

Zivilität im Umgang mit Fremden. Afrikanische Gesellschaften vor der Konfrontation mit der Moderne

Fritz W. Kramer

Das Faible für isolierte Gemeinschaften war ein Aspekt der Moderne, der aus dem Überdruß an universalistischen Präntentionen zu verstehen ist. Noch in der globalisierten Gegenwart stellt man sich gern Zeiten und Räume vor, in denen menschliche Siedlungen Inseln in einem Meer von Grün glichen. Der brasilianische Regenwald, die tropischen Inseln Melanesiens und andere Zonen mit neolithischen Wirtschaftsformen waren und sind Orte dieser Sehnsucht. Ähnlich faszinieren Berichte von der Entdeckung der Osterinsel, deren Bewohner nur noch vage, halb mythische Erinnerungen an die Existenz anderer Menschen hatten; oder Filmaufnahmen von Goldsuchern, die in den 1930er Jahren als erste Europäer in das unwegsame Hochland von Neuguinea vordrangen und dort auf Stämme trafen, die in permanentem Kriegszustand lebten und von der weiteren Welt nichts wussten. In diesen und ähnlichen Fällen mag die populäre Fabel von isolierten Stämmen, die nur sich selbst als Menschen oder wahre Menschen betrachten oder für sich und die Gattung Mensch nur ein einziges Wort kennen, ein Moment von Wahrheit gehabt haben. Nicht so in Afrika. Der in sich geschlossene Stamm, der einen Namen, *eine* Kultur, *eine* Sprache hat und ein Territorium mit klaren Grenzen beansprucht, existierte hier meist nur in der Imagination entfernter Nachbarn, die die Verhältnisse nicht genau kannten oder zu ihrer Bequemlichkeit vereinfachten; und oft genug war er nichts als eine Fiktion im administrativen Interesse der Kolonialherrschaft. Auch Ethnographen griffen solche Konstrukte auf, um ihren jeweiligen Forschungsgegenstand als Einheit zu bestimmen, selbst wenn ihnen die Problematik solcher Abgrenzungen bewusst war.

In Afrika haben große Ströme und Triften des saisonal wandernden Großwilds von jeher Austauschprozesse und Wanderungen über weite Entfernungen begünstigt. Archäologisches und linguistisches Material, europäische Reiseberichte und afrikanische *oral histories* bezeugen lange, bewegte Geschichten von Migrationen, Spaltungen, Verschmelzungen und Überlagerungen von Abstammungsgruppen, territorialen Einheiten, Sprachen und Lebensformen. Diese komplexen Prozesse gesellschaftlicher Synthesis hatten weit weniger als in Eurasien zu Imperien, in Ansätzen aber zur Bildung

von Ökumenen geführt.¹ Als die Kolonialmächte die selbstbestimmte Ausweitung und Verlagerung von Austausch- und Einflussphären unterbrachen und die bestehenden Verhältnisse im System des *indirect rule* gleichsam einfroren, glich die politische Karte des Kontinents südlich der Sahara daher einem kleinteiligen, vielfarbigen Patchwork, in dem akephale und segmentäre Gesellschaften und Kultgemeinschaften sich mit Ödland und Territorien mit zentralen politischen Instanzen abwechselten; und diese politischen Gebilde überschritten sich vielfach mit den Verbreitungsgebieten von gegensätzlichen, komplementären Wirtschaftsformen, Lebensweisen, Religionen, Kulturen und häufig nicht einmal entfernt verwandten Sprachen.

Die politischen Gebilde Afrikas hatten, soweit die Forschung dies ermittelt hat, mehr oder weniger offene Grenzen und weite Horizonte. Viele waren mehrsprachig und multikulturell, am meisten in Folge der Integration von Fremden, deren Art und Ausmaß allerdings von Region zu Region wechselte und von der sozialen Organisation, den Bedürfnissen und der Verfügbarkeit natürlicher Ressourcen abhing.

Die Königreiche (oder Häuptlingstümer) im südlichen Afrika, wo es die elementaren Ressourcen Land und Wasser vor der Landnahme durch europäische Siedler im Überfluss gab, zeichneten sich durch ungewöhnlich große Kontingente von Zugewanderten aus. Das Häuptlingstum der Ngwato in Botswana bestand beispielsweise, nach kolonialzeitlichen Schätzungen, zu vier Fünfteln aus Bürgern externer Herkunft, die sich in politischer und rechtlicher Hinsicht unterordneten, ihre Sprachen, religiösen Kulte und kulturellen Traditionen aber beibehielten; die Lovedu, das Reich der Modjaji, am Drakensberg sogar zu neun Zehnteln (vgl. Wilson 1979). Die Herrscher hatten ihnen Land und Dorfviertel als Gegenleistung für Gefolgschaft und Kriegsdienste zugewiesen. In diesen Fällen hatte sich die gesellschaftliche Synthese also nicht längs der Linien von Abstammung oder Ethnizität vollzogen, sondern durch Eid und Vertrag.

Zentralisierte und geschichtete Gesellschaften in West- und Ostafrika hatten Fremde als Nicht-Bürger mit Residenzrechten integriert, die ihre eigenen Religionen, Kulte und Sprachen beibehielten. Selbst Sklaven bildeten eigene Kultgemeinschaften, und ihre Herren hatten die Pflicht, sie zu schützen und zu versorgen. Manchmal lebten Fremde als Händler und Handwerker in ghettoartigen Vierteln, wo sie ihre Kulte und Sprachen pflegten und Kontakt zu ihren Heimatregionen hielten (vgl. Schildkroudt 1979). Die Lendu und andere bevorzugten dagegen Fremde aus aristokratischen Clans transhumanter Hirten als Herrscher, die Luba fremde Jäger; und manche Herrscher hatten sich fiktive Genealogien zugelegt, um sich als Fremde auszuweisen und dadurch ihre Objektivität und Neutralität in Streitfällen, aber auch ihren erhöhten Status zu begründen (vgl. Southall 1953; Schnelle 1971).

Egalitäre Gesellschaften, die keine oder nur schwache Zentralinstanzen hatten und daher ohne politische und soziale Gleichheit instabil gewesen wären, übten auf Frem-

1 Ich vermeide das Wort ›Ethnogenese‹, weil es eine in sich homogene, nach außen geschlossene ›ethnische‹ Gemeinschaft als Ergebnis des Prozesses voraussetzt. Dagegen verwende ich den Ausdruck ›gesellschaftliche Synthese‹ so, dass er Kultbünde oder Amphiktyonien, Institutionen des Asyls, Enklaven von ethnisch, religiös und linguistisch heterogenen Fremden und Ansätze zu wirtschaftlich, kulturell oder politisch konstituierten Ökumenen einschließt.

de dagegen einen starken Assimilationsdruck aus. Dazu diente zwar vielfach ebenfalls ein Akt der Versklavung – manchmal verwendete man dafür denselben Ausdruck wie für die Razzien von Sklavenjägern –, der aber nicht zu Unfreiheit oder Unterordnung führte, sondern zur Inkorporation durch Adoption, Heirat oder Eingliederung in den Ahnenkult. Die Gewalt bestand dann darin, die Identität der Betroffenen auszulöschen und ihnen eine neue zu verleihen. In diesen Fällen vollzog sich die gesellschaftliche Synthesis also als metaphorische Extension der Bindungen durch Abstammung, Allianz und Verwandtschaft (vgl. Fortes 1975).

Anderswo, etwa im Süden der Nubaberge im Sudan, hatten sich egalitäre, autonome Dorfgemeinschaften, Territorien mit einheitlicher Wirtschaftsweise, aber mehreren, nicht-verwandten Sprachen gebildet und untereinander zu einer Art Amphiktyonie vereint. Fremde konnten durch Adoption in eine Abstammungsgruppe integriert werden, zugleich hatte jede Dorfgemeinschaft jedoch das Recht, wenn nicht die Pflicht, Flüchtlingen aus anderen Teilen der Amphiktyonie Asyl zu gewähren, sodass in diesem Fall die beiden Modi gesellschaftlicher Synthesis, Vertrag und fiktive Abstammung, nebeneinander praktiziert wurden (vgl. Kramer/Marx 1994).

Regelmäßige Gäste und eigene Reisen erweiterten den Horizont der bekannten Welt. In den Trockensavannen karnpierten Nomaden oder transhumante Hirten auf ihren jahreszeitlichen Wanderungen in der Nähe agrarischer Siedlungen; im Voltabecken, in den Nubabergen oder in Simbabwe waren es Pilger, die auf ihren Wegen zu rituellen Festen oder Kultzentren die Grenzen zwischen autonomen Territorien überschritten; und an vielen Orten wurde an bestimmten Tagen Markt gehalten, auf dem Bauern, Hirten und Händler Hirse oder Vieh gegen Eisen und Salz oder Feldfrüchte gegen Milch tauschten. In einigen Großregionen machten Fernhändler lokale Gemeinschaften mit Verkehrssprachen und mit Produkten und Religionen entfernter Zonen bekannt, die sich ihrer persönlichen Erfahrung entzogen, aber Teil ihrer Imagination wurden. In Ostafrika vermittelten Swahili sprechende Küstenbewohner den Austausch zwischen dem Indischen Ozean und dem Zwischenseengebiet, in Westafrika transferierten Hausa und andere, die in den Trockensavannen des Nordens zu Hause waren, Waren zwischen der Guineaküste und den Endstationen der transsaharischen Karawanen aus Nordafrika. In allen Fällen dieser Art waren es die Häuptlinge, die Gastfreundschaft und sicheres Geleit garantierten; und häufig, so bei den Nuba, hatten sie in vorkolonialer Zeit keine anderen Aufgaben und Befugnisse als diese.

Afrikanische Gesellschaften waren daher mit fremden Physiognomien, Trachten, Lebensformen, Religionen, Wirtschaftsweisen und Sprachen innerhalb unterschiedlich weiter und mehr oder weniger beweglicher Horizonte vertraut. Das ist aber, wie wir spätestens seit Georg Simmels berühmtem *Exkurs über den Fremden* wissen, die Situation, in der Menschen die Chance haben, sich von den scheinbaren Selbstverständlichkeiten ihrer engen alltäglichen Handlungsweisen und Überzeugungen zu lösen. Wenn sie an anderen nicht die besonderen Eigenschaften gewahren, die sie mit Nahestehenden verbinden, sondern nurmehr zunehmend allgemeine, die sie zuletzt noch mit den Entferntesten teilen, gewinnen sie eine konkrete Anschauung von den allgemeinsten Eigenschaften des Menschen als Gattungswesen; sie können im Fremden den Mitmenschen entdecken, Regeln des zivilen Umgangs weiterentwickeln und ihren Geltungsbe-

reich über die Grenzen der eigenen Gemeinschaft hinaus ausdehnen (vgl. Simmel 1983 [1908]: 509-512; Cohen 1978 [1928]).

Die Eigenschaft, die in afrikanischer Sicht nicht Menschen überhaupt, wohl aber mündige, erwachsene Menschen am meisten auszeichnete, mag Zivilisiertheit genannt werden, erkennbar an Kleidung oder Körpermarkierung, an der Gewandtheit von Körpertechniken, Sprachbeherrschung und Umgangsformen, Achtung von Regeln und Riten und gegebenenfalls an besonderen Begabungen, etwa zu Jagd, Handwerk oder performativen Künsten. Die Sorgfalt, mit der Afrikaner heute auf die Korrektheit ihrer Erscheinung, auf Sauberkeit, Accessoires und Kleidung achten, hat Tradition und unter vormodernen technischen Bedingungen ist sie den widrigsten Umständen abgetrotzt und hat den Sinn, die Überwindung des natürlichen Rohzustands zu demonstrieren. Denn Zivilisiertheit ist gefährdet, wenn Einzelne in psychischen Krisen in das Ödland hinauslaufen oder ganze Dörfer in der Zeit des Hungers auf der verzweifelten Suche nach wilden Ressourcen durch Busch und Wald streifen und im strikten Sinn des Wortes verwildern.

Die Bildung, auf der diese Kultiviertheit basiert, wurde in Afrika vor der Moderne nicht schulmäßig vermittelt; Kinder lernten vielmehr im Alltag durch Beobachtung, Mimesis und beharrliches Training; sie wurden häufig ermahnt, manchmal mit formvollendeten Lehrreden (vgl. Gutmann 1938), und beinahe überall wurden sie langen Initiationsphasen ausgesetzt, in denen sie sich die Arkana des Lebens und performativer Künste aneigneten, um schließlich durch Riten der Initiation nachdrücklich vom Rohzustand getrennt zu werden.

Zugleich hatte jede Art von Zivilisiertheit spezifische Merkmale, distinktiv gegenüber anderen und innerhalb des jeweiligen Horizonts auf Antrieb erkennbar an der äußeren Erscheinung, an Accessoires, an der Art, sich zu geben. So identifizierten, um ein Beispiel zu nennen, die südlichen Nuba, die noch in postkolonialer Zeit keine Kleider trugen, Männer aus dem Süden ihrer Amphiktyonie an einem Gürtel aus der Wurzel eines bestimmten Baums; Baggara, die dort in der Trockenzeit ihre Rinder weideten, an ihrer Kleidung, und wenn sie sie charakterisieren wollten, deuteten sie das Hüpfen an, das ihre Tänze vom Schreiten und Wiegen ihrer eigenen unterschied; transhumante Dinka der Nilmarschen fielen durch ihre Nacktheit auf und zusätzlich durch die ihnen je eigenen Stirnnarben; eine Armbewegung evozierte die getrimmten Hörner ihrer Rinder. Und das waren nicht etwa singuläre, der bloßen Identifikation dienende Merkmale, sondern Zeichen für ganze Komplexe von Eigenschaften.

In diesem Zusammenhang zeigt sich, welche Bedeutung die Offenheit für Fremde und die Weite des Horizonts für die Formation der Zivilität hat. Afrikaner wurden und werden häufig – außergewöhnlich häufig im Vergleich mit anderen Weltgegenden – mehrsprachig sozialisiert, sodass sie sich auch als Erwachsene mit beneidenswerter Leichtigkeit Fremdsprachen aneignen. In vielen Dorfgemeinschaften wurden mehrere Sprachen gesprochen; in weiteren erforderte der Umgang mit Menschen jenseits der nahen Grenzen die Kenntnis einer Fremdsprache. Und weil Kinder Sprachen nicht schulmäßig erlernten, sondern im alltäglichen Verkehr mit Nachbarn oder entfernt lebenden Verwandten, wurden sie durch die Sprachen zugleich mit Varianten ziviler Umgangsformen vertraut. Das fördert Aufmerksamkeit und Präsenz bei jeder Begegnung

mit Unbekannten. Afrikaner, die im 19. Jahrhundert nach Europa reisten, antizipierten nicht nur, dass dort andere Sitten und Bräuche herrschten als die, die sie kannten, sie zogen Kenntnisse ein, die es ihnen erlaubten, in der europäischen Gesellschaft möglichst wenig gegen die Etikette zu verstoßen (vgl. Kramer 2011).

Das bedeutete nicht in jedem Fall, dass man sich im Verhältnis zu anderen nicht überlegen fühlte, und insbesondere in zentralisierten und geschichteten, im Kern kulturell homogenen Verhältnissen scheint man manchmal Menschen an der Peripherie jede Art von Zivilisation auch dann noch hartnäckig abgesprochen zu haben, wenn man genügend Gelegenheit zu ihrer besseren Kenntnis hatte. Man betrachtete sie als Menschen, die auch als Erwachsene im Rohzustand verharren oder sich zumindest nicht weit über ihn erheben. So erklärte der Asantehene 1817 einem europäischen Besucher, Bowdich, im Hinterland gebe es Menschen, die im Verhältnis zu Asante so wenig zivilisiert seien wie diese im Verhältnis zu Europäern, weil sie nicht wüssten, wie man Goldornamente herstellt, komfortable Häuser baut oder Stoffe webt. Aus den Anfängen der Kolonialzeit berichtet Rattray, die Asante hätten Bewohnern der Savannen, die sie *odonko*, »Barbaren«, nannten, Essgemeinschaft verweigert, weil sie nicht wüssten, wie man sich die Hände wasche; und noch in der postkolonialen Ära hegten Schulkinder ähnliche Vorurteile. Das Überlegenheitsgefühl mischte sich dabei mit einer wundersamen Hochachtung, glaubten die Asante doch, *odonko* seien frei von den Übeln ihrer Kultur, insbesondere von Hexerei, die sie nur Nahestehenden zutrauten (vgl. Schildkrot 1979). In Ostafrika galten Menschen aus dem Inneren an der Küste als *nyika*, »Buschmenschen«, und ähnliche Vorstellungen verbanden sich im Hinterland mit den *ndorobo*, Menschen, die Felder und Vieh verloren hatten und vom Jagen und Sammeln lebten (vgl. Kenny 1981). Das bezeugt, dass Fremde unter Umständen zwar der Gattung Mensch zugeordnet wurden, aber nicht im Status mündiger, erwachsener Menschen. Doch nirgends in Afrika führte das Überlegenheitsgefühl zu der Präntention, Menschen aus ihrem vermeintlichen Rohzustand befreien zu müssen. Das war möglicherweise der einzige, wie mir scheint allerdings entscheidende Unterschied zwischen den *odonko*, *nyika* oder *ndorobo* der afrikanischen Imagination und den Wilden und Primitiven missionierender und zivilisierender Europäer.

In Europa hat man die Gattung Mensch bekanntlich seit der Antike auffallend häufig durch Abgrenzung von der Tierwelt bestimmt, möglicherweise weil man Tiere vorwiegend als Nutz-, Zug- und Lasttier vor Augen hatte, sodass sie sich als inferiore Wesen zu Vergleichen eigneten, die teils die Würde des Menschen im Allgemeinen betonten, teils die Inferiorität Einzelner durch die metaphorische Gleichsetzung mit Schweinen und Eseln (vgl. Cancik 2003: 33-36). In Afrika waren solche Vergleiche zumindest nicht gang und gäbe. Tiere galten nicht als inferior, sondern – je nach Gattung – als wild, frei und stark. Nomaden und transhumante Hirten nutzten ihre Weidetiere (von Ausnahmen abgesehen) nicht als Last- oder Zugtiere; sie hatten ein in unseren Augen befremdlich inniges Verhältnis zu ihnen; und vielfach wurden einzelne Tiergattungen als Clan-Embleme und Exemplare dieser Gattungen als Clan-Genossen geehrt (vgl. Lienhardt 1961). In religiöser Hinsicht bestand in jedem Fall ein Unterschied zwischen Tieren und Menschen: Ein Tier zu töten, erforderte ein Opferritual, während nur Menschen durch Totenrituale zu Ahnen erhoben wurden. Doch obwohl diese und ähnlich evidente Dif-

ferenzen selbstverständlich bewusst waren, sind sie wohl kaum je als Problem aufgefasst oder ausdrücklich erörtert worden.

Während Europäer sich bei Begegnungen in der Neuen Welt manchmal fragten, ob sie die ›Wilden‹ als Menschen oder als Tiere betrachten sollten, gerieten in Afrika unbekannte, befremdliche Erscheinungen, die wie erwachsene Menschen aussahen, leicht in den Verdacht, Geister in den Masken von Menschen zu sein. Darstellungen solcher Geister in Liedern, Erzählungen, Maskenspielen und mimetischen Tänzen zeigen, dass viele dieser Phantasmen nach realen Vorbildern imaginiert wurden, nach einsamen Wanderern, Jägern oder Nomaden, die man nicht näher kannte und nur dann und wann in der Ferne vorbeiziehen sah. Begegnete man solchen unbekanntem Wesen, war es ratsam, sie wie Fremde nach den elementaren Regeln der Gastfreundschaft zu ehren, weil man nicht wissen konnte, welche Macht sie hatten. Und nach demselben Muster wurden schockierende Gestalten wie Araber, Europäer oder berittene Afrikaner mit wehenden Umhängen und Gewehren bei ihrem ersten Erscheinen gedeutet. Man verehrte sie deswegen nicht, wie Europäer gern glaubten, als Götter in Menschengestalt. Europäer wurden zwar unter besonderen Umständen, die hier nicht zu erörtern sind, als wiedergekehrte Ahnen verehrt, regelmäßig aber mit dem Element ihrer scheinbaren Herkunft assoziiert, an den Küsten mit dem Wasser, aus dem ihre Schiffe aufzutauchen schienen, im Inneren mit dem Busch, aus dem sich ihre Karawanen näherten. Sie irritierten durch ihre Hautfarbe, weiß wie Salz, durch glattes Haar, seltsame Kleider und Geräte, am meisten aber durch die Missachtung aller bekannten Regeln zivilen Anstands. Sie glichen Menschen im Rohzustand und mehr noch geisterhaften Wesen des Wassers oder des Buschs. Diese spontane Deutung konnte durch die Empirie korrigiert werden, nur Frauen, die in den meisten Gesellschaften weniger Gelegenheit zum Umgang mit Fremden hatten als Männer, versuchten auch später noch, ihre Irritation unter Kontrolle zu bringen, indem sie die fremden Geister in Trancetänzen nachahmten und bannten (vgl. Kramer 1987).

Man hat zu Fremden ein anderes Verhältnis als zu Nahestehenden, und dies waren in Afrika die, die als Verwandte galten. Modern gesprochen: Es gab eine Ethik für Verwandte und eine für Andere. In Beziehungen zu Verwandten war Altruismus geboten; es gehörte sich nicht, den Wert von Gaben an Verwandte abzuschätzen und mit Gegengaben zu verrechnen, einen Verwandten als Schuldner zu behandeln oder mit ihm Verträge zu schließen. In Beziehungen zu Fremden achtete man dagegen peinlich genau auf die Äquivalenz von Gaben und Gegengaben; man konnte zum Gläubiger oder zum Schuldner werden, schloss Verträge und wandte sich an zentrale Instanzen oder griff selbst zu Gewalt bis hin zum Krieg, um Ansprüche und Forderungen durchzusetzen. Darin unterschied sich das Verhältnis zu Menschen fremder Herkunft nicht von dem, in dem man zu allen nicht-verwandten Angehörigen der eigenen Gesellschaft stand (vgl. Fortes 1969: 219-249).

Vor der Moderne verfügten afrikanische Gesellschaften für jede gesellschaftliche Synthesis, sei's durch Zusammenschluss mit benachbarten Gruppen, sei's durch die Integration von Zugewanderten, folglich über zwei Modelle, die sich in jedem einzelnen Fall gegenseitig ausschlossen, aber beide praktiziert werden konnten: der durch Eid besiegelte Vertrag, der nach der Ethik des präskriptiven Altruismus unter Verwandten

ungehörig, undenkbar gewesen wäre, und die Adoption, durch die Fremde rituell zu Verwandten werden. Von beiden Institutionen ist das gegenwärtige Afrika durch Brüche und Verwerfungen getrennt, und es ist schwer zu taxieren, welche Traditionen noch fortwirken und in die Formation der afrikanischen Moderne hineinspielen.

Auch das moderne Afrika zeichnet sich weithin durch Mehrsprachigkeit, Präsenz im Umgang mit Fremden und Unbekannten und Toleranz gegenüber anderen Lebensformen und Kulturen aus. Doch in vielen postkolonialen Staaten und sozialen Bewegungen sind lokale Sprachen und Kulte delegitimiert oder zur Folklore entschärft worden; anstatt die Schlichtungsfunktionen von Häuptlingen und Königen zu übernehmen, haben einige Regime xenophobe Ressentiments geschürt; und fundamentalistische Varianten von Modernismus, Islam und Christentum haben lokale Kulte und vermeintlich divergente Lebensformen attackiert oder zerstört. Erst im Gegenzug sind die beiden Traditionen gesellschaftlicher Synthesis, Vertrag und fiktive Verwandtschaft, in modernen Varianten wiedergekehrt. Akademisch gebildete Afrikaner greifen verständlicherweise eher auf afrikanische als auf europäische Konzepte zurück. So firmiert *ubuntu*, Menschsein oder Humanität, im modernen Sektor Südafrikas als »afrikanischer Humanismus«. Es ist dies im Kern eine generalisierte Variante traditioneller Verwandtschaftsethik, die man zurecht gegen die einseitige Betonung von Individualität in der westlichen Moderne ausspielen kann (vgl. Pietersen 2005). Und im südlichen Afrika, wo die gesellschaftliche Synthesis durch den Vertrag verschiedener Ethnien, Sprachen und religiöser Kulte lange vor der Moderne gang und gäbe war, ist das Konzept der *rainbow nation* ebenso traditionell wie modern.

Literatur

- CANCIK, Hubert (2003): »Entrohung und Barmherzigkeit«. In: *Streit um den Humanismus*, hg. v. Richard Faber, Würzburg: Königshausen und Neumann, 23-42.
- COHEN, Hermann (1978 [1928]) »Die Entdeckung des Menschen als des Mitmenschen«. In: Hermann Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden: Fourier, 131-166
- FORTES, Meyer (1969): *Kinship and the Social Order*, Chicago: Alchine.
- FORTES, Meyer (1975): »Strangers«. In: *Studies in African Social Anthropology*, hg. v. Meyer Fortes/Sheila Patterson, London u.a.: Academic Press, 229-254.
- GUTMANN, Bruno (1938): *Die Stammeslehren der Dschagga*, Bd. 3, München: Beck.
- KENNY, Michael (1981): »Mirror in the Forest«. In: *Africa* 51, 477-495.
- KRAMER, Fritz W. (1987) *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*, Frankfurt/Main: Athenäum.
- KRAMER, Fritz W. (2011): »Als fremd erfahren werden«. In: *Paideuma* 57, 37-52.
- KRAMER, Fritz W./Marx, Gertraud (1993): *Zeitmarken. Die Feste von Dimodonko*, München: Trickster.
- LIENHARDT, Godfrey (1961): *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford: Clarendon Press.
- PIETERSEN, H.J. (2005): »Western Humanism, African Humanism, and Work Organizations«. In: *South African Journal of Industrial Psychology* 31, 54-61.

- SCHILDKROUT, Enid (1979): »The Ideology of Regionalism in Ghana«. In: *Strangers in African Societies*, hg. v. William A. Shack/Elliott P. Skinner, Berkeley u.a.: University of California Press, 183-207.
- SCHNELLE, Helga (1971): *Die traditionelle Jagd Westafrikas. Analyse ihrer wirtschaftlichen Bedeutung für anbautreibende Gruppen*, München: Renner.
- SIMMEL, Georg (1983 [1908]): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin: Duncker & Humblot.
- SOUTHALL, Aidan W. (1953): *Alur Society: a study in Processes and Types of Domination*, Cambridge: Heffer.
- WILSON, Monica (1979): »Strangers in Africa«. In: *Strangers in African Societies*, hg. v. William A. Shack/Elliott P. Skinner, Berkeley u.a.: University of California Press, 51-66.