, W., 1920: *Die Kosmologie der Inder nach den Quellen dargestellt*. Bonn und Leipzig.
- Kirkman, J. S., 1966: The History of the Coast of East Africa up to 1700. In: *Prelude to East African History* (ed. M. Posnansky), 105–124. London, Nairobi.
- Kjekshus, H., 1977: *Ecology Control and Economic Development in East African History. The Case of Tanganyika 1850–1950*. London et al.
- Kluckhohn, R., 1968³: The Konso Economy in Southern Ethiopia. In: P. Bohannon and Dalton (eds.), (s. dort): 409–428.
- Kobishchanow, Y. M., 1979: *Axum*. (Orig. russ. 1966). Pennsylvania State U. P.
- Koch, G., 1958: Zur Terminologie der Töpfertechnik. Drei Beispiele von Viti Levu. *BA* NF 6: 263–270.
- Koch, P.-A. und G. Satlow (Hrsg.), 1966: *Fachlexikon für das gesamte Textilwesen*. 2 Bde. Stuttgart.
- Kohl, P. L. and R. Wright, 1977: Stateless Cities: The Differentiation of Societies in the Near Eastern Neolithic. In: *DA* 12,4: 271–283.
- Kolenda, P. M., 1963: Toward a Model of the Hindu Jajmani System. In: *HO* 22,1: 11–31.
- Konrad, W., 1973: Aufbau und Funktion eines Trittwestuhles der Kanembu, Tschadsee-Gebiet. In: *Publikationen zu wissenschaftlichen Filmen, Sektion Völkerkunde, Volkskunde* 4,2: 143–147.
- Kotz, E., 1922: *Im Banne der Furcht*. Hamburg.
- Krader, L. (Hrsg.), 1976: *Karl Marx. Die ethnologischen Exzerpthefte*. Frankfurt.
- , 1979: *A Treatise on Social Labour*. Assen.
- Krapf, J. L., 1858: *Reisen in Ostafrika ausgeführt in den Jahren 1837–55*. 1. Teil. Kornthal.
- Krempel, V., 1972: *Die soziale und wirtschaftliche Stellung der Falaschen in der christlich-amharischen Gesellschaft von Nordwest-Äthiopien*. Berlin.
- , 1974: Eine Berufskaste in Nordwest-Äthiopien – die Kayla (Falascha). In: *Sociologus* 24: 37–55.
- Kuls, W., 1958: *Beiträge zur Kulturgeographie der südäthiopischen Seenregion*. (Frankfurter Geographische Hefte, Bd. 32).
- , 1963: *Bevölkerung, Siedlung und Landwirtschaft im Hochland von Godjam (Nordäthiopien)*. (Frankfurter Geographische Hefte, Bd. 39).
- K. W., 1937: The Procedure in Accession to the Throne of a Nominated King in the Kingdom of Bunyoro-Kitara. In: *UJ* 4,4: 289–299.

- Lamb, V., 1975: *West African Weaving*. London.
- Lange, W. J., 1975: *Gimira (Remnants of a Vanishing Culture)*. Frankfurt/Main.
- , 1982: *History of the Southern Gonga (Southwestern Ethiopia)*. (Studien zur Kulturkunde 61). Wiesbaden.
- Lassen, C., 1867²: *Indische Altertumskunde. Bd. I: Geographie, Ethnographie und älteste Geschichte*. Leipzig, London.
- Last, J. T., 1883: A Visit to the Wa-Itumba Iron-workers and the Mangaheri near Mamboia in East Central Africa. In: *Proceedings of the Royal Geographical Society*, New Series 5: 581–592.
- Launhardt, I., 1973: *Guide to Learning the Oromo Language*. Addis Ababa.
- Leach, E. R., 1971: Hierarchical Man: Louis Dumont and his Critics. In: *South Asian Review* 4,3: 233–237.
- Leach, E. R. (ed.), 1979⁵ (1960): *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*. Cambridge.
- Leakey, L. S. B., 1977: *The Southern Kikuyu before 1903*. London.
- Lee, R. B., 1968: What Hunters do for a Living or how to make out on Scarce Resources. In: Lee, R. B. and J. De Vore (eds.), *Man the Hunter*: 30–43. New York.
- , 1979: *The !Kung San. Man, Women and Work in a Foraging Society*. Cambridge (Mass.).
- Leemans, W. F., 1960: *Foreign Trade in the Old Babylonian Period*. (Studi et Documenta 6). Leiden.
- Legesse siehe: Asmarom Legesse
- Léontieff, N. de, 1900: Explorations des provinces équatoriales d'Abyssinie. In: *La Géographie* II, 2: 105–118.
- Leroi-Gourhan, A., 1984³: *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*. (Orig. frz. 2 Bde. 1964/65). Frankfurt.
- Leshnik, L. S., 1968: The Harappan »Port« at Lothal: Another View (incl. K. H. Junghans: A Note on the Lothal Tank as an Irrigation Reservoir). In: *AA* 70: 911–922.
- Leslau, W., 1951: *Falasha Anthology*. New Haven and London.
- , 1957: *Coutumes et croyances des Falachas (Juifs d'Abyssinie)*. Paris.
- , 1959: *A Dictionary of Moča, South-West Ethiopia*. Berkeley.
- , 1976: *Concise Amharic Dictionary*. Wiesbaden.
- Levine, D. N., 1974: *Greater Ethiopia. The Evolution of a Multiethnic Society*. Chicago, London.
- Lévy, P., 1970: Le problème des castes dans Homo Hierarchicus de Louis Dumont. In: *JESHO* 13,1: 91–100.
- Lewis, H. S., 1962: Historical Problems in Ethiopia and the Horn of Africa. In: *Annals of the New York Academy of Sciences*. Vol. 6: 504–511.
- , 1965: *A Galla Monarchy. Jimma Abba Jifar, Ethiopia, 1830–1932*. Madison-Milwaukee.
- , 1970: Wealth, Influence and Prestige among the Shoa Galla. In: A. Tuden and L. Plotnicov (eds.), (s. dort): 163–189.
- , 1975: Neighbors, Friends and Kinsmen. Principles of Social Organization Among the Cushitic-Speaking Peoples in Ethiopia. In: H. G. Marcus (ed.), (s. dort): 193–206.
- Liceria, S. M., 1974: Emergence of Brahmanas as Landed Intermediaries in Karnataka c. A. D. 1000–1300. In: *IHR* 1: 282–35.
- Liesegang, G., 1976: Produktion, Vertrieb und Formen der Töpferwaren des südlichen Moçambique in den Jahren 1969/71. In: *BA, NF*, 24: 249–300.
- , et al., 1979: Das Äquatoriale Ostafrika. In: H. Baumann (Hrsg.), *Die Völker Afrikas* II: 1–67. Wiesbaden.
- Lietzmann, J. G. H., 1870: *Die Herstellung der Leder in ihren chemischen und physikalischen Vorgängen*. Bonn.
- Lindblom, K. G., 1920: The Akamba. In: *Archives d'études orientales*. Vol. 17. Uppsala.
- , 1939: Wire-Drawing especially in Africa. In: *Statens Etnografiska Museum, Smärre Meddelanden* Nr. 15. Stockholm.
- Lindtjörn, B., 1983: Xerophthalmia in the Gardula Area of South-West Ethiopia. In: *Ethiopian Medical Journal* 21: 169–174.
- Lindtjörn, B. and J. Olafsson, 1983: Kala-Azar in the Seggen and Woyoto Valleys, South-West Ethiopia. In: *Ethiopian Medical Journal* 21: 35–42.
- Littmann, E., 1950: Äthiopische Inschriften. In: *Miscellanea Academica Berolinensia* 2: 97–127.

- Lösch, J., 1975: *Fachwörterbuch Textil*. Frankfurt.
- Loupias, P., 1908: Tradition et légende des Batutsi sur la création du monde et leur établissement au Ruanda. In: *Anthropos* 3: 1–13.
- Lowie, R. A., 1948: *Social Organization*. New York.
- , 1950: *Social Organization*. London.
- Luchsinger, J. R., 1907: Von Shoa zum Stefaniesee und zu den Borangalla. In: *Jahresberichte der Geographischen Gesellschaft Zürich*: 75–104.
- Luschan, F. von, 1909: Eisentechnik in Afrika. In: *ZfE* 41: 22–58.
- Lyons, J., 1977: *Semantics*. London et al.
- Maaß, E., 1941: *Eine Reise durch das abessinische Seengebiet*. Hamburg.
- Macdonell, A. A. and A. B. Keith, 1912: *Vedic Index of Names and Subjects*. Vol. I and II. London.
- MacDougall, J., 1980: Two Models of Power in Contemporary Rural India. In: *CIS* 14,1: 77–94.
- Magagnotto, F. S., 1916: Fra i Giur. In: *La Nigrizia* 34,9.
- Majumdar, D. N., 1961: *Races and Cultures of India*. Lucknow. (Fourth revised (1944) and enlarged edition). Bombay.
- Majumdar, R. C., 1922: *Corporate Life in Ancient India*. Poona.
- Makarius, L., 1968: Les tabous du forgeron. De l'Homme du fer à l'homme du sang. In: *Diogenè* 62: 28–53.
- Malik, S. C., 1968: *Indian Civilization: The Formative Period: A Study of Archaeology as Anthropology*. Simla.
- Malinowski, B., 1935: *Coral Gardens and Their Magic*, vol. I. London.
- Maquet, J., 1961: *The Premise of Inequality in Ruanda*. Oxford.
- , 1970: Rwanda Castes. In: A. Tuden and L. Plotnicov (eds.), (s. dort): 93–124.
- Marcus, H. G., 1969: Imperialism and Expansionism in Ethiopia from 1865–1900. In: L. H. Gann and P. Duignan (eds.), *Colonialism in Africa 1870–1960*. Vol. I, 420–461. New York.
- , 1975: *The Life of Menelik II*. Oxford.
- Marcus, H. G. (ed.), 1975: *Proceedings of the First United States Conference on Ethiopian Studies*. East Lansing.
- Maret, P. de, 1980: Ceux qui jouent avec le feu – la place du forgeron en Afrique Centrale. In: *Africa* 50: 263–279.
- , 1985: The Smith's Myth and the Origin of the Leadership in Central Africa. In: R. Haaland and P. Shinnie (eds.), *African Iron Working – Ancient and Traditional*: 73–87. Oslo.
- Margarido, A. und F. G. Wassermann, 1972: On the Myth and Practice of the Blacksmith in Africa. In: *Diogenè* 18: 87–122.
- Marla, S., 1981: *Bonded Labour in India*. Delhi.
- Marriot, McKim, 1969: Besprechung von L. Dumont: Homo Hierarchicus. In: *AA* 71: 1166–1175.
- Marx, K., MEW = Karl Marx/Friedrich Engels. *Werke in 39 Bdn. und 2 Erg. Bdn.* Berlin 1956ff.
- , o. J.: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Rohentwurf. (Orig. 1857–1859). Frankfurt und Wien.
- Matthes, M., 1979: *Textil-Fachwörterbuch*. Berlin.
- Mauny, R., 1961: *Tableau géographique de l'ouest africain au moyen âge d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*. Paris.
- Mayrhofer, M., 1956–80: *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Bd. I–IV. Heidelberg.
- Mazumdar, B. P., 1970: New Forms of Specialisation in Industries of Eastern India in the Turko-Afghan Period. In: *Indian History Congress. Proceedings of the 31st session 1969*: 226–233.
- Mecklenburg, A. F., Herzog zu, 1912: *Vom Kongo zum Niger. Berichte der deutschen Zentralafrika Expedition 1910/11*. Leipzig.
- Meillassoux, C., 1973: Are There Castes in India? In: *Economy and Society* 2,1: 89–111.
- , 1976: *Die wilden Früchte der Frau. Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft*. Frankfurt (Orig. frz. 1975).
- Meinhof, C., 1912: *Die Sprachen der Hamiten*. Hamburg.
- Mencher, J. P., 1974: The Caste System Upside Down, or the Not-So-Mysterious East. In: *CA* 15,4: 469–494.

- Middleton, J., 1953: *The Kikuyu and Kamba of Kenya*. Ethnographic Survey. London.
- Miles, S. B., 1901: Across the Green Mountains of Oman. In: *GJ*, 18, no. 5: 465–498.
- Minker, G., 1986: *Burji-Konso-Gidole-Dullay. Materialien zur Demographie, Landwirtschaft und Siedlungsstruktur eines südäthiopischen Kulturareals*. Bremen.
- Monier-Williams, Sir M., 1899¹: *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and philologically arranged*. Oxford.
- Montadon, 1913: *Au pays Ghimirra (1908–1911)*. Paris.
- Moog, G., 1982: Gerben und Gerbstoffe. In: *Pharmazie in unserer Zeit*. 11. Jahrgang: 129–137.
- Mühlmann, W. E., 1961: *Chiliasmus und Nativismus*. Berlin.
- , 1962: *Homo Creator. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie*. Wiesbaden.
- , 1964: Pariakaste und -stämme. In: *ZfE* 89: 163–165.
- , 1965: Max Weber und der Begriff der Paria-Gemeinschaften. In: O. Stanner (Hrsg.), *Max Weber und die Soziologie heute*. 15. Soziologentag: 337–343. Heidelberg.
- Müller, K. E., 1972: *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung*. Wiesbaden.
- Müller, Harald, 1985: Alter und Generation: Generationsklassen – Theorie und demographische Hintergründe am Beispiel der Toposa, Südost-Sudan. Magisterarbeit. Berlin. (Selbstverlag).
- Mughal, M. R., 1982: Recent Archaeological Research in the Cholistan Desert. In: G. Possehl (ed.), (s. dort): 85–95.
- Mukherji, S., 1976: *Some Aspects of Social Life in Ancient India*. Allahabad.
- Mylius, K., 1965: Zur Entstehung von Varna-System und Kastenwesen. In: *ZfE* 90: 260–264.
- Nadel, S. F., 1942: *A Black Byzantium. The Kingdom of Nupe in Nigeria*. London.
- , 1947: *The Nuba. An Anthropological Study of the Hill Tribes in Kordofan*. Oxford.
- , 1954: Caste and Government in Primitive Society. In: *Journal of the Anthropological Society of Bombay* 8,2: 9–22.
- Nalder, L. F. (ed.), 1937: *A Tribal Survey of Mongalla Province*. London et al.
- Nandi, R. N., 1968: The Boyas. Transformation of a Tribe into a Caste. In: *Proceedings of the Indian History Congress*. Bhagalpur.
- , 1979/80: Client, Ritual and Conflict in Early Brāhmanical Order. In: *IHR* 5: 64–118.
- Neumann, O., 1902: From the Somali Coast through Southern Ethiopia to the Sudan. In: *GJ* 5,20: 373.
- Nevermann, H., 1938: Die Indo-Ozeanische Weberei. In: *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg* XX. Hamburg.
- Nicholson, G. E., 1960: The Production, History, Uses and Relationship of Cotton (*Gossypium* spp.) in Ethiopia. In: *Economic History*, vol. 14: 3–36.
- Noten, F. van, 1972: *Les tombes du roi Cyirima Rujugira et de la reine-mère Nyirayubi Kanjogera – Description archéologique*. (Annals of the Royal Museum for Central Africa). Tervuren.
- Nowack, E., 1954: *Land und Volk der Konso (Südäthiopien)*. Hrsg. vom Geographischen Institut der Universität Bonn, Heft 14. Bonn.
- Oldenberg, H., 1897: Zur Geschichte des indischen Kastenwesens. In: *ZDMG* 51,2: 267–290.
- Olmstead, J., 1973: Female Fertility, Social Structure and the Economy. A Controlled Comparison of Two Southern Ethiopian Communities. (Diss. o. O.)
- , 1975: Agricultural Land and Social Stratification in the Gamu Highlands of Southern Ethiopia. In: H. G. Marcus (ed.), (s. dort): 223–234.
- Oppel, A., 1902: *Die Baumwolle*. Leipzig.
- Orenstein, H., 1968: Toward a Grammar of Defilement in Hindu Sacred Law. In: M. Singer and B. Cohn (eds.), *Structure and Change in Indian Society*. Chicago.
- Osogo, J., 1965: *Life in Kenya in the Olden Days: The Baluyia*. Nairobi.
- Paessler, J., 1929: Lederbearbeitung. In: F. Pax und W. Arndt (Hrsg.), *Die Rohstoffe des Tierreichs*. Bd. I. Berlin.
- Pal, M. K., 1978: *Crafts and Craftsmen in India*. New Delhi.
- Palmer, H. R., 1908: The Kano Chronicle. In: *JRAI* 38: 58–98.

- Pankhurst, R., 1961: *An Introduction to the Economic History of Ethiopia from Early Times to 1800*. London.
- , 1968: *Economic History of Ethiopia (1800–1935)*. Addis Ababa.
- Park, M., 1799: *Reisen im Inneren von Afrika auf Veranstaltung der afrikanischen Gesellschaft in den Jahren 1795 bis 1797*. (Orig. engl. o. J.). Berlin.
- Parkyns, M., 1866³ (1853): *Life in Abyssinia*. London. (1. Aufl. 1853).
- Parpola, S., A. Parpola and R. H. Brunswig, 1977: The Meluhja Village. In: *JESHO* 20,2: 129–165.
- Pauli, E., 1950: Die Splitterstämme nördlich des Rudolfsees. In: *Annali Lateranensi* Vol. 14. Città del Vaticano.
- , 1959: Materielle Kultur der Tsamako. In: A. E. Jensen (Hrsg.), (s. dort): 389–398.
- , 1960: Darassa und Sidamo – Nordostafrika (Südäthiopien). Verarbeitung von Fellen und Häuten. Filmbeschreibung. Bearbeitet und veröffentlicht durch das wissenschaftliche Institut für den wissenschaftlichen Film. Göttingen.
- Paulitschke, P., 1893: *Ethnographie Nordost-Afrikas. Die materielle Cultur der Danakil, Galla und Somal*. Berlin.
- Pausewang, S., 1983: *Peasants, Land and Society. A Social History of Land in Ethiopia*. München et al.
- Pauwels, P. M., 1955: Les métiers et les objets en usage au Rwanda. In: *Annali Lateranensi* 18: 185–294.
- Pense, W., 1955: Rauchwaren. In: W. Graßmann (Hrsg.), *Handbuch der Gerberchemie und Lederfabrikation*. Bd. III, Teil 2: Die Lederarten und deren Herstellung. Kap. 10. Wien.
- Petermann, W., 1985: *Regenkulte und Regenmacher bei bantu-sprachigen Ethnien Ost- und Südostafrikas*. Berlin.
- Petherick, J., 1861: *Egypt, the Soudan and Central Africa*. Edinburgh, London.
- Picton, J. and J. Mack, 1979: *African Textiles, Looms, Weaving and Design*. (Brit. Mus. Publ.). London.
- Pigott, S., 1950: *Prehistoric India to 1000 B. C.* London.
- Pistorius, E., 1920: Frühformen der Gerbertechnik. In: *Ledertechnische Rundschau* 12. Jahrgang, Nr. 22: 169–172.
- Pitt-Rivers, J., 1971: On the Word Caste. In: T. O. Beidelman (ed.) *The Translation of Culture. Essays presented to E. E. Pritchard*: 231–256. London.
- Pokorny, J., 1959: *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bern, München.
- Possehl, G., 1982: The Harappan Civilization. A Contemporary Perspective. In: G. Possehl (ed.), (s. dort): 15–28.
- (ed.), 1982: *Harappan Civilization. A Contemporary Perspective*. Warminster.
- Potyka, C., 1974: *Haile Selassie. Der Negus Negesti in Frieden und Krieg. Zur Politik des äthiopischen Reformherrschers*. Bad Honnef.
- Quirin, J., 1979, The Process of Caste Formation in Ethiopia: A Study of the Beta Israel (Felasha) 1270–1868. In: *IJAHS* 12: 235–258.
- Räthjens, C., 1921: *Die Juden in Abessinien*. Hamburg.
- Rai, C. K., 1976: Forced Labour in Ancient and Early Medieval India. In: *IHR* 3: 16–42.
- Rao, R. N., 1967: *Corporate Life in Medieval Āndhradeśa*. New Delhi.
- Rao, S. R., 1982: New Light on the Post-Urban (Late Harappan) Phase of the Indus Civilization in India. In: G. Possehl (ed.), (s. dort): 353–359.
- Rapoport, L., 1981: *The Lost Jews. Last of the Ethiopian Falashas*. New York.
- Rattansi, A., 1982: Marx and the Abolition of the Division of Labour. In: A. Giddens and E. G. Mackenzie (eds.), (s. dort): 12–28.
- Rau, W., 1957: *Staat und Gesellschaft im alten Indien*. Wiesbaden.
- , 1974: *Metalle und Metallgeräte im vedischen Indien*. Mainz, Wiesbaden.
- Raum, J. W., 1984: Ms: Der Einfluß der Tradition der englischen Rechts- und Verfassungsgeschichte auf die Begriffsbildung in der Deszendenz- und Lineage-Theorie der Social Anthropology (erscheint in Festschrift E. W. Müller).
- Raychaudhuri, S. P., L. Gopal a. B. V. Subbarayappa, 1971: Agriculture. In: D. M. Bose a B. V. Subbarayappa (eds.), *A Concise History of Science in India*: 350–370. New Delhi.
- Raynal, G. T. F., 1780: *Histoire des établissement et du commerce des Européens dans deux Indes*. Genève.

- Reinisch, L., 1902: *Die Somali-Sprache* (Wörterbuch). Bd. II. Wien.
- Renou, L., 1958: *Études sur le vocabulaire du Rgveda*. (Publication de l'Institut Français d'Indologie No. 5). Pondichery.
- Révoil, G., 1885: G. Révoil's Reise im Lande der Benadir, Somali und Bajun 1882–1883. In: *Globus* 47,22/23: 337–375.
- Rhys Davids, T. W. and W. Stede, 1979: *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. London (1. Aufl. 1921–25).
- Richter, D., 1980: Further Considerations of Caste in West Africa. The Senufo. In: *Africa* 50,1: 37–54.
- Richthofen, F. von, 1908: *Siedlungs- und Verkehrsgeografie*. Berlin.
- Risley, H. H., 1891: *Tribes and Castes of Bengal. Anthropomorphic Data*. Calcutta.
- , 1908: *The People of India*. London.
- Rösel, J., 1979: Die vorkoloniale Agrarordnung Indiens. Die Selbstversorgung und Überlebensgarantie im vorkolonialen Dorf. In: *Blätter des IZ3W* 68: 16–21.
- , 1980: *Der Palast des Herrn der Welt. Entstehungsgeschichte und Organisation der indischen Tempel- und Pilgerstadt Puri*. München.
- Rohrer, E. F., 1932: *Beiträge zur Kenntnis der materiellen Kultur der Ambara*. Bern.
- Roscoe, J., 1911: *The Baganda*. London.
- , 1923: *The Bakitara or Banyoro*. Cambridge.
- Roth, L. H., 1917: Studies in Primitive Looms (5. African Looms). In: *JRAI* 47: 113–151.
- Rousseau, J., 1978: On Estates and Castes. In: *DA* 3: 85–95.
- Routledge, W. S. a. K., 1910: *With a Prehistoric People*. London.
- Rowe, W. R., 1963: Changing Rural Class Structures and the Jainani System. In: *HO* 22,1: 41–44.
- Ruben, W., 1939: *Eisenschmiede und Dämonen in Indien*. Leiden.
- , 1954: *Einführung in die Indienkunde. Ein Überblick über die historische Entwicklung Indiens*. Berlin.
- Sahlins, M. D., 1972: *Stone Age Economy*. Chicago.
- Saller, K., 1964²: *Leitfaden der Anthropologie*. Stuttgart.
- Santandrea, S., 1944: *The Luo of the Bahr el-Ghazal*. (Annali Lateranensi 8). Roma.
- Sasse, H. J., 1981: Die kuschitischen Sprachen. In: B. Heine et al. (Hrsg.), *Die Sprachen Afrikas*: 187–215. Hamburg.
- , 1982: *An Etymological Dictionary of Burji*. Hamburg.
- , 1986: A Southwest Ethiopian Language Area and its Cultural Background. In: J. A. Fishman et al. (eds.) *The Fergusonian Impact. Vol. 1; From Phonology to Society*: 327–342. Berlin et al.
- Sasse, H. J. und H. Straube, 1977: Kultur und Sprache der Burji in Süd-Äthiopien. Ein Abriss. In: W. J. G. Möhlig et al. (Hrsg.), *Zur Sprachgeschichte und Ethnohistorie in Afrika*: 239–266. Berlin.
- Sassoon, H., 1983: Kings, Cattle and Blacksmith. Royal Insignia and Religious Symbolism in the Interlacustrine States. In: *Azania* 18: 93–106.
- Schebesta, P., 1934: *Vollblutneger und Halbzwerg*. Leipzig.
- Schilde, W., 1939: Die Völker, Rassen und Sprachen am oberen Nil. In: *Reche-Festschrift*, hrsg. von M. Hesch und G. Spannaus: 408–419. Berlin.
- Schlingloff, D., 1969: *Die altindische Stadt. Eine vergleichende Untersuchung*. Mainz, Wiesbaden.
- Schluchter, W. (Hrsg.), 1984: *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus*. Frankfurt.
- Schmidt, M., 1920/21: *Grundrisse der ethnologischen Volkswirtschaftslehre*. 2 Bde. Stuttgart.
- Schneider, Z., E. G. Larson, G. Jakobsen, B. Conner u. J. Pawelkiewicz, 1970: Purification and Properties of Glycerol Dehydrase. In: *Journal of Biochemical Chemistry* 245: 3388–3396.
- Schneider, Z. und J. Pawelkiewicz, 1966: The Properties of Glycerol Dehydrase Isolated from Aerobacter Aerogenes and the Properties of the Apoenzyme Subunits. In: *Acta Biochimica Polonica* 13: 311–328.
- Schoff, W. H., 1912: *The Periplus of the Erythrean Sea*. New York et al.
- Schubert, E., 1986: Randgruppen in der Schwankliteratur des 16. Jahrhunderts. In: *Stadt und Geschichte 13* (Städtische Randgruppen und Minderheiten. 23. Arbeitstagung, November 1984): 129–160, Diskussion: 226–231.
- Schulz-Weidner, W., 1959: Die Schangama. In: A. E. Jensen (Hrsg.) (s. dort): 107–165.
- , 1963: Die Sala. In: H. Straube (Hrsg.), *Westkuschitische Völker Süd-Äthiopiens*: 231–262. Stuttgart.

- Schumacher, P., 1939: Das Lehnswesen in Ruanda. In: *Annali Lateranensi* 3: 211–275.
- , 1949: *Expedition zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen*. Bd. 1. Bruxelles.
- Schurtz, H., 1900: *Das afrikanische Gewerbe*. Leipzig.
- Schweinfurth, G. A., 1918: *Im Herzen von Afrika*. 3. Aufl. Leipzig.
- Schweinfurth, G. A. und F. Ratzel (Hrsg.), 1888: *Emin Pascha. Eine Sammlung von Reisebriefen und Berichten Dr. Emin Paschas aus den ehemals ägyptischen Äquatorialprovinzen und deren Grenzländern*. Leipzig.
- Seiler-Baldinger, A., 1973: *Systematik der textilen Techniken*. Nach den »Grundlagen zur Systematik der textilen Techniken« von A. und K. Bühler-Oppenheim, erweitert und neu gefaßt. (Basler Beiträge zur Ethnologie 14). Basel.
- Seitz, S., 1977: *Die zentralafrikanischen Wildbeuter*. (Studien zur Kulturkunde 45). Wiesbaden.
- Seligman, C. G., 1911: Dinka. In: J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religions* Vol. IV. Edinburgh. (s. v.)
- , 1913: Some Aspects of the Hamitic Problem in the Anglo-Egyptian Sudan. In: *JRAI* 43: 593–705.
- , 1934: *Egypt and Negro Africa. A Study of Divine Kingship*. (Frazer Lecture 1933). London.
- Seligman, C. G. und B. Z., 1932: *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*. London.
- Senart, E., 1896: *Les castes dans l'Inde. Les faits et le système*. Paris. (Verwendete Ausgabe: 1927).
- Serjeant, R. B., 1972: *Islamic Textiles. Material for a History Up to the Mongol Conquest*. Beirut.
- Shack, W. A., 1964: Notes on Occupational Castes among the Gurage of South-West Ethiopia. In: *Man* 54: 50–52.
- , 1966: *The Gurage. A People of the Ensete Culture*. London.
- , 1974: *The Central Ethiopians. Amhara, Tigrina and Related Peoples*. Ethnographic Survey of Africa. North-Eastern Africa. Part IV. London.
- Shaffer, J. G., 1982: Harappan Culture: A Reconsideration. In: G. Possehl (ed.), (s. dort): 41–50.
- Sharma, A., 1978: The Puruṣasūkta: its Relation to the Caste System. In: *JESHO* 21, Pt. III: 294–303.
- Sharma, R. S., 1969: *Social Changes in Early Medieval India*. New Delhi.
- , 1974a: Problem of Transition from Ancient to Medieval in Indian History. In: *IHR* 1: 1–9.
- , 1974b: Iron and Urbanization in the Ganga Basin. In: *IHR* 1,1: 98–103.
- Sharma, Y. D., 1982: Harappan Complex on the Sutlej (India). In: G. Possehl (ed.), (s. dort): 141–165.
- Sick, E. von, 1916: Die Waniaturu. In: *BA* 5: 1–62.
- Sigrist, C., 1965: Max Weber und der heutige Stand der Pariaforschung. In: O. Stanner (Hrsg.), *Max Weber und die Soziologie heute*. Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages. Fachausschuß für Ethnozoologie: 325–336. Heidelberg.
- , 1967: *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*. Olten und Freiburg im Breisgau.
- Simons, F. J., 1960: *Northwest Ethiopia. Peoples and Economy*. Madison.
- Smets, G., 1937: Quelques remarques sur la technique des Barundi. In: *Archeion* 19: 56–66.
- Smiley, K. L. and M. Sobolov, 1962: Archaeology of Biochemistry and Biophysics. A Cobamide- Requiring Glycerol Dehydrase from an Acrolein-Forming Lactobacillus. In: *Archive of Biochemistry and Biophysics* 97: 538–543.
- Snoy, P., 1975: Bagrot. Eine dardische Talschaft im Karakorum. Graz.
- Soper, R., 1982: Bantu Expansion into Eastern Africa: Archaeological Evidence. In: C. Ehret and M. Posnansky (eds.), *The Archaeological and Linguistic Reconstruction of African History*. Los Angeles.
- Soundara Rajan, K. V., 1982: Motivations for Early Indian Urbanization: an Examination. In: G. Possehl (ed.), (s. dort): 69–75.
- Sperber, D., 1974: La notion d'âinesse et ses paradoxes chez les Dorzé d'Éthiopie méridionale. In: *Cahiers internationaux de sociologie* 51: 63–78.
- Stather, F., 1959: *Leder und Kunstleder*. Berlin.
- , 1967: *Gerbereichemie und Gerbereitechnologie*. Berlin.
- Stein, B., 1980: *Peasant, State and Society in Medieval South India*. Delhi.
- Stern, H. A., 1862: *Wanderings among the Falashas in Abyssinia together with a Description of the Country and its various Inhabitants*. London.
- Steward, F. H., 1977: *Fundamentals of Age-Group Systems*. New York and London.
- Steward, J. H., 1955: *The Theory of Culture Change*. Urbana.
- Stigand, C. H., 1923: *Equatoria. The Lado Enclave*. London et al.
- Stitz, V., 1974: *Studien zur Kulturgeographie Zentraläthiopiens*. Bonn.

- Stössel, A. (Hrsg.), 1984: *Afrikanische Keramik*. München.
- Strabon, 1856: *Erdbeschreibung*. (Übersetzung von A. Forbinger, 1856). Stuttgart.
- Strandes, J., 1899: *Die Portugiesenzeit von Deutsch- und Englisch-Ostafrika*. Berlin.
- Straßburger, E., E. Noll und F. Schimper, 1978: *Lehrbuch der Botanik für Hochschulen*. Stuttgart, New York.
- Straube, H., 1955: Ms: Die Burdji. (Forschungsergebnisse von 1955).
- , 1957: Das Dualsystem und die Halaka-Verfassung der Dorse als alte Gesellschaftsordnung der Ometo-Völker Süd-Äthiopiens. In: *Paideuma* 4: 342–353.
- , 1963: *Westkuschitische Völker Süd-Äthiopiens*. Ergebnisse der Frobenius-Expeditionen 1950–52 und 1954–56. Stuttgart.
- , 1967: Der agrarische Intensivierungskomplex in Nordostafrika. *Paideuma* 13: 198–222.
- , 1974: Ms: Burgi-Feldjournal 1973/74.
- , 1975: Ms: Die Stämme der Burji-Konso-Gruppe und ihre Bedeutung für die Geschichte Süd-Äthiopiens. (Gastvorlesung Wien).
- , 1977: Siehe H. J. Sasse und H. Straube.
- , 1984: *Die Stellung des Regenmachers und verwandter Funktionäre in akephalen Gesellschaften des Süd-Sudans*. (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte Heft 6). München.
- Stuhlmann, F., 1894: *Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika*. Berlin.
- , 1909: *Beiträge zur Geschichte von Ostafrika*. Bd. X. Berlin.
- , 1910: *Handwerk und Industrie in Ostafrika*. (Abhandlungen des Hamburger Kolonialinstituts 1). Hamburg.
- Suktankar, S. K. et al. (eds.), 1942: *The Mahābhārata* (3). Poona.
- Sutton, J. E. G., 1971: The Interior of East Africa. In: P. L. Shinnie (ed.), *The African Iron Age*: 142–182. Oxford.
- , 1984: Irrigation and Soil-Conservation in African Agricultural History. In: *JAH* 25: 25–41.
- , 1986: The Irrigation and Manuring of the Engaruka Field System. *Azania* 21: 27–48.
- Tadesse, Tamrad, 1972: *Church and State in Ethiopia 1270–1527*. Oxford.
- Tambiah, S. J., 1972: Besprechung von L. Dumonts Homo Hierarchicus. In: *AA* 74: 832–835.
- Terray, E., 1974: *Zur politischen Ökonomie der »primitiven« Gesellschaften*. Frankfurt. (Orig. frz. 1972).
- Thapar, B. K., 1973: New Traits of the Indus Civilization at Kalibangan: An Appraisal. In: N. Hammond (ed.), *South Asian Archaeology* 12: 85–104. Park Ridge.
- Thapar, R., 1966: *A History of India*. Vol. I. Hamondsworth.
- Thompson, E. P. 1963: *The Making of the English Working Class*. Hamondsworth.
- , 1977: Folklore, Anthropology and Social History. In: *IHR* 3: 247–266.
- , 1980: *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie*. (Hrsg. v. D. Groh). Frankfurt/M., Berlin.
- Todd, D. M., 1977a: Caste in Africa? In: *Africa* 47,4: 389–412.
- , 1977b: Herbalists, Diviners and Shamans in Dinam. In: *Paideuma* 23: 189–204.
- , 1978: The Origins of Outcastes in Ethiopia. Reflections on an Evolutionary Theory. In: *Abbay* 9: 145–158.
- , 1979: War and Peace between the Bodi and Dime of Southwestern Ethiopia. In: Fukui, K. and D. Turton (eds.): *Warfare Among East African Herders* (Senri Ethnological Studies 3): 211–225. Osaka.
- , 1985: Iron Production by the Dimi of Ethiopia. In: R. Haaland and P. Shinnie (eds.), (s. dort): 88–101.
- Toqueville, A. de, 1955: *Die Demokratie in Amerika*. (Eine Auswahlübersetzung). Regensburg.
- Tornay, S., 1980: The Omo-Murle Enigma. In: Bender (ed.), *Peoples and Cultures*. Oxford.
- Trautmann, T. R., 1964: On the Translation of the Term Varna. In: *JESHO* 7: 196–201.
- Trimmingham, J. S., 1952: *Islam in Ethiopia*. London.
- Trowell, M., 1941: Some Royal Craftsmen of Buganda. In: *UJ* 8: 47–63.
- Tschakert, H., 1975: *Traditionales Webehandwerk und sozialer Wandel in Äthiopien*. Saarbrücken.
- Tuden, A. and L. Plotnicov (eds.), 1970: *Social Stratification in Africa*. New York and London.
- Turner, R. L., 1966: *A Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages*. London.

- Vajda, L., 1964: Aspekte des Pariaproblems. In: *ZfE* 89: 166–179.
- Van Noten, F., 1979: The Early Iron Age in the Interlacustrine Region: The Diffusion of the Iron Technology. In: *Azania* 14: 61–80.
- Vannutelli, I. und C. Citerni, 1899: *L’Omo. Seconda spedizione Bottego. Viaggio d’esplorazione nell’Africa Orientale*. 2. Aufl. Milano.
- Vats, M. S., 1940: *Excavations at Harappa I–II*. Delhi.
- Vaughan, J. H., Jr., 1970: Caste System in the Western Sudan. In: A. Tuden and L. Plotnicov (eds.), (s. dort): 59–92.
- , 1973: Enkayagu as Artists in Marghi Society. In: W. L. d’Azevedo (ed.), *The Traditional Artist in African Society*: 162–193. Indiana.
- Vaughan-Kirby, F., 1918: Skin Dressing: A Description of the Process of Converting the Raw Hides of Game or Domestic Cattle into Articles of Native Wearing Apparel. In: *Man* 18, No. 23: 36–40.
- Velten, C., 1903: *Sitten und Gebräuche der Suaheli*. Göttingen.
- Vishnu-Mittre, 1982: The Harappan Civilization and the Need for a New Approach. In: G. Possehl (ed.), (s. dort): 31–39.
- Vishnu-Mittre and R. Savithri, 1982: Food Economy of the Harappans. In: G. Possehl (ed.), (s. dort): 205–222.
- Wagner, G., 1956: *The Bantu of North Kavirondo. Vol. II: Economic Life*. London.
- Walliman, I., 1981: *Estrangement: Marx’s Conception of Human Nature and the Division of Labor*. Westport and London.
- Wallman, S. (ed.), 1979: *Social Anthropology of Work*. London et al.
- Wallwork, E., 1984: Religion and Social Structure in the *Division of Labour*. In: *AA* 86: 43–64.
- Walsh, R. H., 1922: The Beri or, more correctly Pari. In: *SNR* 5: 47–48.
- Watson, J. B., 1963: Caste as a Form of Acculturation. In: *SWJA* 19: 356–379.
- Weber, M., 1920, 1921: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. I (1920), Bde. II und III (1921). Tübingen.
- Weber, M., 1976: *Wirtschaft und Gesellschaft*. (= Grundriß der Sozialökonomie III) zuerst 1925; 2. vermehrte Auflage. Zwei Halbbände. Tübingen.
- Wehmer, C., 1931: *Die Pflanzenstoffe*. Bd. II. Jena.
- Weltfish, G., 1979: The Anthropology of Work. In: St. Diamond (ed.), *Towards a Marxist Anthropology*. The Hague.
- Werne, F., 1848: *Expedition zur Entdeckung der Quellen des Weißen Nil*. Berlin.
- Werner, A., 1906: *The Natives of British Central Africa*. New York.
- Westphal, E., 1975: *Agricultural Systems in Ethiopia*. 2 Bde. Wageningen.
- Wheeler, M., 1953, (1968³): *The Indus Civilization*. (= The Cambridge History of India, Supplementary Volume). Cambridge.
- , 1959: *Early India and Pakistan*. London.
- , 1966: *Civilization of the Indus Valley and Beyond*. London.
- White, L. A., 1949: *The Science of Culture. A Study of Man and Civilisation*. New York–London.
- Whitehead, G. O., 1936: A Note on Bari History. In: *SNR* 19: 152–157.
- , 1953: Suppressed Classes among the Bari and Bari-Speaking Tribes. In: *SNR* 34: 265–280.
- , 1962: Crops and Cattle among the Bari and Bari-Speaking Tribes. In: *SNR* 43: 131–142.
- Wilhelm, F., 1959: Das Wirtschaftssystem des Kautaliya Arthaśāstra. In: *JESHO* 2,3: 294–312.
- , 1982: siehe Embree and Wilhelm.
- Wilson, C. T. und R. W. Felkin, 1883: *Uganda und der Ägyptische Sudan*. Stuttgart.
- Wilson, H. H., 1855: *A Glossary of Judicial and Revenue Terms, and of Useful Words Occuring in Official Documents Relating to the Administration of the Government of British India, from the Arabic, Persian, Hindustani, Sanskrit, Hindi, Bengali, Uriya, Marathi, Guzarathi, Telugu, Karnata, Tamil, Malayalam and Other Languages*. London.
- Wilson, J. G., 1970: Preliminary Observations on the Oropom People of Karamoja. In: *UJ* 34,2: 125–145.
- Wilson, M., 1959: *Communal Rituals of the Nyakyusa*. London.
- Winans, E. V., 1962: *Shambala. The Constitution of a Traditional State*. London.
- Wiser, W. H., 1979 (1936): *The Hindu Jajmani System*. New York.

- Wissler, C., 1928: The Culture Area Concept as a Research Lead. In: *American Journal of Sociology* 33: 894–900.
- Wittfogel, K. A., 1962 (1957): *Die Orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht*. Frankfurt/M., Berlin, Wien. (Original engl., *Oriental Despotism*, 1957).
- Wohlenberg, H., 1936: Siehe: Jensen 1936.
- Wohlrab, J., o. J.: *Beantwortung des Fragebogens über die Rechte der Eingeborenen in den deutschen Schutzgebieten*. Wilhelmstal (Deutsch-Ostafrika). Zusammengestellt von J. Wohlrab. Berlin.
- Yaasiin, C. Keenadiid, 1976: *Qaamuuska Af-Soomaaliga*. Mogadishu, Firenze.
- Yadava, B. N. S., 1974: Immobility and Subjection of Indian Peasantry in the Early Medieval Complex. In: *IHR* 1,1: 18–27.
- , 1976: Problem of the Interaction Between Socio-Economic Classes in the Early Medieval Complex. In: *IHR* 3: 43–58.
- Young, C. T., 1932: *Notes on the History of the Tumbuka-Kamanga Peoples in the Northern Province of Nyasaland*. London.
- Zimmer, H., 1879: *Altindisches Leben. Die Kultur der vedischen Arier nach den Samhita dargestellt*. Berlin.
- , 1973³: *Philosophie und Religion Indiens*. Frankfurt. (Orig. engl. 1961; dt. Ausgabe 1961, Zürich).
- Zoeppritz, K. (ed.), 1877: *E. de Pruyssenaere's Reisen und Forschungen im Gebiete des Weißen und des Blauen Nil* I. PM, Ergänzungsheft 50. Gotha.