

1. Das Sichtbare im Unsichtbaren

Abbildung 1: Kankurang Documentation Center, Janjanbureh, Gambia



© Foto: Yunus Saliou, 2016

Eine schwarze Frau steht versunken vor einer Fotografie der Maske eines Kankurang Initiationsritus, während sie sich ihr weißes Hemd zurechtzupft. Hinter ihr stehen auf einer dreieckigen Plinthe drei Skulpturen aus Rinden und Blättern, die durch eine geflochtene Kordel vom Rest des Raumes getrennt sind. Daneben hängen die Plaketten der UNESCO und der Sektion des Immateriellen Kulturerbes (Abb. 1). Diese Beschreibung entstand auf Grundlage einer Fotografie des Kankurang Documentation Center in Gambia, das seit der Unterschutzstellung des Kankurang¹ in die repräsentative Liste

¹ Der Kankurang ist ein westafrikanischer Initiationsritus der Ethnie Mandinka, welcher den Übergang von Jungen ins Mannesalter und den damit einhergehenden Privilegien sichert. Der Ritus

des Immateriellen Kulturerbes der UNESCO aufgebaut wurde. Durch die anerkannte Schutzwürdigkeit des Erbes wurde der Initiationsritus in eine neue institutionelle Rahmung, die des musealen Displays und der Internet-Präsentation, überführt. Die Nationalstaaten machen durch die Einschreibung bei der UNESCO das Immaterielle sichtbar, materialisieren und transformieren es – in Form von Fotografien, Broschüren, Schulmaterialien oder Ausstellungsobjekten.

Eine besondere Schwierigkeit zeigt sich bei der Musealisierung eines Initiationsritus wie des Kankurang, der von Nicht-Initiierten und von Frauen nicht betrachtet werden darf. Der ausschließlich mündlich tradierte Ritus wird infolge der Unterschutzstellung in neue Medialitäten überführt, die Nicht-Initiierten wie auch der weißen Forscherin selbst nun zugänglich sind. Der Vorwurf des Eingriffs in das Geheimwissen afrikanischer Geheimbünde durch dessen mediale Sichtbarmachung ist nicht neu und wurde schon oft debattiert (Diawara et al. 2013: 137).

Bisher richten anthropologische Analysen ihre Aufmerksamkeit auf die Auswirkungen auf das Kulturerbe. Anhand des Immateriellen Kulturerbes werden vor allem Debatten über die Relationen von lokalen, nationalen und supranationalen Machtstrukturen geführt (Gupta et al. 1992; Keitumetse 2006). Die *Critical Heritage Studies* (CHS) benannten hier in der Tradition postkolonialer Studien erstmals ein globales Unrechtsverhältnis. Die Fragen der CHS gelten dabei den relationalen Machtverhältnissen – so fragt der Anthropologe Ferdinand de Jong, wer das Recht hat, eine Maske (oder eine Fotografie von ihr) zu präsentieren und andere in Zuschauer zu verwandeln (de Jong 2007: 160). Greifen die UNESCO und die Staaten in den Ritus ein und verändern diesen gar? Diese Fragestellung reproduziert die Bezeichnungen und dichotomen Beziehungen des globalen Nordens und globalen Südens, die sie abzuschaffen sucht, und ist daher wenig zielführend. Eine Theoretisierung über visualisiertes Kulturerbe in Westafrika und der hier entwickelte Modus der *ikonischen Kohärenz* des kulturellen Gedächtnisses setzen an diesem blinden Fleck an, um nicht die nämlichen dichotomen Gesellschafts-, Geschichtlichkeits- und Medialitätsentwürfe zu reproduzieren.

Unter ikonischer Kohärenzsicherung des kulturellen Gedächtnisses verstehe ich den Prozess des Erinnerns und Erbens mit Bildern in ihrem diskursiven Zusammenhang, also auch wie sie sprachlich und gestisch angezeigt werden. Der Modus nimmt dabei die Bilder zum Anlass um Gedächtnis und Erbe zu erforschen. Bilder können dabei schon zu einem Strukturmerkmal von Gesellschaft geworden und so mannigfaltig vorhanden sein, dass sie zur Latenz neigen oder dem Vergessen anheimfallen. Die ikonische Kohärenz hat dabei äußere Dimensionen und innere Dimensionierungen, die sich sowohl räumlich als auch zeitlich manifestieren und in Bezug zueinanderstehen. Daraus ergeben sich anhand des hier untersuchten Materials drei idealtypische Formungen

ist durch drei Phasen, die Trennungs-, die Liminalitäts- und die Wiederangliederungsphase gekennzeichnet. Bei der Wiederangliederungsphase tritt die Figur und Maske Kankurang als schützender Geist und als Inszenierung im Blätterfest auf. Er wird auch als ›Kankouran‹, ›Kankourang‹ oder ›Konkorang‹ bezeichnet. Dabei handelt es sich nicht um verschiedene Initiationsriten, Masken oder sprachliche Unterscheidung, sondern lediglich um verschiedene Schreibweisen. Unterschiedliche Formen des Kankurang werden auch unterschiedlich bezeichnet.

der Raumzeit mit Bildern, sowie Geschichts- und Identitätskonstruktionen und Verständnissen von Differenzgemeinschaften. Die Analyse zeigt die rituelle, performative und textuelle Formung der ikonischen Kohärenz anhand der Visualisierungen des Erbes Kankurang.

Als Primärquelle der ikonischen Kohärenzsicherung werden Visualisierungen identifiziert. Bilder müssen, wenn sie für Erbekonstruktionen relevant gemacht werden, gezeigt oder erzählt, also diskursiviert werden – dass erst macht sie zu Visualisierungen. In den Analysen der Äußerungen über dieses Erbe Kankurang werden vielschichtige Deutungen in den Blick genommen. Ausgangspunkt ist dabei nicht eine ›UNESCO-Kritik‹ oder eine Kritik an institutionellen Machtverhältnissen. Die Analyse folgt vielmehr induktiv den Visualisierungen, also den Diskursen über Bilder und mittels Bildern, und den daraus ablesbaren und rekonstruierbaren Identitäts- und Erbekonstruktionen. Daraus ergibt sich folgende Forschungsfrage: Wie werden Visualisierungen zu Erbe transformiert? Und welche Formen von Identitätsrelationen und Erbekonstruktionen lassen sich daraus ableiten?

Dafür werden zunächst die Bilder in den lokalen Museumsdisplays in Senegal und Gambia identifiziert und anschließend analysiert. Spezifisch werden die diskursivierten Raum- und Zeitbezüge sowie die entworfenen Zugehörigkeiten und Differenzgemeinschaften betrachtet. Dabei werden sowohl Inwertsetzungsprozesse als auch Konstruktionen des Eigenen und Fremden in den Bildern ablesbar und es wird erkennbar, wie diese für die jeweilige Gruppe als Stabilitätsversprechen wirken.

Raumzeitliche Konstitutionen des Erbes

Diese Arbeit leistet einen Beitrag zum Verständnis visueller Legitimationsstrategien durch die Fokussierung auf die fotografischen, filmischen und sachkulturellen Vermittlungsprozesse der UNESCO und der Nationalstaaten Senegal und Gambia. Wie die Anthropologin Chiara Bortolotto schreibt, wird an der Konvention des Immateriellen Kulturerbes oft kritisiert, diese würde Kulturerbe vereinheitlichen, standardisieren und eine globale Werthierarchie erzeugen (Bortolotto 2013: 52). Durch die Identifizierung des visualisierten Erbes können diese kritischen Zuschreibungen überprüft werden. Mittels einer bildinterpretativen Methode und Diskursanalyse werden die räumlichen, zeitlichen und sozialen Dimensionen der Visualisierungen untersucht. Aspekte des Unsichtbaren und Unsagbaren, der Lücke und Absenz sind gleichermaßen konstitutiv für die Diskurse.

Die Analyse ist zunächst hinsichtlich raumzeitlicher Konstruktionen aus einer europäisch geprägten Wissenschaftsgeschichte gedacht worden. Im Zentrum steht somit der relationale Raumbegriff von Martina Löw² in Anwendung auf einen außereuropäischen Forschungsgegenstand. Oft wurde argumentiert, räumliche Eingrenzungen kultureller Phänomene seien in Zeiten global zirkulierender Bilder sowieso überholt. Denn, so der Anthropologe Ferdinand de Jong, »[if] we can no longer think of culture as territorialized [...], then we need to acknowledge that the anthropological ›field‹, in Africa or elsewhere, can no longer be spatially defined« (de Jong 2007: 185). Durch die

2 Der physische Raum stellt keine Analysekategorie dar, sondern der sozial konstruierte Raum im Zusammenhang mit visualisiertem Erbe.

nominale Auflösung von Raumbegriffen kann jedoch noch keine Theorie über die Veräumlichung in Visualisierungen in westafrikanischen Erbeprozessen gebildet werden. Visualisierte Selbst- und Fremdzuschreibungen finden in vorgedachten und dennoch prozessualen raumzeitlichen Figurationen statt. Ethnien, Bürger, Kollektive – diese Bezüge werden auch visuell verhandelt.

Die Konvention des Immateriellen Kulturerbes der Menschheit führt bei der Eingrenzung territorial-nationaler Kulturgüter zu einigen Schwierigkeiten, da diese sich im Gegensatz zu den durch die Konvention des Weltkulturerbes klassifizierten nationalen Immobilien in Bewegung befinden. So stehen beim Immateriellen Kulturerbe als Subordination nicht mehr die Welt und die Nation im Fokus, sondern die gesamte Menschheit. Menschen und kulturelle Gegenstände bewegen sich und sind dennoch häufig an nationale Grenzziehungen gebunden.³ Jedes Individuum, als Teil von Kollektiven, wird unter Voraussetzung der juristischen, moralischen und ethischen Ansprüche der UNESCO zu einem (nationalen) Erbeträger. Die Analyse raumzeitlicher Konstitutionen von Visualisierungen in Erbeprozessen öffnet den Blick auf das Immaterielle Kulturerbe in mehreren räumlichen – lokalen, nationalen und globalen – Relationen und die Analyse zeitlicher Konstitutionen erlaubt Einblicke in gesellschaftsspezifische Historizitätsentwürfe.

Forschungsgegenstand Museumdisplay

Bei der Untersuchung afrikanischer Gesellschaften lag der Fokus bislang auf den mündlichen Tradierungen und mündlichen Mnemotechniken (Diawara et al. 2013). Visualitätsforschungen galten dem Ritual (Vansina 1999), der Aufarbeitung afrikanischer Sammlungen in westlichen Museen (Laely et al. 2018) oder der Implementierung von Musealisierungsstrategien in Afrika (Adande et al. 2002, Ardouin et al. 1995: vii). Zwar öffnete sich im letzten Jahrzehnt der Diskurs über die Nationalmuseen Afrikas; als unterforscht gelten muss jedoch die Perspektive auf Museumsdisplays, die durch lokale Akteure in Afrika mitverantwortet werden.

Gleich mit der Einführung des Immateriellen Kulturerbes wurde Kritik an den *operational guidelines* der Konvention laut. Eine Bedrohung der Kulturen durch das Eingreifen der Nationalstaaten wurde prognostiziert. Die Konvention, so wurde befürchtet, würde sich zum Nachteil für die involvierten lokalen Akteure entwickeln (Smith 2014: 136). Neben der hegemonialen Bedrohung wurden auch Prozesse der (Re-)Ethnisierung infrage gestellt. Die Bezugnahme auf Gruppen und Ethnien wurde besonders von den CHS kritisiert. Laurajane Smith betont, dass durch die Unterschutzstellung und Präsentation eine (Re-)Traditionalisierung und (Re-)Semantisierung von Ethnizität stattfindet. In Anschluss an Zygmunt Baumann sei dem neuen Hype der ›Communitys‹ mit Skepsis zu begegnen.

»Community, at least within European and larger Western contexts, has, as Zygmunt Bauman (2001) notes, taken on a warm, feel-good sentiment. ›Community‹ is often mobi-

3 Siehe dazu Klaus J. Bades Beiträge zur Migrationspolitik der Bunderepublik und historischer Migrationsforschung, insb. seine 1995 erschienene Monografie »Menschen über Grenzen – Grenzen über Menschen« (Bade 1995).

lized as a catch phrase within cultural and other forms of public policy as it promotes a sense of doing ›good works‹. As ›community‹, as Bauman observes, feels good, whatever the term may actually mean, it feels good to be *in* a community, to *have* a community or to be working *with* a community. [Herv. d.A.]« (Smith 2014: 137)

Wenn die Vorstellung von ›community‹ in westlichen Gesellschaften als zu positiv konnotiert wird, so muss zu dem Begriff gerade in Bezug auf andere Gesellschaften eine distanzierte Haltung eingenommen werden. ›Community‹ wird Smith zufolge im Westen selbst zu einem politisierten Gegenstand. Wie verhält sich dies in Afrika? Kollektive Vergemeinschaftungsprozesse werden in fast allen Humanwissenschaften über Afrika als a priori gegeben betrachtet. Unterschieden werden muss hingegen, wer wann über welches Kollektiv und welche Form der Vergemeinschaftung spricht. Dabei liegen verschiedenen Musealisierungsstrategien in Westafrika auch unterschiedliche Verständnisse epistemologischer Kontextualisierungen zugrunde (Sarr 2019). Hierin liegt das Potenzial dieser Arbeit für ein tieferes Verständnis von Gedächtnis und Erbe in Bezug auf drängende Fragen über ethnische Identitätskonstruktionen und kollektive Raum- und Zeitbezüge in Musealisierungstrategien des gegenwärtigen Westafrikas.

Aufbau des Buches

Der Rahmen dieser Arbeit wird durch den Standpunkt der Forscherin in Bezug auf die moralisch-ethischen Grenzen des Forschungsgegenstands geprägt. Denn die Betrachtung und Erforschung des Gegenstandes stellt sich für eine weiße Europäerin als besonders konfliktbeladen heraus. Da die eigenen Begriffe von Identität, Kollektivität, Raum und Zeit zunächst aus einem Verständnis der europäischen Geistesgeschichte kommen, wird im Kapitel über die ikonische Kohärenz der Raum- und Zeitepisteme die Instabilität dieser Konzepte als universale Verständigungsmittel durch die Relativierung anhand von afrikanischen Philosophieströmungen aufgezeigt (Kap. 2.3). Mithilfe der dort herausgearbeiteten Episteme Raum und Zeit des kulturellen (Bild-)Gedächtnisses in Westafrika kann ein multiperspektivisches Wissen für den empirischen Teil der Studie des Hauptteils vorausgesetzt werden (Kap. 4.).

Die Vorgehensweise ist ein Methodenmix. Die bildinterpretative Methode der Segmentanalyse nach Roswitha Breckner (Breckner 2010) wird mit einer Diskursanalyse dieser Visualisierungen nach Reiner Keller (Keller 2016) verknüpft. Im Ausblick zum Kapitel ›Welche Bildinterpretation für welche Bilder?‹ (Kap. 2.) werden Vorschläge für eine wissenssoziologische Bildinterpretation in außereuropäischen Kulturen gemacht. Dieser Methodenmix soll einen kultursemiotischen Zugriff auf das Quellmaterial ermöglichen.

Die untersuchten erhobenen Dokumente beziehen sich auf den Antragstext der Beitragsstaaten Senegal und Gambia sowie eine Webnografie der UNESCO-Internetseite ›Mandinka initiatory rite‹ und die musealen Displays, die seit der Unterschutzstellung des Kankurang als Immaterielles Kulturerbe errichtet wurden.

Das abschließende Kapitel »Visualisierungen als Strukturmerkmal« (Kap. 5.) dient der Zusammenfassung der Erkenntnisse aus den empirischen Kapiteln und dem Theorieteil. Hier wird der Modus der ikonischen Kohärenz in seiner westafrikanischen Spezifik zusammengefasst und die Besonderheiten der raumzeitlichen Konstitution des

visualisierten Kankurang herausgestellt. Auch wird hier überprüft, ob sich die Diskurse in westafrikanischen Gesellschaften von einer Dominanz der Mündlichkeit hin zur Bildlichkeit und Visualisierung verschieben (Keller 2016: 87). In Bezug auf das untersuchte Fallbeispiel kann gezeigt werden, ob der Kankurang bereits in eine Latenz überführt ist.

Die folgenden, einleitenden Kapitel 1.1 bis 1.3 dienen zunächst dazu, einen Überblick über drei zentrale Problemstellungen bei den Visualisierungen des Kankurang zu gewinnen. Ein bislang mündliches Erbe wird in eine neue Medialität des Erinnerns überführt. Dazu werden die einzelnen Formen der Kohärenzsicherung vorgestellt und die Probleme um die Geheimnisse der mandinkischen Geheimbünde. Anschließend wird der Forschungsstand zur Problematisierung der Unterschützstellung des Kankurang als Immaterielles Kulturerbe skizziert und aufzeigt, wer daran Kritik übt. Dabei werden insbesondere kritische Medialitätsverständnisse ins Auge gefasst. Die Einleitung schließt mit einer Problematisierung, die sich aus dem ethnografischen Ansatz meiner eigenen Forschung und der angewendeten Analysemethoden ergeben hat – die Positionalität der Forscherin und die daraus resultierenden partialen Forschungserkenntnisse.

1.1 Von klirrenden Macheten und Tamtams

Klirrend werden Macheten zusammengeschlagen. Der Kankurang wirbelt durch den staubigen Sand, begleitet von einem schrillen Schrei, während Trommeln und Tamtams rhythmisch geschlagen werden und Trillerpfeifen in den Ohren klingen. Der mannshohe Kankurang flößt den Betrachtern Angst ein und verjagt unliebsame Zuschauer, Kinder und Frauen rennen schreiend davon. Er wird von einer Gruppe junger Männer, den *Selbés* begleitet.⁴ ›Kankurang‹ bezeichnet sowohl den Initiationsritus der Mandinka-Ethnie in Westafrika als Ganzes wie auch die Personifikation des Kankurang-Geists in Gestalt einer Maske innerhalb dessen. Mehrere Aufgaben werden ihm zugewiesen – er ist Garant der symbolischen Ordnung, tritt für Gerechtigkeit ein und ist Exorzist böser Geister.⁵

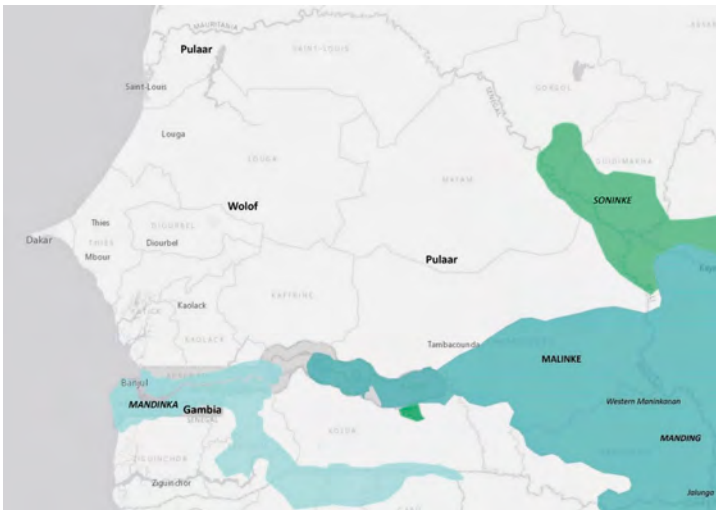
Der Ethnologe Arnold van Gennep untergliedert Initiationsriten in drei Phasen – die Trennungs-, die Liminalitäts- und die Wiederangliederungsphase (van Gennep et al. [1961] 2001). Beim Kankurang-Initiationsritus werden Jungen im Alter von sechs Jahren zunächst beschnitten (*Gassus*) und ziehen mit älteren Initiierten in einen heiligen Wald (*Kuyango*), der von Nicht-Initiierten nicht betreten werden darf. In dieser Phase gehören die Jungen weder der alten noch der neuen sozialen Ordnung an. Bei der Trennung von ihren Familien und dem Auszug in den heiligen

4 Die Gefolgsleute des Ifambundi-Kankurang, initiierte Männer, werden im Senegal als *Selbés* oder *Lambés* und in Gambia als *Karamba* bezeichnet.

5 Ausschließlich als Initiationsritus der Beitragsstaaten Senegal und Gambia wurde der Kankurang 2004 in das Programm der Meisterwerke des mündlichen und immateriellen Kulturerbes der UNESCO eingetragen und 2008 direkt in die repräsentative Liste der Konvention des Immateriellen Kulturerbes übertragen. Seine Verbreitung in Guinea-Bissau und seine anderen Funktionen wurden nicht herausgestellt.

Wald werden die Jungen von der Kankurang-Persona begleitet und geschützt. Dort wird ihnen das geheime Wissen der Jäger von Komo vermittelt. Von herausragender Bedeutung ist, dass diese Liminalitätsphase von Nicht-Initiierten weder gesehen, gefilmt, fotografiert, noch darüber gesprochen werden darf. Dies würde die Initiation der Jungen gefährden und böse Geister könnten sich ihrer bemächtigen. Kehren sie beim Blätterfest (*Diambadong*) in ihre Gemeinschaft zurück, ist die neue soziale Ordnung hergestellt. Die Jungen sind nun Männer und ihnen werden die Rechte der Männer zugesprochen – das Mitspracherecht bei Versammlungen, die Akkumulation von Geld und die Heirat mit einer Frau.

Abbildung 2: Mande-Sprachen in Westafrika, hier Mandinka (hellblau)



© Ethnologue/Grafik: Claudia Ba, 2018

Bislang wurde das Wissen der Mandinka vom Ältestenrat mündlich an die nächste Generation weitergegeben. Der Ritus konstituiert kollektive Identitätskonstruktionen – nicht zuletzt durch die Ausgrenzung von Nicht-Initiierten. Die den Geist Kankurang verkörpernde Person bleibt durch das Kostüm aus der Rinde des *Faara*-Baumes während des gesamten Initiationsritus anonym, seine personale Identität geheim. Viele Akteur:innen sind an diesem rituellen Zusammenhang beteiligt – der Ältestenrat, die Jungen, Frauen, Magier, der Kankurang und die Selbés, die ihn begleiten. Die Initianten erlernen sprachlich und performativ das Wissen, um Teil der Gemeinschaft zu werden. Die Wiederholung von festgelegten Handlungen und die Vermittlung von Wissen und Praktiken sind zentral für die kollektive Identifikation als Mann bei den Mandinka.

Das Programm des Immateriellen Kulturerbes der UNESCO sieht dabei eine enge Zusammenarbeit mit den Brauchträgern für den Erhalt dieses Erbes vor. Insbesondere die Ältestenräte hatten sich durch den Schutz der UNESCO eine Bewahrung des Ritus und eine Stärkung ihrer Position erhofft (Diawara et al. 2013: 145). Im Antragstext

der 2004 bei der UNESCO eingereicht wurde, wurde festgehalten, dass jährlich im August und September eine Maske aus den Rinden des *Faara*-Baumes hergestellt wird (UNESCO 2003c: 5). Die Maske trägt ein Mann, dessen Körper, Gesicht, Hände und Füße davon vollständig bedeckt sind. Durch die Analyse qualitativer Interviews konnte erhoben werden, dass dies bereits eine problematische Aussage über den Kankurang darstellt, da dieser für die Akteure ja gerade keine Maske, sondern eine spirituelle Persönlichkeit ist.⁶ Die Mediatisierung des Kankurang wird folglich auch von den Mandinka selbst ständig debattiert und ist Gegenstand der Aushandlung verschiedener, auch gegenläufiger Positionen.

Unter Voraussetzung der schwierigen Zugänglichkeit zu implizitem Wissen über den Kankurang werden die unterschiedlichen medialen Tradierungsformen untersucht. Der UNESCO-Antragstext überschreitet das Geheimhaltungsgebot bezüglich des Sonderwissens der Akteursgruppe, da darin elementare Bestandteile des Kankurang aufgelistet werden.⁷ Wenn nach der Sichtbarmachung des Sonderwissens gefragt wird, muss auch von der Standortbezogenheit und der Perspektive gesprochen werden: Wer spricht von welchem Standpunkt aus über den Kankurang? Die grundlegendste Unterscheidung liegt bei den Nationalstaaten Senegal und Gambia und ihren Visualisierungen des Ritus.

Der Kankurang in Senegal und Gambia

Eine Besonderheit stellt die ethnische Zusammensetzung der Beitragsstaaten dar. In Senegal und Gambia wurden die Mandinka ab dem 13. Jahrhundert sesshaft. Entlang des Gambiaflusses hat sich eine mandinkische Mehrheitsgesellschaft entwickelt, während in Senegal die Mandinka in der Minderheit und besonderes im Süden, der Casamance, nahe Gambia zu finden sind. Außerdem leben Mandinka auch in Guinea-Bissau.

Die Mande-Gruppe umfasst 40 Sprachen und ca. 12 Millionen Sprecher in Gambia, Senegal, Guinea-Bissau, Guinea-Conakry, Sierra-Leone, Mali und Burkina-Faso bis hin nach Nigeria (Pfeiffer 2001: 38). Das linguistische Bezeichnung des Mandinka – wie auch die Bezeichnung der Ethnie der Mandinka – bezieht sich auf das heutige Staatsgebiet Senegals, Gambias und Teile Guinea-Bissaus in Westafrika (Abb. 2). »Der Begriff ›Mandinka‹ setzt sich aus ›Manding‹ und dem Suffix/-ka/zusammen. ›Manding‹ bezeichnet das Königreich Mali und -(n)ka bedeutet ›jemand von/aus ...‹. Hieran zeigt sich, daß die Mandinka [...] sich als Nachfahren der Bevölkerung des Reiches Mali ver-

6 Abdoulaye Sidibé, Interview 2017.

7 »Personnage central du rituel, le Kankurang est un initié portant un masque fait d'écorces et de fibres rouges, revêtu de feuilles, au corps peint de teintures végétales. Ses différentes apparitions sont associées aux cérémonies de circoncision et aux rites d'initiation puisque le Kankurang est le garant de l'ordre et de la justice mais aussi l'exorciste des esprits maléfiques.« (»Die zentrale Person des Ritus, der Kankurang, ist ein Initiierter, welcher eine Maske trägt, die aus Rinden und Fasern gefertigt ist, mit Blättern bedeckt, den Körper bemalt mit pflanzlichen Färbemitteln. Seine verschiedenen Auftritte werden mit Zeremonien der Beschneidung und mit Initiationsriten assoziiert, da der Kankurang der Garant von Ordnung und Gerechtigkeit, aber auch der Exorzist böser Geister ist. [Ü. d. A.]«) (UNESCO 2003c: 4)

stehen.« (Pfeiffer 2001: 35)⁸ Seit den 1920er-Jahren migrierten die Mandinka aufgrund des wirtschaftlichen Wachstums auch vermehrt nach Mbour, eine Stadt 80 Kilometer von Dakar entfernt. Durch neuen Zuzug zum Großraum Dakar Petit Côte entstanden multiethnische Viertel (Dabo 2014: 22).

In Gambia ist der Kankurang ein Nationalsymbol. Zwischen neun verschiedenen Formen des Kankurang wird in Gambia unterschieden, deren Funktionen von Hütern der Beschneidungsrituale bis hin zu touristischen Maskottchen säkularer Events und Festivals reichen.

Senegal hingegen kennt nur eine Form des Kankurang, den Ifambundi⁹, den König der Kankurang. In Senegal geriet dieser in den letzten Jahren in Verruf, da er dort im Zusammenhang mit gewalttätigen Ausschreitungen steht. Da die multiethnische, urbane Bevölkerung nicht immer mit dem Ritus vertraut ist, kam es zu Spannungen, sowohl in Mbour als auch in Ziguinchor. Als rächende und gar mordende Figur ist der Ifambundi in Senegal schon seit den 1980er-Jahren bekannt. Unfälle, aber auch Gewalt seitens der Selbés oder des Kankurang sind keine Seltenheit. Auf der anderen Seite steht der Frust der städtischen Bevölkerung, beispielsweise bei Straßensperrungen während des Blätterfestes (*Diambadong*), durch die sich die Stadtbewohner eingeschränkt fühlen. Während die Kulturinstitutionen und Ältestenräte in Senegal auf ein zunehmendes Problem bei der Vermittlung des Erbes durch die Diskursivierung der immanenten Gewalt des Kankurang zusteuern, wurden die verschiedenen Kankurang-Formen in Gambia bereits in den 1980er-Jahren in das nationale (Bild-)Repertoire aufgenommen.

So sind auch die Bemühungen der Nationalstaaten um ein museales Display des Kankurang unterschiedlich. Wurde bereits 2009 der Bau eines Dokumentationszentrums in Janjanbureh (Gambia) begonnen und dieses 2016 eröffnet, gab es in Senegal bislang nur einen kleinen Ausstellungsraum in Mbour, der 2014 bereits wieder geschlossen wurde. Seitdem ist es um das Projekt eines Kankurang-Museums in Senegal still geworden.

Wie wird der Kankurang vererbt?

Der Kankurang wird mündlich tradiert und ist Teil der rituellen Kohärenzsicherung des kulturellen Gedächtnisses der mandinkischen Ethnie. Unter ritueller Kohärenz kann die wiederkehrende und gegenüber anderen verborgene Praxis des Erinnerns verstanden werden, die sich in diesem Fall als lokale Performance ausdrückt. Dadurch erfahren sich die Brauchträger als identisch in ihrer Selbstbehauptung und stellen so eine Kontinuitätsbehauptung auf. Vermittelt wurde das Wissen dabei bislang mündlich. Als ein weiteres Beispiel für diese rituelle Kohärenz kann die mündliche Tradierung des *Griot*-Gesangs in Westafrika genannt werden.¹⁰ In der Brauchausübung des Kankurang

8 Für weitere Unterscheidungen, aber auch Wirrungen der Linguistik in der Bestimmung von Mandinka, Maninka, Mandingo und Malinke siehe (Pfeiffer 2001: 35, Fußnote 24).

9 *Ifambundi* bedeutet ›der, der erscheint‹.

10 Der Philosoph Victor Ahamfele Anoka erfasst dieses Wissen als *Oral Literature*, eine Sammlung mündlicher Gattungen. »The term oral literature [...] normally refers to such genres as narratives, myths, epics, lyrics, praise poetry, laments and the verbal texts of songs; also to oratory, drama, riddles, proverbs, or word play.« (Anoka 2012: 19) Die *Oral Literature* hebt die gewohnte Trennung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit auf.

wurde bislang mündlich vermittelt, dass der Kankurang Nicht-Initiierten und vor allem Frauen nicht zugänglich sei. Das Sonderwissen über den Kankurang ist einer kleinen Gruppe Initiierten vorbehalten. Daher stellen die institutionell unterstützten Visualisierungen des Kankurang ein Novum dar. Es sind aber nicht nur die Bilder der UNESCO, die Gegenstand der Debatten um globalisierte Bilder des Kankurang sind, sondern auch Videos auf Youtube und Inhalte auf Social-Media-Kanälen.

In der rituellen Performance wird der Kankurang von unterschiedlichen Gruppen auch visuell erinnert und neu konfiguriert. Beispielsweise gibt es ein Blickhierarchie, wer den Kankurang wie betrachten darf. Das Betrachten kann am besten mit dem englischen Wort *glance* (flüchtiger Blick) charakterisiert werden kann. Der Kankurang darf nicht lange fixiert werden und das Wegschauen bildet ein wichtiges edukatives Mittel der Initiierten. Ein Blickverbot gilt hingegen allen Nicht-Initiierten und Frauen. Es gehört also nicht zum Blickregime des Kankurang, ihn für längere Zeit, nah und intensiv zu betrachten. Mit dem Aufkommen reproduzierender Bildverfahren wurden zunehmend Verbote über das Fotografieren und Filmen des Kankurang ausgesprochen. Dies ist Ausdruck der fortdauernden rituellen Bindung an das Blickverbot auch angesichts der sich verändernden Medienlandschaft.

In Bildern festgehalten, kann der Kankurang jedoch nun beliebig lange betrachtet werden. Allerdings liefert beispielsweise die Fotografie keine Informationen über den rituellen Kontext und die Bildinterpretation bleibt der einzige Zugang. Hingegen ermöglicht der ethnografische Film als audiovisuelles Medium ein komplexes Verständnis der gemeinschaftskonstituierenden Kraft des Kankurang. Der Film ist insofern bedrohlicher für die Geheimniswahrung, als er die mündlichen, gestischen und musikalischen Rahmungen des Ereignisses mit aufzeichnet (siehe Kap. 3.1.3).

Visualisierungen von Initiationsriten können nicht außerhalb der rituellen Performance und der *Oral Literature* verstanden werden. Die Maske des Kankurang findet durch ihre rituelle Vernichtung beziehungsweise Erneuerung keinen Eingang in die Archive und Museen Europas und Afrikas. Die Maske ist ephemerer, als es die meisten Masken ohnehin sind. »Yet ephemeral visual art such as body paint put on for one performance or even the mask used during one initiation only, just as a complex hairstyle may last a season, come close to being merely props for performing art.« (Vansina 1999: 127) Der Kankurang manifestiert sich im Ritus weder in Skulpturen noch durch ein reiches Dekor wie beispielsweise die Initiationswand bei den Kuba in Zaire (a.a.O. 113). Auch wird er nicht in Textilien tradiert, die in der Sahel-Zone von großer Bedeutung sind. Er manifestiert sich nicht in körperlichen Symbolen wie Tätowierungen oder permanentem Körperschmuck. Die bleibende Erinnerung ist die des Eingriffs in den Körper des Kindes, das dieses Ereignis mit seinen Gefährten teilt. Die abgeschnittene Vorhaut wird nach der Beschneidung an das Gewand der Initiierten gebunden. Aber auch dies ist seltener geworden, da die Beschneidung heute häufig im Krankenhaus vorgenommen wird. Die temporäre Körperbemalung als Teil der Performance spielt ebenfalls eine signifikante Rolle für die Brauchträger. Die Körperbemalung der Selbsts dient der temporären Darstellung des Geschlechtertauschs in der invertierten Welt des Blätterfests. Jan Vansina mahnt, dass die Zusammenhänge visuellen Ausdrucks in kunsthistorischen Beschreibungen über afrikanische Gesellschaften oft nur ungenügend behandelt werden. »In part, this is due to the fact that in Europe, [body decoration, textile

arts, masking or painting] was never, until very recently, recognized as an art.« (Vansina 1999: 123) Dies führt in eurozentrischen Konzeptionen zur Unterscheidung ›niederer‹ und ›höherer‹ Künste in Afrika, so Vansina, die dort historisch gesehen aber keinerlei Bedeutung hatten.¹¹

Der Kankurang ist also zuallererst ein akustisches und performatives Erbe. Physische Objekte sind temporärer Bestandteil des Ritus, so auch die Musikinstrumente mit identifikatorischem Potenzial wie das Balafon, die Kora, Jembe und Trommeln wie Tamtams oder das Seruba, die meist schmucklos bleiben bzw. eher individuell dekoriert werden.¹²

Die Gliederung des Ritus in Subrituale kann als eine performative Kommunikation der Normen verstanden werden, die bei der Beschneidung als dem Akt der Mannwerdung gelten. ›Du sollst bei der Beschneidung nicht weinen‹, lautet eine Norm – so ist der unterdrückte Schmerzensschrei performativer Teil des Ritus. Die Narbe wird zur Erinnerung an die Erfahrung des gemeinschaftskonstituierenden Moments. Die offene Wunde stellt hingegen noch die Phase der Erprobung des Mannwerdens dar: ›Nicht anfassen!‹ All diese Formen der Subrituale im Ritus werden zur gemeinschaftsstrukturierenden Erfahrung in einem performativen Erbeprozess. Ein Betrachten des Ritus durch Nicht-Initiierte wurde traditionell ausgeschlossen; seine Visualisierungen stellen also eine neue Form der Mediatisierung dar, deren Figurationen es zu untersuchen gilt.

1.2 Der Kankurang als Erbe, *heritage* und *patrimoine*

Das Immaterielle Kulturerbe Kankurang ist in verschiedene Diskursformationen mit eigenen Begriffen und Deutungen eingebettet. Daher bietet es sich an, die Nomenklatur der Begriffe *Erbe/heritage/patrimoine* in den nationalstaatlichen Rahmungen und postkolonialen Kontexten zu betrachten und zu problematisieren. Dabei findet zunächst eine Auseinandersetzung mit dem deutschen Erbe-Begriff statt, der in den Diskursformationen in Senegal und Gambia nicht zu finden ist, sondern hier zur analytischen Präzisierung herangezogen wird. Für ein tieferes Verständnis der Begriffe werden anschließend die jeweiligen Implementierungen der Konvention des Immateriellen Kulturerbes und die Antragsbedingungen für den Initiationsritus erläutert. Schließlich

11 Das Verhältnis von Architektur, Skulptur und Malerei und anderen Artefakten in Bezug auf Kunst- und Sachgegenstände lässt sich nicht ohne Weiteres etablieren, da diese nicht wie im europäischen Sinn sich gegenüberstehende, monolithische Kunstauffassungen darstellen. »In most regional arts [in sub-saharan Africa] there was less of an organic hierarchy. [...] In most cases, sculpture was not as subservient to architecture as in the oikoumene, and in a few instances one can see how the conception of architecture [...] was translated into a set of volumes.« (Vansina 1999: 122) Auch der Anthropologe Ferdinand de Jong plädiert gegen die wenig nützlichen westlichen Unterscheidungen von Kunst und Kunsthandwerk in Bezug auf afrikanische Objekte (de Jong 2007: 176).

12 Die Musikinstrumente und die Kleidungen der *Selbés* sind Ausdruck der Selbstinszenierung der Musiker. Das Seruba dient zur Ablenkung bei der Feldarbeit und begleitet gleichermaßen rituelles Handeln. Flaschenkürbisse werden nicht nur als Ess- und Trinkschalen verwendet, sondern auch als Kopfschmuck der Frauen und für die Herstellung von Musikinstrumenten.

führt die Auseinandersetzung mit dem Immateriellen Kulturerbe hin zur Diskussion über den Zusammenhang mit den Menschenrechten. Wird ein Antrag auf Immaterielles Kulturerbe gestellt, so werden die Präambeln der UN mitunterzeichnet. So ist die UN-Kinderrechtskonvention Teil der Präambeln, die von der UNESCO mitgetragen werden, und wirft im Falle dieses Erbes besondere moralische Fragen hinsichtlich der Beschneidung von Kindern auf. Die Skizzierung dieser Probleme dienen einer schärferen Konturierung der vielfältigen Erbe-Begriffe und sollen die Wertekonflikte über dieses Erbe aufzeigen.

Die Erbe-Begriffe der deutschsprachigen soziologischen und kulturwissenschaftlichen Fächer weisen unterschiedliche semantische Gewichtungen und fachgeschichtliche Auseinandersetzungen auf. Während sich die kulturwissenschaftlichen Fächer dem Erbe-Begriff über die Historizitätsdebatten nach dem Zweiten Weltkrieg nähern und selbst durchaus auch als praktische Wissenschaft Erbe bewahren, schaut die deutschsprachige Soziologie erst seit kurzem auf die Erbe-Debatten, die vor allem von den anglophonen *Heritage Studies* geprägt sind. Die Soziologin Sibylle Frank hat jüngst durch die Analyse der Erbe-Debatten um die Berliner Mauer und die Formationen der *Heritage*-Industrie am Checkpoint Charlie diese Debatten auch für die deutschsprachige Soziologie zugänglich gemacht (Frank 2009). Ihr zufolge sind *Heritage*-Konzepte, die Eingang in die Sozialwissenschaften finden, nicht mit dem französischen Begriff *patrimoine* oder dem deutschsprachigen *Erbe* gleichzusetzen. *Heritage* ist immer schon ein konfliktbeladenes Konzept, das durch die angloamerikanischen Diskurse und insbesondere durch die Gründung vieler Fachorgane und Veröffentlichungen wie des *International Journal of Heritage Studies* in Göteborg seit 1994 bestimmt wird (Frank 2009: 13; 2017: 1). Da soziologische Theorien in den angrenzenden Disziplinen immer auch »Pate gestanden haben« (a.a.O. 14), ist *heritage* zu einem eigenen Forschungsfeld der Soziologie avanciert.

Sibylle Frank verwendet den Begriff *heritage* anstelle von *Erbe*, da dieser nicht so stark institutionell beladen sei und zugleich die Prozesshaftigkeit des Erbe-Werdens und Vererbens zum Ausdruck bringt (a.a.O. 20). Ich möchte hingegen den Begriff Erbe im Folgenden als temporalisierenden, prozesshaften Begriff operationalisieren, da eine Unterscheidung zum *heritage* im Falle Gambias analytisch erschwert würde. Für die Analyse verwende ich daher die respektiven Selbstbeschreibungen *patrimoine* im Senegal bzw. *heritage* in Gambia, mit ihren spezifischen lokalen Diskursen.

Der deutschsprachige Erbe-Begriff muss als eine Konstruktion problematisiert werden. Erbe-Konstruktionen dienen immer auch kollektiven Identifikationsmomenten, die sich gegenseitig konstituieren. Der Erbe-Begriff hat sich dabei auch den Vorstellungen und Konstruktionen des Weltkulturerbes angepasst und ist insofern politisiert, als er immanent Herrschafts- und Machtverhältnisse produziert (Willer 2013: 167).

»Erbe« wird etymologisch vom lateinischen *hereditare* bzw. dem französischen *hériter* abgeleitet. Der deutsche Erbe-Begriff ist weiter gefasst als der Nationalstaat, während das französische Wort *patrimoine* auf die Bindung ans Vaterland verweist. Es enthält mithin Setzungen der Nationalstaatlichkeit und ist an die Vorstellung des expansiven Raums der *Grande Nation* geknüpft. Das *patrimoine* habe, so die französische Kunsthistorikerin Bénédicte Savoy, in der Folge der Französischen Revolution die Bedeutung eines national gebundenen universalen Wertes erhalten. Dies rechtfertigte auch den

Legitimitätsanspruch, das Erbe für andere Nationen zu pflegen. Die französische Bedeutung des *patrimoine* sei ausschlaggebend für die UNESCO-Konventionen gewesen.

»Im Sinne dieser Universalität konnte nun die Annektierung des kulturellen Erbes auch aus anderen Ländern als ›gleichsam natürliche Fortsetzung der Verstaatlichung in Frankreich‹ aufgefasst werden.« (Savoy (2003) *Patrimoine annexé*: 19, zitiert nach Willer 2013: 196)

Die strukturalistischen *Critical Heritage Studies* (CHS) sind durch die Kritische Theorie informiert und stehen somit in der Tradition der Ideologiekritik, mit der Zweckbestimmung, das Proletariat zu ermächtigen (Knoblauch 2010: 120). Das Denken der CHS und deren Konzept des *Authorized Heritage Discourse* (AHD)¹³ wurde über Fachgrenzen hinaus rezipiert und dient bis heute als Ideologiekritik an der UNESCO. Eine der Begründer:innen der CHS, die Kulturanthropologin Laurajane Smith, argumentiert, dass auch die okzidentale Kultur und Sprache zu beachten sei, unter deren Bedingungen das Weltkulturerbe entstanden sei. Für Smith transportiert Erbe einen Vergangenheitsbezug, der immer einen Legitimitätsanspruch beinhalte. Sharon Macdonald prägte hier den Begriff des ›*Past presenting*‹, um die Implikation gegenwärtiger Sinnzuschreibung auf das Vergangene zu betonen. *Past presenting* ist laut Smith in der Praxis des AHD vor allem ein identitätspolitisches Handwerkzeug. »Appeals to heritage and the past, or in Sharon Macdonald's (2013) terms, making the past present through heritage, lend historical and cultural legitimacy to claims to difference and particular claims to identity.« (Smith 2014: 138) *Heritage* ist also für die CHS immer ein politischer Prozess der gegenwärtigen Inwertsetzung von Vergangenem.

Seit dem *Nation-building* wird das englische *heritage* synonym für ein nationales Erbe verwendet und jüngst, in den CHS, auch für Prozesse der Gouvernamentalität (Frank 2009: 25). Der *Heritage Boom* Großbritanniens der 1970er Jahre erreicht auch die zum Commonwealth zählenden Nationen wie etwa Gambia, jedoch weitgehend ohne die Diskursivierung der kritischen Positionen der CHS.

Die CHS nehmen laut den postkolonialen Theorien in den Debatten um die Bewertungen von Kulturerbe und dessen Schutzwürdigkeit häufig eine eurozentrische Perspektive ein. Auch sie machen sich weniger die spezifisch gambischen oder senegalesischen postkolonialen Diskurse zueigen. So wird auch in den CHS etwa formuliert, dass die Ideengeschichte des *patrimoine* an die Souveränität Frankreichs geknüpft war. Im Verständnis der postkolonialen Theorie muss eine informierte Sozialgeschichte die Entwicklung der Menschenrechte und des *patrimoine* einbeziehen und Schlussfolgerungen aus der Multivokalität historischer Ereignisse in Relation mit den ehemaligen Kolonien ziehen (Go 2016: 2). Das Erbe Afrikas wurde unter den jeweiligen kolonialen Verhältnissen unterschiedlich normativ bewertet – und wurde gleichzeitig der Motor für die politische Führung durch die Kolonialmächte. Während unter der britischen indirekten Herrschaft eine Politik mittels Umkodierung afrikanischer Traditionen praktiziert wurde und die Stammesältesten als Stütze für die eigene Anciennitätsbehauptung der

13 Laurajane Smith ist eine der Mitbegründerin der *Critical Heritage Studies* (CHS) und entwickelte den Begriff des ›*Authorized Heritage Discourse*‹ (AHD), dem zufolge privilegierte weiße Männer mittleren Alters über Fragen der Repräsentation in Gesellschaften entscheiden.

Kolonialmacht missbraucht wurden, waren die französischen und portugiesischen Kolonialmächte von der Notwendigkeit der Auslöschung afrikanischer Traditionen und der Assimilation an europäische Traditionen und Werte überzeugt (Macamo 2010: 19; Peterson 2015: 7).

Doch auch die ehemals Kolonisierten bildeten, nicht nur in den unabhängigen Staaten, eigene Verständnisse von Erbe heraus. Anders als bei der nationalstaatlichen Bindung des *patrimoine* Frankreichs wurde der Begriff im 1960 unabhängig gewordenen Senegal an die Idee eines panafrikanischen Erbes geknüpft. Gleichwohl expansiv gedacht, wurde Ägypten als die Wiege der panafrikanischen Zivilisation, als ein Ursprungsmythos, verherrlicht. Das senegalesische *patrimoine* stellt jedoch nicht Herrschaftsanspruch und Landnahme in den Fokus, sondern einen historisierten und zugleich geografisch fixierten Ursprung panafrikanischen Erbes und die (politische) Idee einer kollektiven, jedoch diversen und polyglotten Identität. Nicht nur in Senegal verbreitete sich diese Bewegung ab den 1960er-Jahren, die den »cultural imperialism« (Peterson 2015: 4) der ehemaligen Kolonialherren überwinden wollten durch die »Heilung zu einem unabhängigen afrikanischen Leben.

Das gambische *heritage* ist entgegen den expansiven Gedanken des frankophonen *patrimoine* nicht an der Begriffsbildung von Tradition und Wurzeln interessiert, sondern vielmehr an der juristischen Legitimität des Einzelnen und des geistigen Eigentums gegenüber dem Staat. *Heritage* ist hier die Vertretung der Interessen und Rechte des Einzelnen gegenüber dem Staat.

Der Erbe-Begriff der UNESCO ist ebenso wenig statisch wie der der sozialwissenschaftlichen Fächer. Seit ihrer Gründung hat die UNESCO – und damit auch der Kulturerbe-Begriff – nicht nur einen Wandel in ihrem Selbstverständnis, sondern auch in den sie charakterisierenden Konventionen durchlaufen. Wie sich die Denotationen der supranationalen Organisation im Laufe der Zeit wandelten, hat die Historikerin Isabelle Anatol-Gabriel nachgezeichnet. Durch die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs waren die Anfänge der UNESCO von dem Wunsch geprägt, universale Werte zu vermitteln, die sich dann hin zur Unterstützung kleinteiliger sozialer Gruppen und lokaler Kollektive entwickelte. Zunächst lag der Schwerpunkt auf einem Kunstbegriff, der hochkulturell geprägt war. Dieser verlagerte sich hin zu einer offeneren Konnotation von Erbe, die in einen erweiterten Kulturbegriff mündete (Anatole-Gabriel 2017). »Kultur« umfasst im Sinne der UNESCO heute alles, von Kunst über bauliche Substanz, Artefakte, *Oral History*, Performance, Tanz, Bräuche, Feste und Feiern bis hin zu digitalen Archiven. Letztlich konnte über den erweiterten Kulturbegriff ein Sammelbecken für alle möglichen Erbe-Konstruktionen geschaffen werden. Die vergangenen 70 Jahre der Institution zeigen, dass auch zwischen dem Kulturerbe-Begriff der Weltkulturerbe-Konvention von 1972 und dem des Immateriellen Kulturerbes von 2003 unterschieden werden muss. Für Isabelle Anatole-Gabriel hat sich die Bedeutung der UNESCO hin zu der eines Sprachrohrs für die Nationalstaaten auf einer internationalen Bühne verlagert.

Es zeigt sich also je nach – nationalstaatlicher, institutioneller und diskursiver – Kontextualisierung, dass ein Begriffs-Kanon von Erbe/*heritage*/*patrimoine* zwar existiert, aber gleichwohl eine deutliche Markierung von Sprecher-Positionen verlangt. Wie angeführt, sollen die Begriffe »Erbe« und »Erben« in dieser Arbeit der analytischen Schär-

fung dienen, wohingegen *heritage* und *patrimoine* als empirisch basierte Begriffe verwendet werden, die die jeweiligen Wertedebatten abbilden.

Von den Meisterwerken zum Immateriellen Kulturerbe

Der Kankurang wurde 2005 in die Liste der Meisterwerke¹⁴ aufgenommen, die 1998 von der Generalkonferenz der UNESCO ratifiziert worden war.¹⁵ Dieses Vorgängerprogramm des Immateriellen Kulturerbes diente als Test für die Einschreibepaxis und folgte festgelegten *operational guidelines*. Eine Übertragung der als Meisterwerke geschützten Kulturgüter in die Konvention des Immateriellen Kulturerbes sicherten sich die Beitragsstaaten mit Artikel 31 (UNESCO 2003b: 13-14). Durch die Einschreibung der ersten 90 Kulturgüter konnten die Ziele des Meisterwerke-Programms erreicht werden. Seitdem schützt die UNESCO durch das Immaterielle Kulturerbe fünf Formen kulturellen Handelns, bei denen der Kankurang zu der Kategorie ›rituelle Vergemeinschaftung in komplexen Gesellschaften‹ gezählt wird.¹⁶

Mit der Dokumentation und anschließenden Promotion wurde der Kankurang der Mandinka in eine neue Form der Mediatisierung übertragen. Dabei stellt natürlich schon die Bezeichnung der Mandinka eine Ethnizitätsbehauptung dar, die als ein historisches Kontinuum oder identisches Kollektiv konstruiert wird.¹⁷ Noch während des Prozesses der Unterschutzstellung als Meisterwerk und letztlich Immaterielles Kulturerbe traten erste Stimmen auf, die sich gegen diese Form der Unterschutzstellung aussprachen. Für den Anthropologen Ferdinand de Jong bedeutet die Unterschutzstellung des Kankurang durch die UNESCO die Banalisierung des Ritus und ein entweihetes Geheimnis, ein *secret exposé* und somit letztlich den Verlust des Erbes. Dieser Analyse schließt sich auch der Ethnologe Mamadou Diawara an, der besonders die Spannungsverhältnisse im Normen- und Medienwandel in Westafrika und der Mediatisierung des Ritus sieht.

»Für die Organisatoren haben die Masken wieder an Bedeutung gewonnen, für die Region zeigte sich die Normierung identitätsstiftend, während die Ältesten, anders als sie es sich erhofft hatten, ihren Einfluss nicht stärken konnten.« (Diawara et al. 2013: 145)

Verknüpft werden dabei die Annahmen, dass die ehemals machtvollen Positionen der Ältestenräte schwinden und der Medienwandel einen Generationskonflikt hervorrufen werde. Dabei gehen beide Wissenschaftler davon aus, dass die Form der Mediatisierung

14 ›Meisterwerke‹ steht hier und im Folgenden als Abkürzung für das Programm der Meisterwerke des mündlichen und immateriellen Erbes der Menschheit.

15 In die Liste wurden 2001, 2003 und 2005 insgesamt 90 Kulturgüter aus 70 Ländern aufgenommen. 2001: 19 Meisterwerke; 2003: 28 Meisterwerke; 2005: 43 Meisterwerke.

16 Die fünf Kategorien des Immateriellen Kulturerbes: »a) mündlich überlieferte Traditionen und Ausdrucksformen, einschließlich der Sprache als Träger immateriellen Kulturerbes; b) darstellende Künste; c) gesellschaftliche Bräuche, Rituale und Feste; d) Wissen und Praktiken im Umgang mit der Natur und dem Universum; e) Fachwissen über traditionelle Handwerkstechniken« (UNESCO 2003c: 3-4).

17 Siehe auch die Arbeit von Mbongiseni Buthelezi zur Konstruktion der Zulu in Südafrika als eine kohärente kulturelle Einheit (Buthelezi 2015).

einen Eingriff darstellt, der Machtpositionen neu arrangiert. Doch nicht, ob die Ältestenräte durch die Banalisierung des Ritus oder dessen Mediatisierung an Bedeutung verloren haben, sondern *wie* dies vor sich geht, ist die zentrale Frage. Daher möchte ich die Begründung der Unterschutzstellung und der Mediatisierung seitens der Nationalstaaten näher betrachten. Für die senegalesische und gambische Regierung war es von großem Interesse, dass der Kankurang visuell dargestellt wird. Begründet wird dies durch den Glauben an die Objektivität der fotografischen und filmischen Reproduktion des Ritus.

»Confectionner des vidéos sur le Kankurang en étroite collaboration avec les communautés. L'objectif poursuivi est de livrer une documentation objective, loin de clichés, et de promouvoir le Kankurang comme expression culturelle inscrite dans la continuité.«
 (»Videos über den Kankurang werden in enger Zusammenarbeit mit den Gemeinden hergestellt. Das verfolgte Ziel ist es, eine objektive Dokumentation, weit entfernt von Klischees, zu liefern und den Kankurang als eine kulturelle Ausdrucksform in seiner Kontinuität zu fördern. [Ü. d. A.]«) (UNESCO 2003c: 28)

Höchste Priorität wird daher der visuellen Reproduktion des Immateriellen Kulturerbes beigemessen. Durch das Konzept des nationalen Erbes wird ein Eingreifen mittels Dokumentation und Promotion in den Ritus gerechtfertigt.

Beide Positionen, die der Beitragsstaaten und die der kritischen Erbe-Forscher, finden sich an den extremen Enden der Debatte, ohne auf die Figurationen des Erbes durch die Visualisierungen einzugehen. Auf der einen Seite möchten die nationalen Akteure den Ritus bewahren und untermauern dies mit ihrem Objektivitätsglauben an visuelle Reproduktionen. Auf der anderen Seite stehen die kritischen Forscher, die a priori von einer negativen Transformation der sozialen Gefüge durch die Visualisierung von Erbe ausgehen. Beim visualisierten Erbe, so wird deutlich, handelt es sich um Debatten der Legitimation, die machtvollen Positionen reifiziert. Daher wird das visuelle Erbe immer auch als eine Praxis des machtvollen Zeigens (Deixis) durch verschiedene Akteure gesehen. Einen durch die postkolonialen Theorien informierten Standpunkt einzunehmen, bedeutet, diese Machtgefüge und -verhältnisse nicht als gegeben vorauszusetzen. Die *Critical Heritage Studies* (CHS) argumentieren oft mit bereits festgelegten und normierten Machtverhältnissen und dadurch entstehen blinde Flecke und analytische Schwierigkeiten. So gehen die CHS davon aus, dass die »Authentifizierungsinstitution UNESCO« (Meyer 2020: 17) und ihre Programme durch den hegemonialen Eingriff des Staates das Erbe unweigerlich verändern und dies in der Konsequenz die Praktiken und Gemeinschaften selbst unabdinglich verändere. Der isländische Folklorist und Ethnologe Vladimir Hafstein fasst diese Eingriffe wie folgt zusammen:

»[UNESCO] programs are about change – they intervene in social processes in order to change them. Safeguarding itself constitutes change: it is a change in relations. Intangible heritage – as a concept and an instrument of change – transforms the practices it designates. Intangible heritage transforms the ways in which communities relate to their practices, incorporating them into a patrimonial regime. And ultimately, intangible heritage also transforms the communities themselves.« (Hafstein 2007: 81)

Als ich mit dieser Arbeit begann, waren die mich leitenden Gedanken und Vorannahmen zunächst geprägt von dieser Vorstellung eines patrimonialen Regimes, »der UNESCO«, die im Sinne einer Foucaultschen Gouvernamentalität in Gemeinschaften eingreife. Um es vorwegzunehmen, führt aber die konkrete Auseinandersetzung mit visuellem Erbe weit weg von vorgedachten Kategorien. Und eine dieser vorgedachten Kategorien sind auch die institutionalisierten Machtverhältnisse wie der von den CHS kritisierte *Authorized Heritage Discourse* (AHD). Der Begriff bezeichnet die Dominanz von Eliten, worunter Laurajane Smith vor allem weiße, bürgerliche Männer mittleren Alters aus Industrienationen versteht. Auch die Instrumente der UNESCO, die *operational guidelines*, die durch die Nationalstaaten ausgeführt werden, würden durch diese Machtverhältnisse beherrscht:

»Indeed, the drafting of the Convention was significantly constrained by the dominance of the European Authorized Heritage Discourse (AHD) within UNESCO, and its implementation has become restricted by the subsequent requirement written into the Convention to operate through state parties, rather than directly with communities and other sub-national groups.« (Smith 2014: 134)

Laurajane Smiths Kritik an der UNESCO kann jedoch ihrerseits kritisiert werden. Denn auch ihre Kritik an den europäisch geprägten Instrumenten ist von einem – zwar postkolonialen – Standpunkt aus der Perspektive der westlichen Metropole gedacht. Ihre Kritik kann nicht auf jeden beliebigen Standpunkt oder die Diskursformationen in postkolonialen, afrikanischen Staaten übertragen werden, sondern arbeitet sich speziell an den westlichen Strukturen ab. Auch wird in den CHS vorweg angenommen, dass das Erbe und die Trägergemeinschaften durch das Prinzip der Gouvernamentalität automatisch negativ transformiert würden.

»This focus is a consequence of the way the AHD both constructs the idea of heritage and the official practices of heritage, both of which stress the significance of material culture in playing a vital representational role in defining national identity.« (Smith 2010: 48)

Nationalität und auch Materialität werden dabei aus der Perspektive eurozentrischer Metropolen kritisiert. Durch die epistemischen Ordnungen und Konzepte von Nationalstaat, Materialität, Erbe und Identität ergeben sich Schwierigkeiten der Übertragbarkeit auf andere kulturelle Kontexte. Dadurch werden lokale Communitys wiederum als quasi kollektive, passive und traditionale Empfänger einer nationalen oder gar supranationalen Gesetzgebung entworfen. Nach dieser Logik unterliegen stets die lokalen Communitys im Zerren um die Deutungshoheit der nationalen Gesetzgebung und werden durch diese transformiert. Die CHS nehmen daher eine oft holzschnittartige, stets jedoch eine normative Haltung gegenüber den designierten Hegemonialmächten und den ihnen Unterlegenen ein und kollektivieren diese zu Communitys. Doch was, wenn die lokalen Akteure gar keine passiven Empfänger nationaler Gesetzgebung sind? Was, wenn diese an der Entwicklung des Immateriellen Kulturerbes teilhaben und mitwirken, Gegenbilder oder subversive Praktiken in den musealen Displays entwickeln? Was, wenn sich institutionalisierte Kultur im Sinne der westlichen Metropole als ein schwacher Kollektivierungsdiskurs herausstellte? Am Beispiel des visualisierten Erbes

Kankurang kann gezeigt werden, dass die Relationen deutlich komplexer sind, weshalb hier von den Vorannahmen der CHS Abstand genommen wird.

Eine kritische Position muss auch gegenüber dem Antragstext an die UNESCO, der ›die Mandinka‹ essenzialisiert und sie kulturell räumlich und zeitlich verortet, eingenommen werden. Denn das staatliche soll mit dem nationalen Gedächtnis in Einklang gebracht werden. Für Überlegungen zu einem staatlichen Funktionsgedächtnis beziehe ich mich auf Jan Assmann, der dieses als ein absichtsvolles politisches Instrument begreift. Der Nationalstaat versuche mittels der Erinnerungspolitik, »seine eigene Version der Vergangenheit« mit einem offiziellen »Gedächtnis zur Deckung bringen, um die mögliche Bedrohung zu reduzieren, die von letzterem ausgeht« (Amos Ben-Avner 1989: 87, zitiert nach Jan Assmann et al. 1994: 125). Das offiziell-staatliche mit dem nationalen Gedächtnis in Einklang zu bringen, gelingt den beiden Beitragsstaaten durch die Sichtbarmachungen von Kulturerbe im öffentlichen Raum. In Gambia gelingt diese Deckung durch die Bevölkerungsmehrheit der Mandinka sowie die autokratische Regierung der vergangenen 20 Jahre. Im Senegal dagegen zeigen sich einige Schwierigkeiten beim Versuch dieser Einheitskonstruktion. Der multiethnische Staat, der sich selbst auch so designiert, beschränkt sich nicht auf ein, zwei Erzählungen oder eine Mehrheitsbevölkerung. Einheitlichkeitskonstruktionen sind hier schwerer zu figurieren.

Die Unterschützstellung des Kankurang ist in größeren Zusammenhängen, auch im Kontext einer Kritik an der Konvention des Immateriellen Kulturerbes in postkolonialen Staaten, zu lesen. Kritik wird auf vielen räumlichen Ebenen geübt – mal auf globaler, mal auf nationaler, mal auf lokaler Ebene. Daher ist es sinnvoll, im folgenden Abschnitt die politischen Ideen und Überzeugungen der Schutzmarke ›Immaterielles Kulturerbe‹ in Afrika zu skizzieren.

Das Immaterielle Kulturerbe in Afrika

Die Japanerin Noriko Aikawa-Faure entwickelte das Immaterielle Kulturerbe der UNESCO und leitete als Direktorin dessen Implementierung. In dem Sammelband *Preserving the Cultural Heritage of Africa* stellt sie ein Verfahren für die Umsetzung der Konvention mit den Museen Afrikas vor (Aikawa-Faure 2008: 101-2). Mit einem vierstufigen Standardverfahren entwickelt die UNESCO Techniken der lokalen Museumsarbeit – die Dokumentation des Immateriellen Kulturerbes, dessen Präsentation sowie Interpretation von Artefakten, Training von Personal und Verbreitung.¹⁸

Noriko Aikawa-Faure weist den Museen in Afrika eine Schlüsselposition für die Promotion des Immateriellen Kulturerbes zu. Das Museum soll den Inwertsetzungsprozess des Immateriellen Kulturerbes in Gang setzen, weil »this heritage will help to retrieve the sense of pride of African people and will therefore instigate a spirit of ownership which is the main driving force and aspiration for sustainable development.« (a.a.O.

18 Zunächst wird eine dichte Dokumentation des immateriellen Erbes vorgenommen, dann werden die eingebundenen Artefakte interpretiert und präsentiert. Anschließend werden Trainingsmethoden an die lokale Bevölkerung vermittelt, wie diese ihr Erbe erhalten können. Durch die vorangegangenen Schritte sollen dann Informationen über das Immaterielle Kulturerbe verbreitet werden, etwa durch museale Displays, Workshops oder Festivals.

102-3) Durch die Musealisierung von traditionellen Praktiken sollen Stolz und Bewusstsein von Kulturbesitz geschaffen werden. Vorausgesetzt wird hierbei offensichtlich, dass gegenwärtig wenig oder kein Stolz über Traditionen in Afrika vorhanden sei. ›African people‹ werden abstrahiert und kultureller Besitz mit einer politischen Agenda versehen – dem Ehrgefühl als Ressource nachhaltiger Entwicklungspolitik in Afrika. Problematisch an dieser Politik ist der von außen herangetragene Stolz auf Erbe, die Bedeutung von Besitz und das Museum als Sitz der Transmission von Erbe. Das Erbe in Museen auszustellen, stellt ferner eine hegemoniale Strategie dar, wie der Ethnologe Vladimir Hafstein klarstellt (Hafstein 2007: 75). Die Forderung von Noriko Aikawa-Faure stelle folglich eine Dynamisierung dieser hegemonialen Machtverhältnisse dar.

Seit Inkrafttreten der Konvention 2003 wurden in Mali, Senegal, Gambia und Benin Museen konstruiert und fertiggestellt. Deren Initialisierung geht jedoch in den meisten Fällen auf die Anfänge der Unabhängigkeit in den 1960er-Jahren zurück. Das Konzept Museum und seine spezifische Form der Vermittlung von Wissen werden in Westafrika jedoch weitestgehend als hegemoniale Praxis des Zeigens wahrgenommen. Die erst in jüngster Zeit eröffneten Museen funktionieren deshalb nach eigenen Logiken – als Antwort auf die Verzögerungen in Restitutionsdebatten oder auf den Wunsch nach eigenen Kollektionen. Bislang nehmen die nationalen Museen auf die Konvention des Immateriellen Kulturerbes jedoch kaum Bezug. Letztlich hat das Museum in Afrika auch nicht durch seine Historie denselben Stellenwert als nationale Ressource wie in Europa oder Nordamerika. Die Entwicklung eines neuen institutionellen Selbstverständnisses und eine Profilschärfung der Museen in Westafrika ist aber gegenwärtig im Gange.

Das Immaterielle Kulturerbe an die Museen Afrikas zu binden, erscheint also zunächst problematisch. Es sei denn, dass das musealisierte Immaterielle Kulturerbe in Westafrika primär an Touristen aus Europa, Amerika und Asien gerichtet wäre. Ein aus dieser theoretischen Problematisierung der Ausstellungspraxis des Immateriellen Kulturerbes im Museum, ist die semantische und epistemologische Auseinandersetzung mit den empirischen Funden dieses spezifischen Immateriellen Kulturerbes in Gambia und Senegal (siehe Kap. 2.3). An wen richtet sich also die Visualisierung und die Musealisierung dieses Erbes?

Erbe als nationales Identitätsregime

Senegal und Gambia verfassten gemeinsam einen Antragstext, mit dem Ziel, den Kankurang zunächst als Meisterwerk, dann als Immaterielles Kulturerbe einzutragen (UNESCO 2003c). Der Antragstext ist in eine historische und eine formale Beschreibung des Kankurang untergliedert. Im Antragstext ›Beschreibung‹ wird eine räumliche Zuordnung des Kankurang als nationales Erbe vorgenommen und im Anschluss dessen symbolische und soziokulturelle Funktionen erläutert.

Bei der Dokumentanalyse des Antragstextes kann zunächst ein Komplexitätsabbau zugunsten der Unterschützstellung konstatiert werden. Nationale Rahmungen werden mit Traditionsbegriffen verwoben und somit multiethnische und transnationale Aneignungen des Kankurang verschwiegen. Der Kankurang wird allein der Ethnie der Mandinka zugeschrieben, sogar mit der besonderen lokalen Beschränkung auf den gesamten Staat Gambia sowie die Stadt Mbour und die Region Casamance im Senegal. Der

Anthropologe Peter Weil schreibt, dass solche Narrative möglicherweise kontraproduktiv für nationale Einheitskonstruktionen sind: »Any policy that conceptualizes ethnic identity as fixed is based on a misunderstanding of the history and process of social formation.« (Mark 1998: 13) Auch wird im Antragstext eine Kontinuität behauptet, die sich auf das historische Gebiet des Reiches Gabu bezieht, welches die Gegenwart unter Auslassung der Kolonialzeit mit einem vorkolonialen Geschichtsnarrativ verknüpft.

Teil von kollektiven, aber besonders von nationalen Erinnerungsleistungen sind folglich Abstraktionen und Abbreviationen. Diese kulturelle Leistung einer verknäpften Darstellung von Inhalten stellt einen Inwertsetzungsprozess dar. Symbolisch aufgeladene Objektivationen spielen dabei eine wichtige Rolle. Für den Soziologen Maurice Halbwachs gehört die Sinnstiftung der dinglichen Welt, die »entourage matériel« (Assmann 2005: 78), zum Wertekanon des kollektiven Erinnerns. Jedoch begreift Halbwachs weder Texte noch Riten als Teil des Kanons der Verdinglichung: »Für Halbwachs gehört das »Gedächtnis der Dinge« zur Räumlichkeit des sozialen Gedächtnisses« (ebd.). Erinnerung ist also Teil der sozial-dinglichen Welt. Das immaterielle Kulturerbe schützt Kulturgüter, indem es sie der Dokumentation und somit einer Verräumlichung, Verzeitlichung und Verdinglichung übergibt. Diese Abbreviation und Abstraktion der Sachverhalte werden der soziokulturellen Komplexität des Erinnerns vorgezogen.

Laut dem Antragstext begründe das Erlernen komplexer Wissensbestände und Praktiken die kulturelle Identität der Mandinka. Der Kankurang versinnbildliche in seiner »façon tangible et concrète« (UNESCO 2003c: 4) die Macht und moralische Autorität der Ältesten in einer gerontokratischen Gesellschaft. Durch Belege der *Oral History* sei der Kankurang bis ins 12. Jahrhundert auf den Komo-Jägerbund zurückzuführen, welcher unter dem Einfluss des malischen Großreichs stand.¹⁹ Identifiziert wird der Kankurang als ein mandinkischer Initiationsritus.²⁰ Der Kankurang würde vor allem in Senegal und Gambia praktiziert, in Guinea-Bissau jedoch verschwinde er langsam (UNESCO 2003a: 2). In seiner »fundamental ruralen« (ebd.) Natur käme der Kankurang insbesondere in der Casamance und in der Region Thiès im Senegal und in Mittel-Gambia vor. Mit der Unabhängigkeit der beiden Staaten sei der Ritus räumlich immer weiter eingeschränkt worden und der Zeitpunkt und die Dauer des

19 Die Provinz Gabu (heute Gambia und Casamance) ist im 13. Jahrhundert an das malische Großreich gegangen. Mit der Expansion des malischen Großreiches nach Osten verdrängten die Mandinka die dort ansässigen Baïnouk. Mit ihrer Sesshaftigkeit behielten sie ihre politischen Strukturen, vor allem in Brikama im heutigen Gambia bis ins 19. Jahrhundert bei. Noch vor dem Untergang des malischen Großreiches etablierte sich der Vasallenstaat Gabu im 15. Jahrhundert als autonomes Reich (UNESCO 2003a: 5).

20 Der Antragstext umfasst eine dichte Beschreibung des Kankurang sowie verschiedener Stile und Genres. Senegambia brachte viele verschiedene Repräsentationen des Kankurang hervor. Die bekanntesten sind der *Faara* und der Jumba Kankurang. Der Jumba Kankurang zeichnet sich durch die grünen Blätter des Mankurango-Baums aus. Sein Oberkörper und Kopf sind mit den roten Rinden des *Faara*-Baums bedeckt. Seine Oberarme bedeckt er mit Schlamm. Unterschieden wird zwischen drei Masken: dem Senko, der im Zeichen der Initiation steht; dem Mamo, welcher sowohl bei männlichen als auch weiblichen Initiationsriten zum Einsatz kommt; und dem wichtigsten Ifambundi oder »roi des kankurang« (UNESCO 2003a: 8), dessen Erscheinen mit der Initiation und wichtigen Ereignissen in Verbindung gebracht wird.

Initiationsritus hätten sich mit der allgemeinen Schulpflicht auf die Monate August bis September verlagert (UNESCO 2003a: 2). Moderne medizinische Verfahren hätten Einfluss auf die Beschneidung, die nun medizinisch betreut vorgenommen würde (ebd.). Anstelle des 10- bis 15-jährigen Rhythmus der Initiation finde diese nun alljährlich statt, da die Eltern ihre Jungen noch vor Abschluss der Primärschule initiieren lassen wollen würden, also meist zwischen dem sechsten und dreizehnten Lebensjahr. Diese Veränderungen würde aber nur allmählich und nicht ohne Debatten hingenommen und die allgemeine Schulpflicht grundlegend kritisiert. Andere Beispiele zeigen, dass nicht immer ein Konflikt zwischen Staat und Erbe entstehen muss, etwa bei den Lugbara in Uganda, die die institutionalisierten Ordnungen des Staates in ihre kosmologische Weltwahrnehmung integriert haben (Müller 1998: 271).

Im Antragstext zur Meisterwerke-Liste wird der Kankurang mit dem Geheimbund der Komo-Jäger und somit der Gründung des malischen Großreiches im 12. Jahrhundert in Verbindung gebracht. »Den meisten mündlichen Traditionen Senegambias zufolge findet sich der Ursprung des Kankurang in Kaabu oder Gabu, welches eine der einflussreichsten Provinzen des Mali-Königreiches war. [Ü. d. A.]« (UNESCO 2003a: 6) Diesen chronologischen Zusammenhang stellt der Anthropologe Ferdinand de Jong als eine historische Kontinuitätsbehauptung infrage (de Jong 2013: 113). Die *longue durée* des Kankurang sei schlichtweg nicht belegbar und früheste schriftliche Quellen stammten zudem aus der Zeit des Kolonialismus.

»Le dossier d'inscription, qui cite les récits de voyage des premiers explorateurs portugais sur le continent africain, utilise ainsi les bibliothèques européennes pour prouver l'ancienneté des deux coutumes, que les traditions orales transmettent depuis la nuit des temps.« (»Der Antragstext zitiert die Reiseberichte der ersten portugiesischen Forscher auf dem afrikanischen Kontinent, benutzt desweiteren auch europäische Bibliotheken, um die Altertümlichkeit zweier Bräuche zu begründen, welche durch mündliche Traditionen ›seit dem Anbeginn der Zeit‹ überliefert seien. [Ü. d. A.]«) (a.a.O. 112)

Durch die Reiseberichte portugiesischer Entdecker sei, laut dem Antragstext, der Ursprung des Kankurang bereits ab dem 15. Jahrhundert belegbar. Die Quellen beschränken sich im Antragstext jedoch lediglich auf den Briten Mungo Park. Dessen Bericht wird als frühester schriftlicher Beleg für die Ausführung des Ritus seit dem 19. Jahrhundert angeführt.

»Déjà au XVIII^e siècle, Mungo Park parlait du Mumbo-Jumbo dans ses relations de voyages en Afrique (1882).« (»Bereits im 18. Jahrhundert spricht Mungo Park vom Mumbo-Jumbo in seinen Reiseberichten in Afrika (1882). [Ü. d. A.]«), (UNESCO 2003c: 7)

Mungo Park beschrieb den Kankurang in seiner Funktion als Behüter von Recht und Ordnung und Exorzist böser Geister (ebd.). Durch diesen Beleg sei die Kontinuität und auch die Unveränderlichkeit des Kankurang im historischen Wandel bewiesen: »Diese Situation bedeutet sicherlich für viele die Überdauerung des Kankurang, trotz der Abnutzung der Zeit und Angriffe der Moderne. [Ü. d. A.]« (a.a.O. 6) Im Antragstext wird auch auf Geheimbünde wie die Dogon in Mali Bezug genommen. Auch bei den Do-

gon können esoterische Bereiche des Ritus nicht dargestellt werden. Daraus wird ein Konzept für die künftigen Museen in Senegal und Gambia abgeleitet:

»En conséquence, les espaces Kankurang devraient contribuer à la rectification des idées reçues et au partage des aspects non ésotériques qui du reste, alimentent très positivement la création musicale et artistique contemporaine. La musique, la danse et la promotion des convergences culturelles devraient figurer en bonne place dans ces espaces.« (»Folglich sollten Kankurang-Museen dazu beitragen, erhaltene Ideen zu verbessern und die nicht esoterischen Aspekte zu teilen, die das zeitgenössische musikalische und künstlerische Schaffen sehr positiv beeinflussen. Musik, Tanz und die Förderung kultureller Konvergenzen sollten in diesen Räumen eine herausragende Rolle spielen. [Ü. d. A.]« (UNESCO 2003c: 27)

Geplant waren anfänglich drei Museen an verschiedenen Standorten (a.a.O. 16). Nach einer ersten Inspektion der UNESCO wurde die Idee eines lokalen Museums in der Casamance verworfen. Kritisch wird die Erhaltung des Erbes durch das Ausstellen im Antragstext nicht verhandelt.

Karten dienen im Antragstext wie auch in der frühen anthropologischen Forschung zur territorialen Eingrenzung von »peoples, tribes and cultures« (Gupta et al. 1992: 7). Wie das anthropologische Raumverständnis auf der Darstellbarkeit von »Land zu Volk« bestand, wird hier mit den Nationalstaaten argumentiert, in die sich »cultural difference, historical memory and societal organizations« (ebd.) einschrieben. Die UNESCO arbeitet mit ähnlichen Raumvorstellungen, in denen Kulturaustausch und reflektierter Konstruktivismus kaum eine Rolle spielen. Doch »instead of assuming the autonomy of primeval community, we need to examine how it was transformed as a community out of the interconnected space that always already existed.« (a.a.O. 8) Die Zusammenhänge der ethnischen (Fremd-)Zuschreibungen und Raumverständnisse sind nicht Bestandteil des staatlichen Selbstverständnisses. Dadurch, dass Ethnien als national gebunden betrachtet werden, entproblematisiert der Antragstext die Musealisierung des Erbes. Durch die Beschreibungen werden Komplexitätsabbau und Prozesse der räumlichen, zeitlichen und kollektivierenden Identifikation festgelegt.

Frauenräume

Eine weitere Begründung für die Unterschutzstellung des Kankurang lautet, dass die Popularität des Kankurangs andere Initiationsriten und auch Fruchtbarkeitsriten von Frauen bei weitem übertreffe (UNESCO 2003c: 13). So scheint es wenig überraschend, dass Frauenkörper und Frauenräume in den Beschreibungen des Antragstextes kaum vorkommen. Die Analyse des Antragstextes ergibt, dass lediglich zwei Frauenrollen sichtbar werden, während Männer deutlich differenzierter dargestellt werden. Während die männliche Beschneidung an Privatsphäre und das Nicht-Visualisieren geknüpft wird, ist das weibliche Geschlecht der Verhandlungsort der Reife der Männer. Die kurze Beschreibung von Frauen bezieht sich auf die geschlechtsreife Frau – hier wird sie als passive Person, als Heiratspartnerin nach erfolgreichem Bestehen des Initiationsritus der Jungen genannt (UNESCO 2003c: 13). Ihre Teilhabe am Ritus und an der Gesellschaft wird nicht weiter beschrieben. Der Text beschränkt sich auf eine abstrakte, idealisierte Weiblichkeit zwischen reproduktionsfähigem (Initiationsritus)

und reproduktionsunfähigem (Fruchtbarkeitsriten) Körper. Durch die Abstraktion des weiblichen Körpers wird dieser zum Gegensatz von Männlichkeit charakterisiert und als potenziell öffentlicher Ort verhandelt.

Weiterhin wird die Frau im Zusammenhang mit weiblichen Initiationsriten, mit Beschneidungsbräuchen wie der »Mamo-Maske« (UNESCO 2003c: 13) und mit Riten der Geschlechtsreife wie dem *Diambaa touloung* genannt. Die Mamo-Maske wird im Antragstext sogar als eine Ausprägung des Kankurang eingeführt:

»[Le] Mamo masque est un kankurang exécutant le rôle d'un ange-conseil dans les rites d'initiation des hommes ou des femmes.« (»Die Mamo-Maske ist ein Kankurang, der die Rolle eines Engel-Beraters bei den Einweihungsriten von Männern oder Frauen ausübt. [Ü. d. A.]« (a.a.O. 8)

Dass es weibliche Initiationsriten mit Genitalverstümmelung bei den Mandinka gibt, bleibt auf der Internetseite der UNESCO unerwähnt. Dies wirft Fragen hinsichtlich der in den Präambeln der Konvention mitunterzeichneten Menschenrechte auf. Die Beitragsstaaten verpflichten sich zur Einhaltung der Menschenrechte nach den UN-Statuten. Die UNESCO nahm 2008 das Statement der Weltgesundheitsorganisation (WHO) gegen weibliche Genitalverstümmelungen an, welches sich auf das Manifest der WHO von 1998 bezieht.

»Seen from a human rights perspective, the practice [of FGM] reflects deep-rooted inequality between the sexes and constitutes an extreme form of discrimination against women. Female genital mutilation is nearly always carried out on minors and is therefore a violation of the rights of the child.« (WHO 2008: 1)

Warum sollte ein Ritus, der Formen der weiblichen Genitalbeschneidungen beinhaltet, als Immaterielles Kulturerbe geschützt werden?

Kinderrechte und Moral

Wie können die Beitragsstaaten und die UNESCO den Kankurang schützen, wenn dieser den in der Konvention des Immateriellen Kulturerbes ratifizierten Konventionen der Menschenrechte zuwiderläuft? Hier wird der Schutz von Minderheiten vorausgesetzt (UNESCO 2003: Article 2). Wie verträgt sich das mit einem Erbe, das im Zusammenhang mit der weiblichen Genitalverstümmelung steht, dessen rituelle Persona Selbstjustiz an ungehorsamen Gemeindemitgliedern übt und bei dem minderjährige Jungen beschnitten werden? Zu welchen Werten verpflichten sich die Nationen und die Weltgemeinschaft? Ist die Förderung lokaler *Communitys* und der Schutz von Minderheiten und deren Erbe oder die Bekämpfung von Beschneidungen bei weiblichen und männlichen Kindern verpflichtender? Der Anthropologe Victor Stoczkowski zeichnet ein düsteres Szenario:

»This hope [for reconciling human rights and cultural rights] seems to overlook the fact that unconditional respect for all traditional knowledge and all cultural representations can lead, for example, to the encouragement of the oppression of women – forced marriages, genital mutilation, schoolgirls compelled to wear hijab – in ways which are

often considered contrary to the human rights defended by UNESCO.« (Stoczkowski 2009: 11)

In den Debatten um die Re-Ethnisierung von Welt durch die UNESCO schwingen Debatten um das Recht auf kulturelles Erbe mit.²¹ Das verleiht dem Immateriellen Kulturerbe eine große Brisanz, da sich hieraus Konflikte entwickeln, wenn kulturelle Traditionen im Widerspruch zu den in den Präambeln unterzeichneten Menschenrechten stehen. Historisch hat die UNESCO selbst lange Zeit Minderheiten zugunsten nationaler Erbpolitik unterdrückt. Wird nun zugunsten der Minderheiten der Menschenrechtsbegriff aufgeweicht und einer Ideologie kultureller Diversität untergeordnet? Auch die Kulturwissenschaftler Ingo Schneider und Valeska Flor sehen die Gefahr der vorbehaltlosen Anerkennung aller Traditionen:

»Man könnte mit derselben Rhetorik [mit der man den Vogelfang in Österreich gegenüber Tierschützern verteidigt] beispielsweise die Genitalverstümmelung von Mädchen als Tradition, als traditionelle Kultur oder Kulturelles Erbe reklamieren und damit deren Fortführung legitimieren.« (Schneider et al. 2014: 20)

Entgegen dem Denk- und Mahnmal aus Stein, oder dem »Dark Heritage« in der materiellen Erbpflege gibt es kein Mahnmal des Immateriellen Kulturerbes, welches zudem auch noch praktiziert wird.

In Bezug auf den Kankurang, der die Beschneidung als integralen Bestandteil der Mannwerdung versteht, erläutere ich im Folgenden die Debatten um die Auslegung internationaler Gesetze der UNESCO als eines Zweigs der UN und die Ratifizierung der UN-Kinderrechtskonvention. Anschließend möchte ich die Zusammenhänge und Spannungsverhältnisse zwischen Debatten über globale Moral und Ethik der UN und ihrer Gesetzgebungen sowie den Programmen zur Promotion des Kulturerbes erörtern.

Male Genital Mutilation (MGM) und die ethnische Bedeutung der Beschneidung des Präputiums (Vorhaut) beim Mann werden in Europa heftig diskutiert, auch im Zusammenhang mit der weiblichen Genitalverstümmelung. In den Debatten über MGM ist oft das unverhandelbare Recht des Kindeswohls vorrangig. In Senegal und Gambia liegt die Betonung, wie weitestgehend auch in Deutschland, zuallererst auf der Beendigung der weiblichen Genitalverstümmelung, *Female Genital Mutilation* (FGM), die im Gegensatz zur Beschneidung der Vorhaut beim Mann eine lebenslange psychische und physische Qual für die Frauen zur Folge hat. Die weibliche Genitalverstümmelung wurde im Senegal 1999 und in Gambia 2015 gesetzlich unter Strafe gestellt.²² In Senegal sind circa 24 % der Frauen von FGM betroffen und in Gambia 75 % (Terre des Femmes 2016). Dabei wird FGM in den Debatten als sowohl individualpsychologisch wie auch kollektiv psychisch

21 Unter *dark heritage* werden nun auch historische *lieux des mémoires*, wie Auschwitz und Fukushima, als Teil des Welterbes verstanden. Im Gegensatz zu solchen Erinnerungsorten und ihren umstrittenen Auslegungen sind die gelebten Kulturen von besonderer Relevanz, wenn Menschenrechtsverletzungen vorliegen.

22 »1997 hat Gambia einen Nationalen Aktionsplan entwickelt, der zur Abschaffung von FGM führen sollte. Seit 2015 ist weibliche Genitalverstümmelung im ganzen Land gesetzlich verboten. Die Artikel 32A und 32B des Women's (Amendment) Act machen das Durchführen, Vermitteln, Unterstützen und Anstiften von FGM strafbar.« (Terre des Femmes 2016)

und physisch schädlich beschrieben. Gegner der männlichen Beschneidung bzw. MGM argumentieren dagegen eher aus einer rein individualpsychologischen Sicht gegen die Zirkumzision des männlichen Kindes (Klinisches Institut für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie 2017: 6). In Deutschland wurde nach einem öffentlich breit diskutierten Urteil des Kölner Landgerichts über die Beschneidung eines minderjährigen Jungen eine Neuregelung im Bundesgesetzbuch § 1631d eingeführt (Deutscher Bundestag, 2018: 4).²³ Deutschland richtet sich darin nach der UN-Kinderrechtskonvention.

»Artikel 24 Absatz 3 UN-KRK wird vielfach dahingehend ausgelegt, dass er vor allem die weibliche Genitalverstümmelung, nicht aber die männliche Zirkumzision erfassen wollte, so dass diese – fachgerecht durchgeführt – nicht gegen die UN-KRK verstoße.« (a.a.O. 5)

Sachverständige argumentieren, dass mit dem § 1631d BGB und der UN-KRK grundsätzlich die Zulässigkeit der männlichen Zirkumzision auch in Deutschland gegeben sei (a.a.O. 6). Andere betonten die Nichtvereinbarkeit der beiden Gesetzgebungen. »Es gehe in nicht unerheblichem Maße und irreversibel Körpersubstanz verloren, so dass davon auszugehen sei, dass die Zirkumzision gesundheitsschädlich sei« (a.a.O. 7). In der UN-KRK, Art. 19, Bemerkung 29, werden unter ›schädliche Praktiken‹ sowohl die weibliche Genitalverstümmelung (FGM) als auch gewalttätige und erniedrigende Initiationsriten erfasst (UN Committee on the Rights of the Child 2011: 11). Bei der männlichen Beschneidung muss laut UN-KRK also erst eine physische oder psychische Gewalt nachweisbar sein, um die Praxis zu unterbinden. Ein solcher Fall liegt beispielsweise beim männlichen Beschneidungsritual *ulwaluko* der Xhosa in Südafrika vor, wenn tausende Männer in entlegenen Berghütten ohne Betäubung und medizinische Betreuung beschnitten und dort für eine Woche ohne Essen und Trinken ihre Heilung aussitzen (Habekuß et al. 2018). Liegt ein solch schwerer Fall nicht vor, ist die Beschneidung des männlichen Kindes nach den Richtlinien der UN-KRK rechters. Der National Council Deutschland fordert dennoch vehement das Recht auf Kindeswohl ein, da die Beschnittenen minderjährig und daher nicht ausreichend einwilligungsfähig seien (National Council Deutschland 2019).

Auch die Parlamentarische Versammlung des Europarats sprach sich 2013 gegen die männliche wie weibliche Kindesbeschneidung aus, gab aber dann unter Druck Israels eine weitere Resolution über die Bedeutung der Religionsfreiheit heraus (Deutscher Bundestag, 2018: 9).

»The Parliamentary Assembly is particularly worried about a category of violation of the physical integrity of children, which supporters of the procedures tend to present as beneficial to the children themselves despite clear evidence to the contrary.« (Council of Europe, Parliamentary Assembly 2013: Art. 2)

23 »Danach umfasst die Personensorge auch das Recht, in eine medizinisch nicht erforderliche Beschneidung des nicht einsichts- und urteilsfähigen männlichen Kindes einzuwilligen, wenn diese nach den Regeln der ärztlichen Kunst durchgeführt werden soll. Dies gilt nicht, wenn durch die Beschneidung auch unter Berücksichtigung ihres Zwecks das Kindeswohl gefährdet wird.« (Deutscher Bundestag, 2018: 4)

Der Europarat argumentiert, dass trotz der ersten Resolution in die Ausübung der Beschneidung in zwei großen Weltreligionen nicht eingegriffen werden dürfe.

In Fachkreisen diskutiert wurde auch das Programm der *Voluntary Medical Male Circumcision* (VMMC) der WHO. Diese argumentiert, die männliche Beschneidung senke das Risiko einer HIV-Infektion. »Medical male circumcision reduces the risk of female-to-male sexual transmission of HIV by approximately 60 %.« (WHO 2012) Gemeinsam mit UNAIDS wurde ein strategischer Rahmen für die freiwillige männliche Vorhautbeschneidung (VMMC) in Ost- und Südafrika ausgearbeitet (WHO et al. 2011: 7). Gegner der Beschneidung von Kindern argumentieren, dass sich die Studie der WHO ausdrücklich auf die freiwillige Beschneidung im Mannesalter beziehe und dass daher im Sinne des Kindeswohls, da bei Kindern noch gar keine Gefahr der HIV-Ansteckung durch Geschlechtsverkehr gegeben sei, das BGB mit der UN-KRK in Deutschland greifen müsste (Klinisches Institut für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie 2017: 6).

Sowohl Gambia (1990) als auch Senegal haben die UN-KRK 1990 ratifiziert (United Nations Treaty Collection 1990). In den muslimisch geprägten Ländern findet keine öffentliche Debatte über die Beendigung der männlichen Beschneidung statt. Die Fokussierung liegt hier durch Internationale Hilfsorganisationen auf der Beendigung der weiblichen Genitalverstümmelung. Senegal hat eine Rate von 80 % männlicher Beschneidung, die Prävalenz von HIV/Aids liegt bei 0,7 % (Kenu et al. 2016).²⁴ Gleichzeitig war Senegal das Ziel der Unicef-Kampagne für *Early Infant Male Circumcision* (EIMC). »Despite the absence of national policies and strategies, EIMC is routinely offered at all levels of the health care system in Cameroon and Senegal, mainly by untrained service providers.« (Ebd.) In Senegal und Gambia gibt es keine offizielle Gesetzgebung zur männlichen Beschneidung. Wie Kenu beschreibt, werden in Senegal die Jungen zu zwei möglichen Zeitpunkten beschnitten – sieben Tage nach der Geburt oder zwischen fünf und 12 Jahren, wenn sie die Koranschule besuchen. In beiden Fällen lägen religiöse Gründe vor. Somit wird in Senegal und anderen afrikanischen Nationen durch Unicef oder auch durch die WHO die männliche Beschneidung sowohl im Kindesalter als auch im Erwachsenenalter protegiert und mal mit religiösen, mal medizinischen Gründen befürwortet.

Die Diskussionen um die männliche Beschneidung zeigen, dass diese, solange sie nicht das Kindeswohl nachweislich beeinträchtigt, mit UN-Richtlinien vereinbar ist. Männliche Beschneidung wird erst als ein Problem gesehen, wenn es im Zusammenhang der Beschneidung des Kindes zu physischer oder psychischer Gewalt kommt. Dadurch sei die Konvention zum Schutz von Minderheiten mit der Konvention des Kinderrechts und mit der des Immateriellen Kulturerbes im Prinzip vereinbar. Unklar bleiben aber die Bezüge zu den Riten weiblicher Genitalverstümmelung. Zudem ist bislang in Senegal und Gambia strafrechtlich und gesellschaftlich ungeklärt, wie eine lokale Verfolgung im Falle des Missbrauchs aussehen soll.

24 Im Vergleich liegt die HIV/Aids-Prävalenz in Deutschland bei den 15- bis 49-Jährigen bei 0,1 %, in Gambia bei 1,9 % (UNAIDS 2018).

Le visible dans l'invisible

Im Antragstext wurde der Wunsch Senegals deutlich, ein offizielles mit einem nationalen Gedächtnis in Einklang zu bringen. In Gambia ist der Kankurang als nationalstaatliches Identifikationsmoment bereits seit den 1980er-Jahren vorhanden. Senegal hat viel mehr Mühe, den Kankurang in den multiethnischen Raum einzubinden. Der Antragstext zeigt, dass dies vor allem durch die historische Rückbindung an eine präkoloniale Zeit geschehen soll. Fragen nach Gewalt und weiblicher Genitalverstümmelung bleiben offen. Aus dem Antragstext allein ist keine Haltung der beiden Nationalstaaten zu den Menschenrechtserklärungen abzulesen. Jedenfalls wurde der Antragstext 2004 eingereicht, also elf Jahre bevor die weibliche Genitalverstümmelung in Gambia überhaupt unter Strafe gestellt wurde.

Es liegt also zugunsten der nationalen Identitätsressource eine Behauptung der bruchlosen Kontinuität des Kankurang vor. Anders als beim materiellen Weltkulturerbe Senegals und Gambias, das die Kolonialgeschichte betont, ist das Immaterielle Kulturerbe als ein Mittel des Widerstandes gegen den Kolonialismus zu sehen. In der Ausblendung des Kolonialismus zeigt sich deutlicher als bei den materiellen Kulturgütern, dass diese unliebsame Epoche vergessen werden und aus den mündlichen Tradierungen verschwinden soll. Was bei den materiellen Gütern nicht angezweifelt werden kann und daher der Umdeutung und Re-Semantisierung bedarf, wird bei den mündlichen Traditionen gleich ganz niegiert.

Die Entwicklungen der Begriffe von Erbe, *patrimoine* und *heritage* wurden im Vergleich mit dem Antragstext zum Kankurang nachgezeichnet. Dabei konnte festgehalten werden, dass diese Begriffe im Kontext gesehen werden müssen, einem steten Wandel unterliegen und ihrerseits unterschiedliche Modi der Identitätskonstruktion beziehungsweise Stabilitätsbehauptungen kollektiver Identität bedingen.

1.3 Relationale Positionalität

Die Auseinandersetzung mit Diskursivierungen visualisierten Erbens verlangt durch die aufgezeigte kulturelle Bedingtheit sowie die heterogene Nomenklatur von Erbe nach einem klar bestimmbar Standpunkt, der die Voraussetzungen der Analyse und Interpretation dieses Erbes offenlegt. Hierfür soll das Konzept der relationalen Positionalität aus der postkolonialen Theorie verwendet werden. Dieses ermöglicht nicht nur, die für den Interpretierenden als naturalisiert wahrgenommenen Positionen aufzuarbeiten, sondern kann auch die Prozesshaftigkeit der Interpretation von Quellenmaterial selbstaufzeigen.

Wie von dem US-amerikanischen Soziologen Julian Go gefordert, muss sich die Soziologie stärker mit postkolonialen Theorien beschäftigen. Während in den CHS und in den *Visual Cultural Studies* der (post)koloniale Blick seit den 1990er-Jahren in den Fokus gerückt ist, gibt sich die Soziologie noch eher behäbig. Erst seit den späten Nullerjahren hat sich die Soziologie auf eine post-imperiale Forschung eingelassen (Go 2016: 16). Durch die Auseinandersetzung mit postkolonialen Theorien werden die gängigen Theorien über Modernität und Technologie westlicher Gesellschaften in Zweifel gezogen. Wie kann Moderne, wie Post- und Spätmoderne betrachtet und eingeordnet werden,

wenn sie nicht mehr vom Mittelpunkt der westlich-imperialen Metropole aus gedacht ist? »[Much] of social theory addresses these and other questions of modernity from the standpoint of metropolises, while postcolonial thought addresses them from the standpoint of the colonized and formerly colonized world« (Go 2016:15). Eine weitere Problematik liegt in der Perspektivierung der Forschung, wenn es um die Beschreibung sozialer Phänomene in außereuropäischen Gegenwartsdiagnosen geht.

Julian Go argumentiert, dass ein post-positivistischer Realismus in der postkolonialen Sozialtheorie begründet werden müsse, um dem in der europäischen Philosophie angelegten Universalismus der Erkenntnis zu entkommen. Eine Absage an universell gültige empirische Belege erteilt er durch die Ausdifferenzierung der Sozialtheorie mittels kultureller Spezifik (a. a. O.: 192). Konstruktivisten seien dazu geneigt, ihre Theorien universell tragbar zu machen, ohne die imperialen Vergangenheiten zu berücksichtigen. Er schlägt daher vor, die Erkenntnisse empirischer Untersuchungen als post-positivistisch anzusehen, da sie eben nicht für eine abstrakte, universelle Theoriebildung herhalten können. Sein Vorschlag lautet, sich dem postkolonialen Realismus anzunehmen und sowohl die daraus abgeleiteten Ontologien als auch Epistemologien mit in die empirischen Erhebungen einzubeziehen (ebd.).

Von moralisch-ethischen Grenzen

Da es sich hier nicht um eine anthropologische Studie über die Veränderung des Ritus durch seine Musealisierung und Visualisierung handelt, wurde der Kankurang in der Feldforschung nicht außerhalb der öffentlich zugänglichen Visualisierungen betrachtet; dies gebietet mit Blick auf den Geheimnischarakter des Ritus im Übrigen auch der respektvolle Umgang, um moralisch-ethische Grenzen nicht zu überschreiten. Die Rolle der Forscherin muss hier hervorgehoben werden, da Frauen explizit von der Betrachtung des Kankurang ausgeschlossen sind. Was allein als eine moralisch ethnische Grenze im Forschungsdesign angelegt war, wurde im Feld zu spürbaren räumlichen Grenzerfahrungen. Eine Betrachtung oder Beurteilung des Kankurang jenseits virtueller, musealer und populärkultureller Darstellungen stand daher zu keinem Zeitpunkt zur Verhandlung und hätte auch nicht durchgeführt werden können. Folgerichtig kann auch schon vorweggenommen werden, dass kaum eine Aussage über die Veränderung rituellen Handelns im Ritus *durch* die Visualisierungen (also über deren Rückwirkungen auf den »ursprünglichen« Ritus in der sozialen Wirklichkeit außerhalb der visuellen Repräsentationen) getroffen werden kann. Erkenntnis lässt sich in den Visualisierungen als eine Sinnkonstruktion zweiter oder dritter Ordnung, als ein eigener Referenzrahmen für die Theoretisierung visueller Erbeprozesse in Westafrika sammeln.

Implizites Wissen und situiertes Wissen

Eine Bestandteile des rituellen Handelns Kankurang können jedoch (indirekt) beschrieben werden, aufgrund des exoterischen Wissens der Interviewpartner und anhand der Befunde zu den musealen Displays. Eine Möglichkeit bietet die Unterscheidung von implizitem und situiertem Wissen im Feldforschungsprozess. Die Akteure und ihre Konstruktionen von Identität und Erbe sind hier ausschlaggebend: »Indeed, if we refuse positivism or identity-based essentialist warrants for knowledge, we are

left without criteria for adjudicating knowledge claims.« (Go 2016: 152) Können von einem Standpunkt einer weißen Nicht-Mandinka Erkenntnisse über die Visualisierungen eines Ritus, der ihr aus ethischen Gründen unzugänglich ist, gewonnen werden?

Der Wissenssoziologe Karl Mannheim geht von einer »Standortgebundenheit des Denkens« (zit.n. Knoblauch 2010: 104) aus.²⁵ Für ihn ist das Denken selbst im sozialen Raum verankert (ebd.). Die postkolonialen Studien sehen in der Standorttheorie Anleihen an die feministische Theorie. »*Standpoint Theory* and, in particular, the set of ideas about standpoints and knowledge that emerged from feminist social movements and has since seeped into various other subfields (including [the sociology of knowledge]).« (Go 2016: 155) So soll die Sozialtheorie auch von den feministischen, post-positivistischen Theorien her und unter Offenlegung des jeweiligen Standpunkts, wie »*white woman sociologist*«, betrachtet werden (ebd.). Die Forscherin bringt eine Standortbezogenheit mit, die durch implizites Wissen informiert ist. Durch die Offenlegung der Standortbezogenheit kann ein ontologisch essenziellierter Standpunkt zugunsten eines relationalen Standpunkts aufgegeben werden (a.a.O. 160). So kann implizites Wissen durch die empirischen Erhebungen aufgezeigt werden. Die Theoretisierung über implizites und situiertes Wissen verortet Hubert Knoblauch in den radikaleren feministischen Ansätzen (Knoblauch 2010: 252). »[Standpoint theory] replaces epistemic privilege with a recognition of *situated knowledge* [Herv. i. O.]« (Go 2016: 157). Die Standorttheorie erinnert an die sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Laut Hubert Knoblauch ist die Hermeneutik daher aktuell, »weil sie den Verstehensprozess selbst reflektiert und »immer auch die geschichtliche Situation des Interpretens« (und seine soziale) berücksichtigt.« (Soeffner 1994: 102 zit.n. Knoblauch 2010: 177) Die vorliegende Arbeit kann also nur gelesen werden als eine permanente Aneignung und Wieder-Aneignung von situiertem Wissen, welches durch die soziale Positionalität beeinflusst wird.

Eine Schwierigkeit ist, dass die betrachteten Visualisierungen etwas repräsentieren, von dem die Forscherin aufgrund ihres Geschlechts und ihrer ethnischen Zugehörigkeit ausgeschlossen ist. Dieser Standort erlaubt es lediglich, Aussagen über die Visualisierungen zu treffen, und das mit dem jeweiligen situierten und prozessualen Wissen. Visualisierungen müssen in Textform übertragen und lesbar gemacht werden. Das deutet auf die Problematik der Hermeneutik hin. Unter Hinzunahme von weiteren Quellen verändert sich das Wissen über die Visualisierungen – der Wissensprozess ist prozessual und nie abgeschlossen. Ausgehend davon, dass Visualisierungen gestisch, lexikalisch und sprachlich angezeigt werden müssen, erweist sich eine besondere Schwierigkeit der Arbeit darin, dass etwas verstanden sein will, das zunächst aus dieser spezifischen relationalen Positionalität heraus nicht verstanden werden kann oder darf.

Gleichzeitig decken die Interviewpassagen die von den Akteuren im Feld empfundene Ungerechtigkeit in Bezug auf die relationale Positionalität der Forscherin auf. So

25 Bei Julian Go wird durch die relative Standortbezogenheit vom impliziten Wissen auf ein situatives Wissen verwiesen. Für ihn ist das Denken, genau wie für Karl Mannheim, in der Erfahrung des sozialen Raums verankert. In den postkolonialen Studien muss zur Überwindung von Hegemonialmacht die Überwindung impliziten Wissens eingeräumt werden. Ohne diese Überwindung des impliziten Wissens kann es keine postkolonialen Studien geben. Partikularismus statt Universalität wird dann zur Erkenntnis der *standpoint theory*.

relativiert der Interviewpartner Abdoulaye Sidibé den möglichen Forschungserfolg wie folgt:

»Quand vous avez me téléphoner, j'ai dit, il y a des gens ... et des gens, mais il y a une allemande qui s'intéresse. Ah, bon, elle quitte l'Allemagne pour faire des recherches sur le Kankurang. Peut-être vous avez demain quelqu'un d'ici qui quitte d'ici pour écrire dans l'Allemagne ... De le Kankurang, qu'elle ne comprend absolument rien.« (»Als Sie mich anriefen, habe ich mir gesagt, es gibt so viele Menschen ..., aber hier ist eine Deutsche, die sich interessiert. Ah ja, sie hat Deutschland verlassen, um über den Kankurang zu forschen. Vielleicht haben Sie morgen jemanden von hier, der von hier wegfährt, um in Deutschland zu schreiben.... Über den Kankurang, von dem sie absolut nichts versteht. [Ü. d. A.]«)²⁶

Der Interviewpartner gibt Hinweise auf das restriktive Wissen über den Kankurang in Bezug auf die Positionalität der Forscherin. Darüber hinaus verweist er auf die Möglichkeit, dass schon morgen senegalesische Forscher:innen in Deutschland forschen könnten. Seine Kritik ist tiefgreifender als eine bloße Zurschaustellung impliziten Wissens. Die Aussage verweist auf globale Ungleichheit und die Ungerechtigkeit der Rollenverteilung von Forschendem und Erforschtem.

»To admit of standpoints is to recognize that dominant social science knowledge – that is, the knowledge attendant with conventional disciplinary sociology or Anglo-European social theory – represents one standpoint (or perhaps a set of standpoints) among others; and that those other possible standpoints have been long repressed, excluded, and marginalized.« (Go 2016: 161)

In der Wahrnehmung des Interviewpartners ist die Situation des Interviews Ausdruck globaler Ungerechtigkeit. Eine relationale Positionalität muss solche Aspekte auch in ihrer Quellen- und Methodenkritik berücksichtigen.

Bildinterpretationen und Diskursanalysen über das mediatisierte Erbe des Kankurang müssen daher in ein sensibles Gleichgewicht gebracht und immer wieder ihrerseits interpretiert werden, um zu einem Erkenntnisgewinn zu gelangen. So prozessual und unabgeschlossen das Wissen aus den Bildinterpretationen sein mag, verweist es gleichwohl auf die Grenzen und Horizonte des Interpretieren.

26 Abdoulaye Sidibé, Interview 2017.