

Sprachforschung und der Entwicklung der kaschubischen Literatur, die erst in der Mitte des 19. Jh.s einsetzte, auseinander. Die Alphabetisierung ist bis heute nicht eindeutig geklärt, auch Neologismen und das Verhältnis zum Polnischen sind weiterhin umstritten. Der Aufsatz von Treder wiederholt sich zwar in einigen Punkten und hätte etwas knapper gefasst werden können, gibt aber einen interessanten Einblick in die noch nicht ausgereifte Entwicklung des Kaschubischen.

In einem gemeinsamen Text widmen sich Treder und Obracht-Prondzyński der *“Kashubian Literature. The Phenomenon, Its History and Its Social Dimension”*, der allerdings viele Aspekte des vorangegangenen Textes wiederholt. Die kaschubische Literatur besteht vor allem aus Kurzgeschichten, Gedichten, Volksliedern, Legenden, Anekdoten und Märchen, bislang liegt lediglich ein kaschubischer Roman vor (*“Remus”*, 1938). Alle Schriftsteller waren Autodidakten, jeder Autor entschied für sich, in welcher Form er das gesprochene Wort verschriftlichte. Erst seit den 1990er Jahren wird Kaschubisch in den Schulen unterrichtet und erfährt eine gewisse Standardisierung. Der Ausgangspunkt der kaschubischen Literatur liegt in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Pionierarbeit leistete der Arzt Florian Ceynowa (1817–1881), der erstmals umfangreich auf Kaschubisch publizierte und eine erste Grammatik entwarf. Anschaulich arbeiten Treder und Obracht-Prondzyński heraus, wie sowohl Ceynowa als auch Generationen seiner Nachfolge aber immer wieder in die Untiefen des polnischen Nationalismus gerieten und sich mit dem Separatismus-Vorwurf auseinandersetzen mussten.

Tomasz Wicherkiwicz widmet sich unter dem irreführenden Titel *“Language Policy and the Sociolinguistics of Kashubian”* vorwiegend der Minderheitenpolitik des polnischen Staates nach 1989 und der rechtlichen Lage der Kaschuben. Bis zu dieser Zäsur musste sich die kaschubische Bewegung auf Folklore beschränken, Volkspolen sollte ein monoethnischer Staat sein. Die kaschubische Sprache und Identität konnte nicht gepflegt werden. Inzwischen wird Kaschubisch an vielen Schulen in der Region unterrichtet und an der Universität Danzig gelehrt. Die Sprache dient in mehreren Gemeinden als Zusatzsprache in der Verwaltung, darf in der katholischen Kirche verwendet werden, es gibt zweisprachige Ortsschilder. Der polnische Gesetzgeber achtet jedoch darauf, die Kaschuben nicht als Nation anzuerkennen – das Kaschubische hat als einzige Sprache in Polen den Status einer Regionalsprache.

Im letzten Text befasst sich Cezary Obracht-Prondzyński mit *“Dilemmas of Modern Kashubian Identity and Culture”* im Kontext der Renaissance regionaler Kulturen nach 1989. Die Kaschuben identifizieren sich in erster Linie mit ihrer Sprache, zudem mit ihrer Kultur, Religion, Familie, Abstammung und der Region, ihrer Heimat. Bis zum Ende der Volksrepublik war das Kaschubische ausschließlich eine häusliche Sprache, in den letzten 20 Jahren bahnt es sich auch den Weg in den öffentlichen Raum: in der Bildung, Verwaltung, Politik, Religion und den Medien. Zudem bekennen sich Menschen eher zu ihren kaschubischen Wurzeln und zu ihrer Identität,

wobei vor allem Jugendliche dem weiterhin skeptisch gegenüberstehen. Die Identitäten bleiben jedoch ländlich, in urbanen Zusammenhängen tritt das Kaschubische zurück. Obracht-Prondzyński gibt dabei einen Einblick in das Verhältnis von regionaler und nationaler Identifikation: 80 Prozent der Kaschuben sehen sich in erster Linie als Polen, lediglich die regionale Identifikation ist kaschubisch. Auf den letzten 30 Seiten artet der Artikel jedoch in eine bloße Aufzählung von Aktivitäten der kaschubischen Vereinigungen in den letzten 20 Jahren aus, die wenig aussagekräftig ist.

Zusammenfassend gibt der Sammelband für Kenner und Interessierte einen guten Einblick vor allem in die Vergangenheit und Gegenwart der kaschubischen Sprache und in Identifikationen. Als Einführung ist die Publikation jedoch wenig geeignet – dafür ist sie in vielen Bereichen zu detailliert und speziell, beleuchtet wenige Aspekte zu ausführlich, während breite Themenfelder nicht berücksichtigt werden. Überdeutlich wird die Bedeutung der Sprache für die Kaschuben, viele andere Fragen kommen jedoch zu kurz. Die ausführliche Darstellung der Schriftsprache ist vollkommen ungerechtfertigt, wenn man bedenkt, dass das Kaschubische vor allem eine mündliche Sprache des Alltags ist, wie die Autoren selber darlegen. Zu Gender-Fragen erfahren die Leser von den rein männlichen Autoren nichts. Berufs- und Sozialstruktur, Wirtschaft und Tourismus werden ebenso ausgeklammert wie Volkskultur, Denkmäler, Museen und die kaschubischen Medien (Radio, TV, Zeitungen). Am Ende des Bandes findet sich ein mehrseitiger Auszug aus dem kaschubischen Roman *“Remus”* von Aleksander Majkowski – in Kaschubisch und Englisch. Es bleibt jedoch vollkommen unklar, was die Herausgeber mit diesem Textbeispiel bezwecken wollen. Sehr bedauerlich ist das Fehlen einer Karte der Kaschubei, die gerade bei dieser regional orientierten Thematik und Dutzenden von Ortsnamen dringend notwendig gewesen wäre.

Roland Borchers

Otero, Solimar: *Afro-Cuban Diasporas in the Atlantic World*. Rochester: University of Rochester Press, 2010. 247 pp. ISBN 978-1-58046-326-3. (Rochester Studies in African History and the Diaspora, 45). Price: £ 40.00

Das Buch widmet sich einer aktuellen Thematik. Es beschäftigt sich mit einer Personengruppe, die ethnisch heterogen und kulturell nicht einfach abzugrenzen ist, die aber maßgeblich am Entstehen der *“atlantischen Welt”* beteiligt war, d. h. jenem kulturhistorischen Raum, der Schauplatz des atlantischen Dreieckshandels war und im Verlaufe und nach Ende der Sklaverei durch intensiven Austausch verbunden blieb. Diese Personengruppe nennt die Autorin *“afrolatinos”*, wenn sie sich ihr aus lateinamerikanischer und karibischer Perspektive nähert. In Westafrika ist sie als *“Aguda”* bekannt und bezeichnet die Nachkommen von Sklaven und freien Schwarzen, die während des 19. Jh.s aus Brasilien und Kuba nach Westafrika, in das Land ihrer Vorfahren, zurückkehrten. Die Existenz der lange in der Forschung unbeachtet gebliebenen Rückkehrer belegt, dass kulturelle Einflüsse nicht nur in einer Richtung wirksam wurden, nämlich von Afrika

aus im Plantagenamerika der Sklaverei. Vielmehr brachten die Rückkehrer ihrerseits Impulse aus Übersee nach Afrika zurück, und es entstand ein nie abbrechender Austausch, der, wie die Autorin in der Einleitung betont, frühere Erklärungsmodelle, etwa den Akkulturationsansatz, in Frage stellt. In der Gegenwart beschäftigen sich die Ethnologie, Geschichte, die Sprach-, Literatur- und Medienwissenschaften mit dem transatlantischen Raum und seinem bewegten Austausch. Ein Verdienst von Oteros Arbeit ist es, Diskussionsbeiträge all dieser Fächer rezipiert zu haben, was sich in einer umfangreichen interdisziplinären Bibliografie ausdrückt.

Es existieren bereits Studien über die Kontakte zwischen Brasilien und Westafrika. Wie diese konzentriert sich auch das vorliegende Buch auf die Yoruba und damit auf das westafrikanische Volk im heutigen Nigeria, von dem Angehörige erst spät in größerer Zahl in die Sklaverei verschleppt wurden. Bemerkenswert ist, dass die Autorin vieles von dem, was in der Karibik als Ausdruck von Kreolisierung gilt, schon in der Denkart der Yoruba-Kultur ausfindig macht, und zwar insbesondere die Offenheit, Bereitschaft zur Mischung und kulturelle Durchlässigkeit. Doch beschäftigt sich Otero nicht mit allen Yoruba in der Sklaverei, sondern vornehmlich mit solchen, die aus Lagos im heutigen Nigeria stammten, nach Havanna in Kuba kamen und wieder nach Lagos zurückkehrten. Es geht also um die Teilgruppe einer Teilgruppe, die auch deshalb schwer zu fassen ist, weil die Yoruba vor der Entstehung eines „nationalen“ Selbstverständnisses im frühen 20. Jh. mit Fremdbezeichnungen (z. B. *Lucumí* in Kuba) oder Regionalnamen (*Ketu* in Brasilien, *Arará* in Kuba) bekannt waren. Das Gemeinsame ist laut Otero die Orisha-Religion, die Yoruba in Westafrika und Übersee verbindet.

Neben Einleitung, Zusammenfassung, einem Anhang mit sieben kurzen Rückkehrerbiografien und einem hilfreichen Index umfasst das Buch fünf in sich nochmals unterteilte Kapitel. Sein Aufbau folgt einer chronologischen Struktur, doch die Schauplätze und Themen wechseln beständig. Multilokal werden Entwicklungen zusammengebunden und theoretische Reflexionen eingeflochten.

Das erste Kapitel „Grassroots Africans. Havana’s ‘Lagosians’“ widmet sich den aus Lagos stammenden versklavten und freien Yoruba im Havanna des 19. Jh.s. Aber es thematisiert zugleich ein weites Feld von internationaler Politik, Religion und Kultur, das sich bei Lagos und Havanna verdichtet. Es beginnt mit einer Einführung in die Yoruba-Kultur, und die Autorin rekurriert auch im weiteren Verlauf des Buches immer wieder auf Yoruba-Denkweisen, um sich Vorgängen emisch zu nähern. Ein Beispiel ist etwa die Ankunft der Portugiesen im 15. Jh., welche die Überlieferung, gemäß den Aussagen eines wichtigen Gewährsmannes der Autorin und lokalen Yoruba-Würdenträgers, als Ergebnis von Opferritualen für die Meerestottheit *Olokun* begreift. Zunächst aber folgen Ausführungen zum britischen „afro-atlantic abolitionism“, einem der kreativen Wortschöpfungen der Autorin, dem nur leider keine Erklärung folgt. Sie behandeln die Abolitionspolitik Großbritanniens im 19. Jh. Sie berichten von der Ansiedlung befreiter Sklaven in Sierra Leone,

analysieren die britischen Motive der Mission, die Afrika das, im Vergleich zur Sklaverei, bessere europäische Kulturgut bringen sollte und erläutern die britische Mitwirkung an der Überwachung des internationalen Sklavenhandelsverbots in Havanna, das die Bedingungen für die Rückkehr von Yoruba nach Westafrika schuf. Aus zeitgenössischen Quellen werden neun Einzelschicksale von Yoruba-Sklaven vorgestellt, die als Sklaven nach Havanna gelangt waren, sich selbst freikaufen konnten und nach Lagos zurückkehrten. Dass einige den Kontakt zu ihrer Familie in Afrika aufrechterhalten konnten, wird deutlich, nicht aber, ob dies für Sklaven im damaligen Havanna die Regel war. Es findet sich auch keine Einschätzung darüber, ob in Havanna der Anteil der Yoruba aus Lagos im Vergleich etwa zu jenen aus den politischen und religiösen Zentren Oyo und Ife groß war oder ob Yoruba aus Lagos auch in anderen Teilen Kubas in nennenswerter Zahl unter den Sklaven vertreten waren.

Im zweiten Kapitel „Returning to Lagos. Making the *Oja* Home“ steht Lagos im Mittelpunkt. *Oja* ist der „Marktplatz“ in der Sprache der Yoruba. Im ihrem Denken ist es die Metapher für die diesseitige Welt, auf der alles rhetorisch und taktisch geschickt ausgehandelt werden muss. Otero präsentiert Lagos entsprechend als lebendige Hafenstadt, in der, analog zum Markt, das Zusammenleben der Menschen ausgehandelt wird. Die flexiblen politischen Strukturen um lokale Würdenträger, die Neuankömmlingen Raum in der existierenden Stadtgesellschaft zuwies, hatte schon Migranten aus dem Landesinnern zu integrieren vermocht, und dies gelang auch mit den Rückkehrern aus Übersee. Man war auf die Handhabung von ethnischer Heterogenität vorbereitet. Bis heute gibt es in Lagos Stadtteile und Straßenzüge, die Gebäude im Baustil von Kuba und Brasilien beherbergen und von den von dorthier kommenden Rückkehrern errichtet wurden. Allerdings bleibt die Autorin den Beweis schuldig, dass Lagos gleichzeitig zentraler Ausgangsort wie auch bevorzugtes Rückkehrziel ehemals versklavter Yoruba war. Mögen auch viele Rückkehrer im multiethnischen Lagos, das ihre erste Station nach der Überfahrt war, ihre neue in der alten Heimat gefunden haben, ist die Annahme, dass sie in der Mehrheit auch von dort stammten, nicht belegt.

Das dritte Kapitel „‘Second Diasporas’. Reception in the Bight of Benin“ beschreibt den Charakter, die Bedingungen der Rückkehr, der gegenseitigen Beeinflussung und Anpassung von westafrikanischen und kubanischen Yoruba. Die Autorin erwähnt verschiedentlich Aufstandsversuche in Kuba, die zur Zwangsrückführung von beteiligten Sklaven und freien Schwarzen (vor allem nach Fernando Poo) führten, doch waren Schwarze, welche ihre Freiheit erwarbt oder sich erkauft hatten, die Protagonisten der Rückwanderung, die in Westafrika in der größeren Gruppe der brasilianischen Rückkehrer aufgehen und mit diesen gemeinsam die *Aguda* bilden sollten. Otero betont, dass die Yoruba-Religion, in deren Mittelpunkt die Verehrung der Orisha-Gottheiten steht, sich als Bindeglied zwischen den Yoruba in Westafrika und der Diaspora erwies. Diese hatte sich in Übersee zwar verändert und katholische Elemente aufgenommen, die in Kuba

zur Entstehung der Santería und in Brasilien des Candomblé führte. In dieser Offenheit sieht Otero gerade ein integratives Moment für Menschen dies- und jenseits des Atlantik. Die katholischen Übernahmen – in Lagos wird bis heute der aus Bahia mitgebrachte Karneval gefeiert – unterscheidet die Aguda von den “Saro”, wie die von den Briten aus den Sklavenhandelsschiffen befreiten und in Sierra Leone angesiedelten Sklaven heißen, die viktorianisch-britische Kultureinflüsse aufnahmen. Otero spricht zudem von der großen Bedeutung des Ifa-Orakelkultes als verbindendes Element von westafrikanischen Yoruba und Rückkehrern, doch untermauert sie diese Annahme nicht.

Das vierte Kapitel “Situating Lagosian, Caribbean, and Latin American Diasporas” beginnt mit einem Theoriekurs über Erinnerung und Geschichte, der auf Ricoeur und Aristoteles rekurriert. In den Blickpunkt geraten dann ein Sklavennachkomme und sein Schicksal, das ihn von Havanna in die Stadt seines Vaters zurückführte. Seine Biografie bindet die Einzelkapitel gewissermaßen zusammen. Der eigentliche Entdecker ist jedoch der kubanische Diplomat und Historiker Rodolfo Sarracino, der schon in den 1980er Jahren über den Rückkehrer Hilario Campos berichtete. Er war ein freier Afrokubaner, der in Havanna als Sohn eines Yoruba-Sklaven aus Lagos zur Welt kam, wohin er gegen Ende des 19. Jh.s mit zwei Schwestern zurückkehrte. Seiner Grabstätte, von der es Fotos in Oteros Buch gibt, lassen sich Geburts- (1878) und Todesjahr (1941) entnehmen, doch kann die Autorin die Rückkehr trotz Feldforschung und Interviews mit zwei Enkelinnen nicht datieren. Fest steht, dass Hilario Campos am Campos Square in Lagos die *Cuban Lodge* errichtete, deren kubanische Vorbilder nicht zu leugnen sind. Ob ihr Erbauer, wie Sarracino meint, Freimaurer war, oder wie Otero annimmt, ein in Kuba eingeweihter *babalawo*, d. h. Priester des Ifa-Orakels der traditionellen Yoruba-Religion, lässt sich kaum abschließend beantworten. Dies aber ist eine vielschichtige Angelegenheit angesichts der bis heute in Kuba kursierenden Gerüchte, dass einige der ersten in Kuba anzutreffenden “afrikanischen” Babalawos, also noch in Afrika geborene und eingeweihte Orakelpriester, Einweihungen von *criollos* ablehnten, also in Kuba geborenen Personen, die ab ca. 1880 dann aber doch stattfanden. Die Enkelinnen von Hilario Campos konnten zur Klärung des Falles ihres Großvaters nichts beitragen und erinnern sich bestenfalls an die Dominanz des Spanischen in der *Cuban Lodge* ihrer Kindertage. Die anspruchsvollere Arbeitsethik der Rückkehrer ist zudem im Gedächtnis geblieben.

Das Fünfte Kapitel “Creating AfroCubanos. Public Cultures in a Circum-Atlantic Perspective” blickt zurück nach Kuba auf die komplexe soziale und geistesgeschichtliche Dynamik, welche die Afrokubaner als soziale, politische, kulturelle und religiöse Kategorie hervorbrachte und im kubanischen Nationalverständnis verankerte. Ein nationaler Überblick über eine verfolgte “schwarze Partei” und die Rassenfrage in der Frühzeit des unabhängigen Kuba, die Arbeiten des Nestors der Afrokubaforschung Fernando Ortiz, die Biografie des *cimarrón* (flüchtiger Sklave) Esteban Montejo eines Miguel Barnet sind nur einige der vielfältigen Beiträge, die den Afro-

kubaner, nach Auffassung von Otero, mit Verweisen auf Westafrika und Kuba ideengeschichtlich kreierten. Hier geht es nun nicht mehr nur um Yoruba, sondern auch um andere afrikanische Gruppen, die unter den Sklaven Kubas zu finden waren. In diesem Kapitel verweist die Autorin darauf, dass die Kunst und Literatur Kubas einen großen Beitrag zu den entstehenden Vorstellungen über den Afrokubaner geleistet haben. Hier zeigt sie sich als Vertreterin der “folklore studies”.

Das Feldforschungsideal ihres Faches verleitet Ethnologen oft zu übertriebener Strenge, wenn sie sich zum empirischen Schaffen der Nachbarfächer äußern. Im vorliegenden Fall mag dies jedoch berechtigt sein, da die Autorin des Buches Ethnologie studierte, bevor sie sich den “folklore studies” zuwandte. Viele ihrer Aussagen sind eher oberflächlich belegt, der Umgang mit den Quellen ist bisweilen undurchsichtig, und die zum Verständnis wichtigen Kategorien und Begriffe werden verkürzt oder zu spät erklärt. Vor allem aber findet sich eine Anzahl von Argumentationslinien, die in diskursiven Nebeln die Bodenhaftung zu verlieren drohen und innere Widersprüche überspielen.

Das Buch enthält viele gute und aktuelle Ideen, die aber empirisch und argumentativ nicht immer angemessen ausgeführt wurden. Die Geschichte und Gegenwart der transatlantischen Welt sind ohne Zweifel dynamisch, unübersichtlich und verworren. Nur: Muss es die wissenschaftliche Darstellung auch sein?

Lioba Rossbach de Olmos

Paris, Peter J. (ed.): Religion and Poverty. Pan-African Perspectives. Durham: Duke University Press, 2009. 384 pp. ISBN 978-0-8223-4378-3. Price: \$ 26.95

Poverty is a social phenomenon with conceptual, definitional vagueness. Attempts at understanding its causes, nature, implications and the measuring indices are often riddled with contradictions. In Africa and the African diaspora, poverty measurement was pioneered by economists and development experts, with a priori poverty indexes around individualistic, structural, and fatalistic explanations. The concepts employed in their analysis are usually very “thin,” often ideologically-driven, and focusing on material deprivation and measurable elements including inadequate income and employment, food insecurity, poor nutrition, consumption by households, social inequality and exclusion, inability to keep pace with modernization. This provides some insight into the interaction among various facets of poverty that in turn makes poverty a dynamic, intractable process.

The enigmatic nature of poverty requires systematic cross-cultural research, a multidisciplinary approach, and a conceptual framework of varied perceptions and understandings of poverty and the design of poverty-alleviation strategies. The import of contrasting etiologies and statuses of poverty across geo-cultures cannot be overemphasised. The value of a multidisciplinary approach in interrogating the profile of poverty (who the poor are), its causes (why they are poor), and the implications for policy and practice (what can be done to reduce poverty)