

3. Umwelt: Konzept und Theorien

3.1. Natur und Umwelt: Erste Begriffsklärungen

Die Begriffe Natur und Umwelt wurden und werden in der Kultur- und Sozialanthropologie in den unterschiedlichsten Kontexten und Verbindungen verwendet. Natur und Umwelt werden oft synonym verwendet, auch wenn ihr etymologischer Ursprung grundsätzlich verschiedene Bedeutungszusammenhänge andeutet. Während sich Natur vom lateinischen Wort »natura« (Geburt, geboren werden) ableitet, wurde der Begriff Umwelt erstmals im 19. Jahrhundert vom dänischen Dichter J. Baggesen im Sinne von Umgebung verwendet. Bis heute bleibt der Begriff Umwelt durch Jakob Johann von Uexküll, der ihn 1909 als die Gesamtheit der Umweltbedingungen eines Lebewesens definierte, geprägt: »das, was ein Lebewesen aus seiner Umgebung aufnimmt, und das, was es in seiner Umgebung beeinflusst; Wechselwirkung zwischen Lebewesen und Umgebung« (zitiert in Kluge und Seebold 2011). Der Begriff Natur bezieht sich auf die Lebewesen selbst, während Umwelt vielmehr die unmittelbaren und lebensnotwendigen natürlichen Elemente meint.

In der europäischen Kulturgeschichte wurde seit der Aufklärung die Natur als Gegensatz zu Kultur aufgefasst (siehe Descola 2011)¹. Die menschliche Zivilisation wurde als höherwertig als die Natur eingestuft und auch unter den Völkern wurde eine – an der Gegenüberstellung von Natur und Kultur orientierte – Hierarchie erstellt. Die so genannten »Naturvölker« oder »Naturmenschen«, die von Jean-Jacques Rousseau noch als »edle Wilde« klassifiziert worden waren, wurden von Vertretern des Evolutionismus wie Henry Maine oder James Frazer zu primitiven Völkern erklärt (Kokott 2001; Kuper 1988). Der Evolutionismus knüpfte an den Gedanken des »Naturzustandes« an

1 In der Kultur- und Sozialanthropologie wurde die Vorstellung, die Dichotomie von Natur und Kultur sei universell gültig, vielfach kritisiert. U.a. hat Tim Ingold (2002) am Beispiel der Lebensweise von Sammlern und Jägern aufgezeigt, dass in diesen Gesellschaften keine Trennung zwischen mentalen Zuständen und physischen Objekten vorgenommen wird. Diese Gesellschaften würden ihre Umwelt vielmehr als einen Raum, der sich aus verschiedenen handlungsfähigen Kräften zusammensetzt, wahrnehmen. Die Beziehungen der Menschen zueinander sind in dieser Betrachtung nur ein Teil des gesamten Beziehungsfeldes.

und entwarf Theorien, die von einer steten Weiterentwicklung menschlicher Gesellschaften ausging. Das Ausmaß der Naturbeherrschung spielte für Wissenschaftler wie Lewis Henry Morgan eine große Rolle, denn während Sammler und Jäger nur vom Erwerb wild wachsender Pflanzen und Wildtiere leben, haben Bauern und Viehzüchter bereits Techniken entwickelt, die ihnen eine umfassendere Aneignung der natürlichen Ressourcen erlauben. Die höchste Stufe der Entwicklung wurde mit den Schriftkulturen gleichgesetzt, weil diese ein hohes Ausmaß an technischer und gesellschaftlicher Komplexität erreicht hatten, um sich die Natur untertan zu machen. Es erstaunt nicht, dass mit dem Einsetzen der Industrialisierung die Natur nur noch in der Funktion der Bereitstellung von natürlichen Ressourcen gesehen wurde. Die Nationen, die imstande waren, die Natur zugunsten des wirtschaftlichen Wachstums auszubeuten – und dies sowohl im eigenen Staatsgebiet als auch in den Kolonien – erlangten eine internationale Vormachtstellung (vgl. Polanyi 2001 [1944]). Die Auswirkungen, welche die industrielle Produktionsweise und die Verstädterung auf die Natur hatten, wurden gleichsam zum Ausgangspunkt einer neuen Vorstellung von Natur als schützenswertem Lebensraum von Tieren und Pflanzen. In Europa und den USA wurden bereits ab Mitte des 19. Jahrhunderts Gesetze erlassen, welche bestimmte Gebiete als Naturschutzgebiete auswiesen. Die ersten Naturschutzbewegungen zum Erhalt gefährdeter Tier- und Pflanzenarten können auf beiden Kontinenten ebenfalls bis in diese Zeit zurückdatiert werden (Fleming 1988; Weisz und Payer 2005). Eine höhere Wertschätzung der »unberührten« Natur erfolgte demnach erst mit der zunehmenden Gefährdung durch den Menschen.

Der Begriff Umwelt im Sinne von Umgebung ist anders als Natur ein relationaler Begriff, denn es bedarf eines Bezugspunktes wie den Menschen oder ein anderes Lebewesen, um die Umwelt spezifizieren zu können. Der Mensch nimmt als Lebewesen eine Sonderstellung ein, weil er – wie dies Arnold Gehlen (1997 [1940]) ausführt - besonders anpassungsfähig ist und unter unterschiedlichen klimatischen Bedingungen überleben kann. Zwar ist der Mensch ebenso wie ein Tier für die Erfüllung seiner Bedürfnisse auf die Aneignung von natürlichen Ressourcen angewiesen, allerdings haben technische und organisatorische Fähigkeiten dazu beigetragen, dass der Mensch im Gegensatz zu Tieren seine Umwelt zu seinem Zweck formen kann. Diese Eigenschaft findet auch im Begriff Weltoffenheit, womit die Lernfähigkeit und Erfindungsgabe des Menschen gemeint ist, ihren Ausdruck (ebd.). Die Umwelt als soziales Umfeld ist für den Menschen daher von außerordentlicher Bedeutung. Die Besonderheit der Sozialwissenschaften lag zum Zeitpunkt ihrer Gründung darin, dass ausschließlich die gesellschaftlich relevanten Aspekte der Umwelt Eingang in die Theoriebildung fanden. Seit Émile Durkheim, der Umwelt oder »Circumfusa« als »Einflüsse aus dem »äußeren sozialen Milieu« definierte (siehe Chevron 2001a: 35), wurden biologische, physikalische oder chemische Prozesse explizit aus dem Gegenstandsbereich der Sozialwissenschaften ausgeschlossen. Dies zeigte sich bei Durkheim beispielsweise darin, dass er nur die Wechselwirkungen zwischen gesellschaftlichen Kollektiven und ihrem »Boden«, verstanden als räumlich abgegrenztes geographisches Terrain, in Anlehnung an Friedrich Ratzel als relevant erachtete. Die natürliche Umwelt an sich, der in einer politischen Betrachtung keine Bedeutung für eine mögliche Staatsbildung und -entwicklung zukam, ließ Durkheim außer Acht (siehe ebd.). Diese Haltung wurde von den NachfolgerInnen Durkheims geteilt, die gesellschaftliche Phänomene mit sozialen Ursachen zu erklären

versuchten. In Strömungen der gegenwärtigen Soziologie wie beispielsweise der Systemtheorie wird die Umwelt nach wie vor als äußerer Faktor definiert, der weder in gesellschaftliche Systeme noch in Kommunikationszusammenhänge eingebunden sei (Luhmann 1986).

Mit dieser Betrachtungsweise standen die Sozialwissenschaften lange Zeit in einem Gegensatz zu den Natur- und Lebenswissenschaften, welche die Umwelt als Ökosystem, also einen Raum, der Lebewesen umgibt und sich aus Organismen und unbelebten Elementen zusammensetzt, definieren (vgl. Haeckel 1866; siehe auch Haber 1992). Umwelt in diesem Sinne meint also die ganz spezifische Zusammensetzung der Tier- und Pflanzenwelt sowie der Böden und Landschaften, die auf ein bestimmtes Lebewesen einwirken.

Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts hat die fortschreitende Spezialisierung und Ausdifferenzierung der Sozialwissenschaften in Subdisziplinen wie die Kulturökologie, die Politische Ökologie oder die Umweltsoziologie dazu beigetragen, dass auch der natürlichen Umwelt des Menschen stärkere Aufmerksamkeit gewidmet wurde (Brondizio et al. 2016; Catton und Dunlap 1978). Auch die selbst geschaffene Umwelt, also der bebauete Lebensraum rückte in den Blickpunkt der Sozialwissenschaften. Die urbane Umwelt wurde von Henri Lefebvre (1970) als eine »seconde nature«, also eine »zweite Natur« des Menschen definiert, die aufgrund der Verwendung von Materialien wie Stein oder Metall einen gewissen künstlichen Charakter annehme. Die ursprüngliche Natur sei in der Stadt nicht mehr vorzufinden, diese werde mithilfe von Parks und Gärten nur mehr vorgetäuscht. In den letzten Jahrzehnten konnte schließlich auch eine Annäherung von Seiten der Natur- und Lebenswissenschaften beobachtet werden. Mehrere Disziplinen haben ihren Umweltbegriff ausgeweitet und berücksichtigen nun neben der Gesamtheit der Natur und der natürlichen Ressourcen auch das Kulturerbe und die menschliche Infrastruktur (IUCN Environmental Law Programme 1995).

Für die Forschungsfrage werden alle drei Aspekte der Umwelt, also die soziale Umgebung, die natürliche Umwelt und der städtische Raum berücksichtigt werden. Dies kann damit begründet werden, dass der Mensch nicht nur als Individuum, sondern v. a. in kollektiven Zusammenschlüssen wie der Familie, Nachbarschaften, Vereinigungen oder als Teil der Stadtbevölkerung auf die Umwelt einwirkt. Fragen der familiären und gesellschaftlichen Organisation sind deshalb besonders von Relevanz. Die anthropogenen Einflüsse auf die natürliche Umwelt stehen jedoch im Mittelpunkt des Interesses. Es sollen hier die Fragen analysiert werden, wie die natürliche Umwelt wahrgenommen wird und inwiefern kulturelle Vorstellungen für umweltgerechtes Handeln von Bedeutung sind. Als letzter Aspekt soll die urbane Umwelt beleuchtet werden, denn die Stadt schafft aufgrund ihrer baulichen Strukturen bestimmte neue Voraussetzungen für umweltgerechtes Handeln.

Zunächst möchte ich auf theoretische Zugänge zur Wahrnehmung der Umwelt eingehen, bevor ich das Thema Umweltbewusstsein und Umweltethik behandle. Umweltbewusstsein als Überzeugung, die Umwelt schützen zu müssen, baut auf den grundlegenden Vorstellungen über die Umwelt auf. Umweltgerechtes Handeln kann schließlich als Folge einer umweltbewussten Einstellung gesehen werden.

3.2. Die Wahrnehmung der Umwelt

Die Umweltwahrnehmung von Menschen zu verstehen ist unerlässlich, um die Umwelt selbst zu verstehen. Umweltwahrnehmung kann in einem ersten Sinn als die Erfassung der Natur mithilfe der Sinnesorgane wie Augen, Ohren und Nase definiert werden. In diesem Verständnis ist die Umweltwahrnehmung überlebensnotwendig, denn die sinnlichen Umwelteindrücke helfen dem Menschen dabei, sich zu orientieren, Gefahren zu meiden oder nutzbringende natürliche Ressourcen identifizieren zu können. In einem zweiten Sinn meint Umweltwahrnehmung auch die gedankliche Wahrnehmung, d.h. die Erschließung aufgrund von Erfahrungen und Vorstellungen der Umwelt. Ein Gedankenspiel, das von der Wahrnehmung einer Landschaft ausgeht (siehe Meinig 1979), macht dies offensichtlich. Landschaft könne sowohl als Natur, als Lebensraum, als menschliches Produkt, als Ökosystem oder auch als räumlicher Ort gesehen werden. Die Umwelt ist somit auch ein kulturelles Konstrukt, das aus bestimmten Denkmustern, Kategorisierungen und Bewertungen resultiert.

Die Kultur- und Sozialanthropologie hat sich seit jeher dafür interessiert, wie unterschiedliche Gesellschaften ihre Umwelt erleben, d.h. welches Wissen über die Umwelt vorhanden ist. Roy Rappaport (1979) unterschied zwischen einer materiellen und einer symbolischen Dimension von Umwelt. Die materielle Dimension oder das »operational model« bezeichnet die tatsächliche Beschaffenheit der Umwelt. Die wissenschaftliche Erforschung der natürlichen Erscheinungen steht als Beispiel für eine »objektive« Sichtweise. Im Gegensatz dazu bezieht sich die symbolische Dimension auf die kulturell geprägte Wahrnehmung der Umwelt, d.h. auf emische Konzepte, Prinzipien und Werte im Hinblick auf die Umwelt. Die Aufgabe der Kultur- und Sozialanthropologie wird nicht darin gesehen, festzustellen, inwiefern kulturelle Vorstellungen der Umwelt den tatsächlichen Gegebenheiten entsprechen, sondern zu erörtern, inwiefern diese Vorstellungen zu umweltgerechtem Verhalten führen:

»The important question concerning cognized models in this view is not the extent to which they are identical with what the analyst takes to be reality but the extent to which they direct behavior in ways that are appropriate to the biological well-being of the actors and of the ecosystems in which they participate« (ebd. 98).

So würden bei den Tsembaga Maring in Neuguinea traditionelle Glaubensvorstellungen und die damit verbundenen Rituale dazu führen, dass das ökologische Gleichgewicht zwischen Menschen und Schweinen aufrechterhalten bliebe (ebd.). Die Frage, welche Nützlichkeit kulturelle Vorstellungen von der Umwelt für den Schutz eines ökologischen Systems haben, steht hier im Mittelpunkt. Die handlungsanleitende Relevanz von kulturellen Modellen und lokalem Wissen wurde von Rappaport exemplarisch herausgearbeitet. Die Relevanz dieser Ansätze für meine Forschung zu umweltgerechtem Verhalten in westafrikanischen Städten bleibt jedoch begrenzt, denn die zunehmende Mobilität von Menschen, Ideen und Technologien hat dazu geführt, dass traditionelle umweltrelevante Vorstellungen und Verhaltensweisen nur mehr eingeschränkte Gültigkeit besitzen. Neue bzw. stärker divergierende Lebensweisen können traditionelle kulturelle Verhaltensregelungen möglicherweise obsolet machen (vgl. Kottak 1999).

Bevor ich mich den gegenwärtigen Herausforderungen einer Umweltforschung im urbanen Raum Westafrikas im Detail widme, möchte ich zuerst auf die reichhaltigen konzeptionellen Beiträge der Kultur- und Sozialanthropologie zur Frage der Wahrnehmung der Umwelt eingehen. Von Philippe Descola (1996) stammt hier die brauchbare Unterscheidung zwischen Kategorisierungs-, Identifikations- und Beziehungsweisen.

Im Hinblick auf die Kategorisierungsweisen läge das Interesse darin, auf welche Art und Weise die symbolische Zuschreibung von Eigenschaften vor sich ginge und wie ein Ordnungssystem hergestellt werde. Die Ethnobiologie und ihre Subdisziplinen wie die Ethnobotanik, die Ethnozooologie oder die Ethnoökologie können als herausragende Beispiele genannt werden, denn hier wurden umfassende Sammlungen von indigenen bzw. traditionellen ökologischen Wissensbeständen angelegt (siehe Berlin 1992; Ellen 1982; Sillitoe 1996). Analysiert wurden u.a. die Klassifikationen von Pflanzen und Tieren oder Böden und Gewässern. Manche VertreterInnen dieser Denkrichtung hätten aufzeigen wollen, dass traditionelle Gesellschaften komplexe und differenzierte Kategoriensysteme hervorgebracht hätten, welche an ihre jeweilige Umwelt angepasst seien. Die Bewahrung und Weitergabe von traditionellem Wissen umfasse demnach nicht nur konkrete Praktiken des Ressourcenmanagements, sondern auch umweltbezogene Werte, welche eine nachhaltige Lebensweise ermöglichen. Andere VertreterInnen hingegen hätten den Versuch unternommen, in den indigenen Klassifikationen dahinterliegende Muster zu entdecken. Der Vergleich mit einem System logisch kohärenter wissenschaftlicher Taxonomien, wie es Carl von Linné geprägt hatte, sei hier implizit angestrebt worden (siehe Nazarea 2003).

Zweitens beziehen sich die Identifikationsweisen auf die Art und Weise, wie Grenzen zwischen dem Selbst und dem Anderen gesetzt werden (siehe Descola 1996). Insbesondere indigene Gesellschaften und ihre Produktionssysteme wurden erforscht, um aus den Taxonomien Rückschlüsse auf die kulturellen Strukturen innerhalb dieser Gesellschaften ziehen zu können. Es wurde angenommen, dass sich in der Wahrnehmung der Natur die jeweilige gesellschaftliche Realität spiegeln würde. Klassifikationssysteme, die sich auf die Tier- und Pflanzenwelt beziehen, würden in einer analogen Sichtweise auch auf die Beziehungen der Menschen zueinander zutreffen. Lévi-Strauss hatte festgestellt, dass die Natur im menschlichen Geist als Denkmodell für die sozialen Beziehungen gut geeignet sei und versuchte dies am Beispiel des Totemismus aufzuzeigen. Die Anordnung von Tieren und Pflanzen würde demnach ein sinnlich erfahrbares System von Unterschieden bereitstellen, mit deren Hilfe soziale Gruppen voneinander differenziert werden könnten (siehe Lévi-Strauss 1997 [1962]).

Ein dritter Zugang, der für die Wahrnehmung der Umwelt relevant ist, behandelt Fragen der Beziehungsweisen, also der Interaktionsformen zwischen Menschen und anderen Elementen der Natur (siehe Descola 1996). Philippe Descola nennt als Beispiel zwei indigene Gruppen im Amazonas-Gebiet, die trotz ähnlicher Lebensweisen unterschiedliche Beziehungen zu ihrer Umwelt pflegen. Während die Tukano von der Ebenbürtigkeit zwischen den Menschen und nichtmenschlichen Lebewesen ausgingen und um Reziprozität bemüht seien, seien die Shuar davon überzeugt, dass die Beziehung zwischen Menschen und anderen Lebewesen einer Räuber-Beute-Beziehung entspreche. Diese unterschiedlichen Wahrnehmungsformen gehen nach Descola auch mit jeweils andersartigen Handlungsweisen und Lösungsansätzen für Probleme einher. Bei

den Tukano würde darauf geachtet, dass das Gleichgewicht im imaginären Energiekreislauf gewahrt bleibe und nicht mehr Energie entnommen als gegeben wird. Bei den Shuar sei es nicht erforderlich, die Entnahme von Tieren oder Pflanzen wertzumachen, allerdings seien die Menschen ständig gefordert, sich vor Vergeltungsschlägen der nichtmenschlichen Lebewesen zu schützen. Eine weitere Form der Interaktion mit der Umwelt bestünde im Schutz nichtmenschlicher Lebewesen. Diese Beziehung resultiere aus der Abhängigkeit bestimmter Tiere und Pflanzen vom Menschen, wie es beispielsweise bei Rindern und Viehzüchtern der Fall sei. Unter menschlichem Schutz stünden hier ebenfalls die in Form von Tieren oder Pflanzen verkörperten Gottheiten, die für den Schutz und Erhalt der Nutztiere und -pflanzen verantwortlich gemacht werden. Descola fügt hinzu, dass die schützende Haltung in bestimmten Gesellschaften sowohl reziproke als auch ausbeuterische Elemente enthalten könne. Die Menschen in diesen Gesellschaften könnten sich Wildtiere und -pflanzen in unbegrenztem Ausmaß aneignen und gleichzeitig domestizierte Tiere und Kulturpflanzen unter ihren Schutz stellen (ebd.).

Die Ausführungen von Descola eignen sich für den Einstieg in die traditionelle Umweltwahrnehmung in Westafrika gut, da hier grundlegende Fragen zur Art der Beziehungen zwischen Menschen und ihrer natürlichen Umwelt aufgeworfen werden. Die Bevölkerungsgruppen in Mali und Burkina Faso setzten sich bis zu Beginn der Kolonisation großteils aus Ackerbauern und -bäuerinnen, halb(nomadischen) ViehzüchterInnen und FischerInnen zusammen. In der Region der heutigen Republik Mali hatten seit dem 8. Jahrhundert nach- und nebeneinander Königreiche der Soninke, Malinke, Songhai, Bambara und Fulbe bestanden. Auf dem Territorium des heutigen Staates Burkina Faso hatten Dynastien der Mossi seit dem 12. Jahrhundert ein zentralisiertes Reich beherrscht. Mit dem Transsaharahandel war auch der Islam in den subsaharischen Raum gekommen und Städte entstanden. Diese politischen, ökonomischen und religiösen Entwicklungen waren jedoch für den überwiegenden Großteil der Bevölkerung wenig relevant. Die Wirtschaftsbereiche Ackerbau, Viehzucht und Fischerei waren weiterhin subsistenzorientiert und die traditionellen Glaubensvorstellungen behielten ihren Stellenwert innerhalb der Bevölkerung.

Im Hinblick auf die Haltung gegenüber der natürlichen Umwelt verweist John Kesby (2003) auf die semantischen Besonderheiten der afrikanischen Sprachen. In den Sprachen des subsaharischen Afrikas gebe es kein Wort für Natur bzw. Umwelt. In der traditionellen Wahrnehmung würde es allerdings die Vorstellung eines Gegensatzes zwischen dem vom Menschen angeeigneten Raum und dem wilden Gelände geben. Außerdem würde zwischen dem Raum, der menschlichen Gesetzesbestimmungen unterläge, und dem Raum, der von übernatürlichen Kräften wie Gottheiten und Geistern regiert werde, unterschieden.² Aus linguistischen Analysen könne auch auf die Kategorisierung von Elementen der Natur geschlossen werden: Neben Tieren und Pflanzen würde auch der Boden, Flüsse, Seen und Hügel sowie Sonne, Mond und Sterne eigene Kategorien darstellen. Domestizierte Tiere würden oft mit menschlichen Eigenschaften identifiziert werden, während wild lebenden Tieren übernatürliche Kräfte zugesprochen werden würden (ebd.). Den Clans der unterschiedlichen ethnischen Gruppen sei-

2 Für die Ausprägung dieser Differenzierung bei den Bambara siehe Kapitel 3.6.

en bestimmte Wildtiere zugeordnet gewesen, die als Totemtiere galten. Die Einhaltung des Verbots, diese Tiere zu töten, sei für das Wohlergehen des Clans als unumgänglich betrachtet worden (Tauxier 1927). Diese Schutzbestimmungen für gewisse Lebewesen werden in der wissenschaftlichen Diskussion dem Schutz der Umwelt insgesamt gegenübergestellt. Dadurch, dass es in traditionellen Gesellschaften keine vollständige Trennung zwischen Natur und Kultur bzw. dem Materiellen und dem Ideellen gegeben hätte, sei es erklärlich, dass es keine Vorschriften gegeben hätte, die Natur als Ganzes zu schützen (Bargatzky 2008). Die natürliche Umwelt würde in den nicht industrialisierten Gesellschaften nicht nur als Reservoir von Ressourcen und Rohstoffen, sondern als Mitwelt betrachtet. In der traditionellen Vorstellung werde diese Mitwelt nicht vom Menschen, sondern von verschiedenen Gottheiten beherrscht und der Mensch sei deshalb gezwungen, sich den religiös-magischen Regeln zu unterwerfen. Einer unberührten Natur sei in traditionellen Gesellschaften kein Wert zugeschrieben worden, da diese Form der »Wildnis« nicht mit den mythisch begründeten Normen der Ordnung und Beständigkeit übereingestimmt hätte. Eine Umweltethik sei erst in der Moderne möglich, da hier der Natur ein hoher ethischer und ästhetischer Wert beigemessen und der Mensch in die Verantwortung gezogen werde, die Natur zu schützen: »Es gibt daher keine Vorstellung von Natur als der Gesamtheit des Belebten und Unbelebten, die aus dem Handlungs- und Sinnzusammenhang des Lebens in der menschlichen Mitwelt jeweils herauslösbar wäre, aus den Naturgesetzen heraus von selbst erwächst und von der Kultur deutlich geschieden ist. Ein Naturgefühl im Sinne eines für die Moderne charakteristischen distanzierten Genießens menschenfreier Landschaft suchen wir unter mythisch-ontologischem Vorzeichen vergeblich, denn Naturgefühl setzt Distanzierung von der Natur voraus, die es aber im Rahmen einer mythischen Weltanschauung nicht geben kann. Daher sind ›Naturvölker‹ auch keine ›Naturschützer‹« (Bargatzky 2008: 99).

Die Distanzierung von der Natur wird also als Bedingung für die »moderne« Wahrnehmung der Natur genannt. Damit ist v.a. die Entstehung neuer Lebensweisen gemeint, die nicht mehr mittels einer subsistenzorientierten Wirtschaft vom Ackerbau, der Viehzucht oder der Fischerei leben, sondern vom Kauf und Verkauf auf Märkten abhängen. Karl Polanyi (2001 [1944]) hat dies eindrücklich am Beispiel der industriellen Entwicklung im England des 19. Jahrhunderts beschrieben, wo die kapitalistische Logik die früher geltenden Verhaltensprinzipien der Reziprozität und Umverteilung ersetzt hätte. In Westafrika kann die Veränderung der Lebensweisen zuerst auf die Sklaverei und dann auf die Kolonisation, die mit der Entmachtung dörflicher Organisationsstrukturen und der Abhängigkeit von externen Kräften und Institutionen einherging, zurückgeführt werden. Maßnahmen der französischen Kolonialmacht wie der Anbau von für den Export bestimmten marktfähigen Agrarprodukten wie Erdnüsse und Baumwolle oder die Zwangsarbeit auf den Kaffee- und Kakaopflanzungen in der Nachbarkolonie Elfenbeinküste hatten schwerwiegende gesellschaftliche Folgen. Der Abzug von männlichen Arbeitskräften hätte dazu geführt, dass die traditionell familiär organisierte Landwirtschaft zerstört worden sei und es wiederholt Ernährungs Krisen aufgrund der unzureichenden lokalen Nahrungsmittelproduktion gegeben hätte (Austin 2010). Eine Studie in Gambia (Carney und Watts 1991) wies darauf hin, dass die Einführung von neuen Agrarprodukten und Anbaumethoden durch die Kolonialherrschaft auch die Geschlechterverhältnisse verändert hatte. So seien in Gambia die Männer durch steuer-

liche Maßnahmen dazu gezwungen worden, Erdnüsse für den Export anzubauen. Die Frauen, die vorher ihre eigenen Reisfelder bewirtschaftet und damit eine gewisse wirtschaftliche Unabhängigkeit erlangt hatten, wären immer mehr zu Hilfskräften auf den Erdnussfeldern ihrer Männer geworden, ohne am Gewinn durch den Erdnussverkauf beteiligt zu werden. Die kolonialen Bestimmungen hätten sich demnach zugunsten der Männer ausgewirkt und die ökonomischen Freiheiten der Frauen indirekt beschnitten (ebd.).

Die Ausbreitung des kapitalistischen Systems in Westafrika ging insgesamt mit einer Veränderung der Besitzstrukturen und der Arbeitsbedingungen einher. So sei das Marktprinzip, das vor der Kolonialzeit nur für den Verkauf einer begrenzten Auswahl an Gütern auf lokalen Märkten gegolten hätte, auf die Vermarktung von Grund und Boden sowie die Arbeitskraft ausgeweitet worden (Dalton 1971). In Anlehnung an Karl Marx Begriff der »Entfremdung« könnte argumentiert werden, dass die Fremdherrschaft durch die Kolonialmächte das Verhältnis der Menschen zum Boden und der landwirtschaftlichen Produktion – und damit im weiteren Sinne zur Natur – zerstört worden sei. Entfremdung als Verdinglichung der Natur könnte zu einer neuen Form der Beherrschung der Natur führen. Wie Reiner Grundmann (1991) ausführt, enthält das Konzept der Entfremdung bei Karl Marx nicht nur eine ökonomische, sondern auch eine technische Komponente. Die Umsetzung eines der größten Bewässerungsprojekte im afrikanischen Kontinent, das »Office du Niger« in Mali, das ab den 1920er Jahren den Baumwollanbau für die Textilproduktion in Frankreich sicherstellen sollte, könnte so als Beispiel für die Entfaltung einer instrumentellen Wahrnehmung der Natur gesehen werden. Zwar war dieses koloniale Vorzeigeprojekt nur mäßig erfolgreich, dennoch wurde die Bewässerung zum Zweck des Reisanbaus nach der Unabhängigkeit weitergeführt. Die Maßnahmen aller nachfolgenden Präsidenten der Republik Mali zielten auf Produktivitätssteigerungen ab und stellten das »Office du Niger« als wichtigen Beitrag zur Entwicklung des Landes dar (siehe Filipovich 1985).

Als Spitze des »Fortschritts« gelten heutzutage in Westafrika die Hauptstädte, die nicht nur politische, sondern auch wirtschaftliche und kulturelle Zentren sind. Im Hinblick auf die Forschungsfrage kann nun die Frage gestellt werden, inwieweit die BewohnerInnen dieser Städte den Prozess der Entfremdung durchlaufen haben. Aufgrund der neuen Lebensweisen, die zwar nicht vollständig den Gesetzen der Marktwirtschaft, aber dennoch maßgeblich durch das Prinzip des Angebots und der Nachfrage geprägt sind, kann die Distanz zur Natur größer geworden sein. Wenn StädterInnen in ihrer alltäglichen Arbeit nicht mit der Bebauung des Bodens oder der Haltung von Nutztieren befasst sind, schwindet vermutlich das Wissen über die natürliche Umwelt. Ob die Versorgung mit Nahrungsmitteln durch Angehörige, die im Dorf Ackerbau betreiben, oder der Kauf von Nahrungsmitteln auf dem Markt auch zu einer emotionalen Entfremdung von der natürlichen Umwelt führt, bleibt offen.

Unter der Annahme, dass es in der Stadt zu einer stärkeren Instrumentalisierung der Natur kommt, werden im Folgenden die natürlichen Funktionen, welche die Umwelt für den Menschen erfüllen kann, präsentiert werden. Unter Funktionen wird hier die Erbringung einer »Leistung« für die Reproduktion der physischen Grundlagen einer Gesellschaft verstanden. Ein sozialwissenschaftlicher Zugang kann bei dieser Betrachtung hilfreich sein. Es wird hier demnach konzeptionell zwischen der Nutzung der Um-

welt als Quelle, als Senke und als Fläche unterschieden (siehe Kraemer 2008). Als Quelle diene die Umwelt der Produktion von Gütern und dem Konsum. Es würden also natürliche Ressourcen entnommen, um diese zu Konsumgütern zu verarbeiten und damit die Versorgung von Menschen sicherzustellen. Die Aneignung von pflanzlichen, tierischen oder anderen unbelebten Elementen der Natur habe zwangsläufig Auswirkungen auf die jeweiligen Ökosysteme, die je nach Ausmaß der Nutzung auch unwiederbringliche Verluste an biologischer Vielfalt zur Folge haben könnten. Der Konsum von Gütern führe in Folge auch zur Entstehung von Abfällen und Abwässern. Mit der Funktion der Umwelt als Senke wird hier die Kapazität der Umwelt beschrieben, ebendiese Abfälle und Abwässer aufzunehmen. Die Nutzung der Umwelt als Deponie für Abfallprodukte und Überreste des menschlichen Konsums sei besonders in der Stadt von Bedeutung, wo Menschen auf dichtem Raum leben und eine Vielzahl an Herstellungsprozessen unterschiedlichster Art stattfinden. Die dritte Art und Weise der instrumentellen Nutzung der Umwelt bestehe in der Aneignung von Grund und Boden. Als Fläche könne die Umwelt für die Errichtung von Siedlungen, Straßen und Infrastruktur genutzt werden (ebd.).

Von Interesse ist diese Darstellung, weil sie einerseits aufzeigt, dass die unterschiedlichen Nutzungsformen der Umwelt in Konkurrenz zueinander stehen können. Auf derselben Fläche Land können nicht ohne Einschränkungen gleichzeitig natürliche Ressourcen entnommen, Abfälle und Abwässer entsorgt und Infrastruktur gebaut werden. Insbesondere im städtischen Raum führt die relativ begrenzte Fläche dazu, dass manche Nutzungsarten zugunsten anderer aufgegeben werden müssen. Außerdem kann diese Konkurrenz zu Konflikten zwischen unterschiedlichen Nutzergruppen führen. Die Wahrnehmung der städtischen Umwelt und ihrer unterschiedlichen Funktionen für (ärmere) Menschen könnte daher sehr aufschlussreich sein.

In einem zweiten Sinne ist die Idee der natürlichen Funktionen insofern von Interesse, als die Natur- und Lebenswissenschaften davon ausgehen, dass die Nutzung der Umwelt natürlichen Beschränkungen unterliegt. Natürliche Ressourcen stünden also nicht unbegrenzt zur Verfügung, sondern könnten erschöpft oder sogar vernichtet werden. In der Wissenschaft wird dieses Problem mit dem Konzept des ökologischen Gleichgewichts von Systemen diskutiert (siehe Fischer-Kowalski 1997). Dieser Ansatz geht von natürlichen Systemen, die durch den Eingriff des Menschen aus dem Gleichgewicht gebracht werden können, aus. Eine mögliche Folge davon sei der Biodiversitätsverlust, also die Abnahme von Tier- und Pflanzenarten. Im Mittelpunkt ist hier die Beschäftigung mit den Kapazitäten natürlicher Systeme, ihre Funktionen trotz Störfaktoren weiter zu erfüllen. In der Sozialökologie wird dies mit dem Begriff der Resilienz, als der Fähigkeit eines Systems, sich an veränderte Bedingungen anzupassen, bezeichnet. Auch der Mensch wird als Teil des Systems verstanden und sei gezwungen, sich an veränderte Umweltbedingungen, Umweltgefahren und -risiken anzupassen. Der Zustand der Vulnerabilität liege vor, wenn die physische Umwelt bzw. eine Gesellschaft Umweltbelastungen ausgesetzt sei und diese nicht abwehren könne. Wenn also keine Lösungskapazitäten für diese Umweltprobleme bzw. alternative Handlungsstrategien vorliegen, könne von Vulnerabilität gesprochen werden (Adger 2006; Hogan und Marandola 2005).

Die Nutzung der Umwelt als Senke unterliegt dieser Annahme zufolge ebenfalls bestimmten natürlichen Grenzen, die sich an der Kapazität der Natur, die Abfälle und Abwässer abzubauen, orientiert. Die Zugänge aus der Medizin und der Chemie befassen sich in dieser Hinsicht mit der Problematik der Schadstoffe und Gifte (siehe Fischer-Kowalski 1997). Wenn eine zu große Menge an Chemikalien, Schwermetallen, pathogenen Mikroorganismen oder organischen Schadstoffen freigesetzt werde, könne dies die chemische Zusammensetzung des Bodens verändern und somit die Bodenfruchtbarkeit vermindern. In Flüssen und Gewässern können sich Schadstoffe am Grund absetzen, sich im Wasser auflösen oder mit dem Wasser weitertransportiert werden. Auch können die Schadstoffe durch die Aufnahme von im Wasser lebenden Pflanzen und Tieren wieder in die Nahrungskette gelangen. Schließlich könnten Schadstoffe durch Tiere oder durch den Wind verbreitet werden (Groom et al. 2006; Hinga und Batchelor 2005). Die Definition von Grenzwerten ist in diesem Zusammenhang zentral, denn sie soll eine Beschränkung der Freisetzung von umweltschädlichen Substanzen bewirken. Umweltverschmutzung wird in diesem Ansatz im Hinblick auch auf die gesundheitlichen Auswirkungen auf den Menschen untersucht. Die Belastung durch Schadstoffe und Gifte sei in den Städten industrialisierter Länder und in den Städten in Entwicklungsländern unterschiedlich (siehe McGranahan et al. 2001). In den Entwicklungsländern betreffe die Umweltverschmutzung vorwiegend das unmittelbare Wohnumfeld der städtischen Bevölkerung. Insbesondere die mangelhafte Abfall- und Abwasserentsorgung habe direkte und sofortige Auswirkungen auf die Gesundheit der Menschen. In so genannten Schwellenländern wird der Hauptanteil an der urbanen Umweltverschmutzung hingegen auf die Industrie und den Verkehr zurückgeführt. Durch die Verbrennungsprozesse komme es dort zur Entstehung von giftigen Gasen wie Schwefeldioxid, Stickoxiden oder Kohlenstoffoxiden. Die Auswirkungen von Luft- und Wasserverschmutzung betreffen sowohl die Stadt als auch die umgebenden Regionen. Die Umweltverschmutzung in Städten industrialisierter Länder zeige sich v.a. in den Treibhausgasemissionen, die zwar zeitverzögert, aber dafür globale Auswirkungen haben (ebd.).

Auf der Grundlage des derzeitigen wissenschaftlichen Wissensstandes ist es interessant, danach zu fragen, ob es in westafrikanischen Städten eine ähnliche Wahrnehmung von Umweltproblemen gibt. Das spezifische Wissen, das durch technische Messinstrumente und wissenschaftliche Auswertungsverfahren gewonnen wurde, kann natürlich von den BewohnerInnen dieser Städte nicht erwartet werden. Ich nehme also beispielsweise nicht an, dass Langzeit- und Kombinationseffekte von Schadstoffen im Detail bekannt wären, denn selbst die Naturwissenschaften können hier aufgrund der Vielzahl an Faktoren keine eindeutigen Erkenntnisse liefern. Allerdings ist die Frage, inwiefern die Menschen ein Bewusstsein über die Probleme der Übernutzung oder Verschmutzung haben, von großer Relevanz. Das Wissen über natürliche Kreisläufe und anthropogene Gefahren, denen die Umwelt ausgesetzt ist, wird für umweltgerechtes Verhalten jedoch noch nicht als hinreichend erachtet. Denn auch wenn Menschen ein Bewusstsein über Umweltprobleme haben, bleibt umweltgerechtes Handeln oft aus. Diese Divergenz zwischen Problembewusstsein und entsprechendem Handeln kann laut Grove-White (1993) damit erklärt werden, dass Umweltprobleme meistens anhand von biologischen, physischen oder chemischen Beschreibungen dargestellt werden. Die Reduktion von Umweltproblemen auf wissenschaftliche Erklärungsmodelle sei dem-

nach kaum imstande, die emotionale Ebene des Menschen anzusprechen und damit ein Engagement für den Umweltschutz auszulösen. Die Kluft zwischen Wissen und Überzeugung, Gleichgültigkeit und Achtsamkeit oder Passivität und Handlungsbereitschaft könne nur durch die Verbindlichkeit von umweltethischen Prinzipien überbrückt werden. Die wissenschaftliche Erklärung von Umweltproblemen greife hier jedenfalls zu kurz:

»A fourth respect in which the present orthodoxy on environmental questions is inadequate is in its superficial treatment of the mysteriousness and open-endedness of existence itself. There is little sign in the official descriptions of environmental problems or methodologies of the radically unknown character of the future, or of humankind's place in creation« (Grove-White 1993: 23 f.).

Im Folgenden sollen nun Überlegungen zum Umweltbewusstsein bzw. der Frage der Umweltethik, die umweltgerechtes Verhalten fördern können, angestellt werden. Erst das Zusammenspiel von Umweltwahrnehmung und bestimmten Wertungen führt m.E. zu handlungsrelevanten Einstellungen.

3.3. Umweltbewusstsein und Umweltethik

Die Konzepte des Umweltbewusstseins und der Umweltethik werde ich nun in ihrem modernen Verständnis, das auf moralischen Prinzipien und der Übernahme von Verantwortung gegenüber der natürlichen Umwelt beruht, behandeln. Thema ist also nicht die nachhaltige Ressourcennutzung von indigenen bzw. traditionellen Gesellschaften, die in ihrem physischen und mentalen Selbstverständnis Teil der Umwelt sind, sondern vielmehr das vor dem Hintergrund gegenwärtiger Umweltprobleme bestehende Bekenntnis zum Umweltschutz. Dieser Zugang wird, wie w.o. ausgeführt, dadurch begründet, dass in den westafrikanischen Städten neue Lebensweisen entstanden, die sich sowohl im Hinblick auf die Mensch-Natur-Beziehung als auch die gesellschaftliche Strukturierung neu konstituieren. Entgegen der traditionell bäuerlichen Gesellschaften, wo die dörfliche Gemeinschaft und religiös-magische Vorstellungen für die Ressourcennutzung und das Umweltverhalten ausschlaggebend gewesen sind (Knopf 2008), gehe ich davon aus, dass die StadtbewohnerInnen Erfahrungen mit einem größeren technischen Ausmaß der Naturbeherrschung gemacht haben und dass dies mit einer stärkeren instrumentellen Nutzung der Umwelt einhergeht. Die traditionellen kulturellen umweltbezogenen Werte, die für landwirtschaftlich geprägte Lebensweisen ihre Gültigkeit hatten, können im urbanen Kontext möglicherweise nicht mehr greifen.

Es könnte nun argumentiert werden, dass diese Entfremdung von der Natur zu einer rein ökonomischen Betrachtung von Natur, die sich durch Selbstbezogenheit, Rationalität und Nutzenmaximierung auszeichnet (Becker 2008), geführt hätte. Die Folgen einer solchen individuellen Kosten-Nutzen-Abwägung gegenüber der Umwelt wurden von Garrett Hardin (1968) am Beispiel der »Tragik der Allmende« beschrieben. Hardin geht davon aus, dass Menschen rational handeln, indem sie mit dem geringsten Aufwand den eigenen Vorteil zu maximieren versuchten. Unter der Annahme, dass alle Menschen nach diesem Prinzip handeln, kommt es im Hinblick auf Gemeingüter, die

für alle zugänglich sind und deren Nutzung nicht mit finanziellen Kosten verbunden ist, jedoch unweigerlich zu Konflikten. Die Menschen wären als rationale und eigennützige Akteure bestrebt, von der Nutzung dieser öffentlichen Güter zu profitieren, ohne sich an der Erhaltung dieser Güter zu beteiligen. Gemeinsam genutzte Ressourcen würden zerstört, weil das Trittbrettfahrerproblem auftreten würde. Garrett Hardin führt das Beispiel eines Viehzüchters an, der seinen Gewinn maximieren will, indem er seine Viehherde ständig vergrößert. In einer Kosten-Nutzen-Abwägung kommt er zu dem Schluss, dass er durch den Zuwachs seiner Viehherde mehr profitiert als er Einbußen durch Überweidung hinnehmen muss. Wenn alle Viehzüchter nach dieser Logik handeln, kommt es früher oder später zu einer Katastrophe:

»Each man is locked into a system that compels him to increase his herd without limit – in a world that is limited. Ruin is the destination toward which all men rush, each pursuing his own best interest in a society that believes in the freedom of the commons. Freedom in a commons brings ruin to all« (Hardin 1968: 1244).

Übertragen auf die Problematik des umweltgerechten Handelns in der Stadt würde dies bedeuten, dass die TrittbrettfahrerInnen die Möglichkeit nutzen würden, ihre Haushaltsabfälle und Abwässer im öffentlichen Raum zu entsorgen. Wenn die städtische Umwelt in dieser instrumentellen Betrachtungsweise nur mehr als Senke für die Aufnahme von Abfällen gesehen wird, dann gibt es folgerichtig keine moralischen Einschränkungen für ein solches Handeln. Die zunehmende Verschmutzung des öffentlichen Raums und mögliche gesundheitliche Beeinträchtigungen würden in der Abwägung mit den finanziellen Ersparnissen dieses Verhalten durchaus nahe legen. Gegen dieses Argument kann einerseits eingewendet werden, dass unter bestimmten Voraussetzungen der internen gemeinschaftlichen Organisation und Kommunikation auch rationales und eigennütziges Handeln eine vorteilhafte Lösung für alle zur Folge haben kann (siehe Ostrom 1990). Als Beispiele für einen nachhaltigen Umgang mit der Umwelt führt die Politikwissenschaftlerin Elinor Ostrom u. a. die Bewirtschaftung von Almen in der Schweiz und Bewässerungssysteme auf den Philippinen an.

Ein anderes Argument, dass gegen diese ökonomische Betrachtung von Natur angeführt werden kann, kommt aus der Psychologie. Eine egoistische Werthaltung sei demnach nur eine von mehreren möglichen Werthaltungen und könne an und für sich auch umweltrelevantes Verhalten anregen (De Groot und Steg 2008). Eine egozentrische Umweltethik gehe zwar von Kosten- und Nutzenüberlegungen aus und beinhalte die Überzeugung, dass jeder einzelne das Recht habe, sich natürlicher Ressourcen zu bedienen und damit sein Wohlbefinden zu verbessern, aber gerade diese Überlegungen könnten auch zum Schutz der Umwelt beitragen, wenn die Anreizsysteme entsprechend gestaltet sind. In der Umweltpsychologie werden neben der egoistischen Werthaltung die umweltrelevanten Implikationen der altruistischen und ökozentrischen Werthaltungen untersucht. Eine altruistische Werthaltung könne insofern zu umweltgerechtem Verhalten führen, als sie das gemeinschaftliche Wohlergehen in den Vordergrund stellt (ebd.). Auch wenn die altruistische Werthaltung als anthropozentrische Werthaltung bezeichnet werden kann, führe sie u. U. nicht nur zu kollektivem Wohlbefinden, sondern auch zum Schutz der Umwelt. Diese Annahme wird durch das Konzept des »actively carings« (Geller 1995) weiter untermauert. Demnach würden sich soziale Für-

sorge und Altruismus positiv auf umweltschützende Verhaltensweisen auswirken. Sozialer Zusammenhalt in einer Gruppe und das Zugehörigkeitsgefühl zu dieser Gruppe würden umweltgerechtes Verhalten fördern, weil Umweltbelastungen negative Folgen für die anderen Gruppenmitglieder haben könnten. Als weitere Werthaltung wird die ökozentrische Werthaltung angeführt, die allen Lebewesen einen intrinsischen Wert zuschreiben und deren Schutz befürworten würde. Der Zusammenhang zwischen der Wertschätzung der Umwelt und umweltgerechtem Verhalten sei hier offensichtlich (De Groot und Steg 2008).

Im Hinblick auf das umweltgerechte Verhalten in westafrikanischen Städten sind hier alle drei Werthaltungen denkbar. Eine egoistische Werthaltung könnte am Beispiel des Kompostierens und Recyclings festgestellt werden, das nicht nur den Menschen zum Vorteil gereicht, sondern auch Wertstoffe wiederverwertet und die Abfallbelastung reduziert. Die regelmäßig stattfindenden freiwilligen Saubermachaktionen könnten als Manifestation einer altruistischen Werthaltung gesehen werden, denn sie dienen nicht nur der Reinigung der Straßen und öffentlicher Plätze, sondern sie sind auch ein Beitrag zur Gesundheit aller BewohnerInnen im Stadtviertel. Inwiefern die Menschen in westafrikanischen Städten ökozentrische Werthaltungen vertreten, ist hier auf den ersten Blick schwieriger zu beantworten. Handlungsweisen, die sich alleine an der Wertschätzung der in der Natur innewohnenden Eigenschaften orientieren, können aus den mir bekannten wissenschaftlichen Studien nicht abgeleitet werden. Dadurch, dass einige Denkrichtungen in der Philosophie Umweltethik als ökozentrische Werthaltung definieren, könnte der Eindruck entstehen, die städtische Bevölkerung in Afrika besäße keine Umweltethik. Solche philosophischen Ansätze wie z.B. der egalitäre Biozentrismus postulieren, dass Menschen und alle anderen Elemente der natürlichen Umwelt als gleichwertig zu betrachten seien und der Mensch daher Respekt vor der Natur haben sollte (Taylor 2010). Abseits von utilitaristischen Überlegungen müssten anderen Lebewesen Rechte zugestanden werden. Der Rechtsphilosoph Christopher Stone zeigt am Beispiel eines verschmutzten Flusses auf, worin der Unterschied zwischen einer zweckorientierten und einer ökozentrischen Betrachtung dieser Umweltverschmutzung liegt. So würden aus einer zweckorientierten anthropozentrischen Perspektive die gegenwärtig am Fluss lebenden Menschen oder zukünftige Generationen dafür entschädigt werden, dass sie durch die Verschmutzung in Mitleidenschaft gezogen werden. Eine Kompensation erfolge hier in ökonomischer Hinsicht. Wenn jedoch aus einer ökozentrischen Perspektive heraus dem intrinsischen Wert des Flusses Beachtung geschenkt werde, dann müssten viel umfassendere Maßnahmen erfolgen und als Ausgleich der ursprüngliche Zustand des Ökosystems wieder hergestellt werden (Stone 2010).

Eine ökozentrische Haltung kann meiner Ansicht nach unter den BewohnerInnen aber auch unter den EntscheidungsträgerInnen in afrikanischen Städten nicht beobachtet werden. Die Umwelt um ihrer selbst willen zu schützen, erscheint hier vielmehr als Luxus, der in Konkurrenz mit der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse steht. In Erinnerung gerufen werden kann hier auch die Auseinandersetzung zwischen Industrieländern und Entwicklungsländern im Hinblick auf internationale Umweltschutzprogramme anlässlich der UN-Konferenz zum Thema Umwelt 1972 in Stockholm. Die Entwicklungsländer erhoben hier den Vorwurf des Ökoimperialismus gegen die Industrieländer. Damit meinten sie, dass ihnen Umweltschutzmaßnahmen aufgezwun-

gen würden, die ihnen die Lösung drängenderer Probleme wie die Ernährungssicherheit, die fehlende Energieversorgung oder das ausbleibende ökonomische Wachstum erschweren würden. Afrikanische Länder befürchteten damals eine Verringerung der Ressourcen für die Entwicklungshilfe zugunsten von Umweltschutzprogrammen sowie der Überwachung durch eine internationale Umweltpolizei, die gegen ökologisch abweichendes Verhalten vorgehen würde. Die Umweltschutzmaßnahmen wurden in keinster Weise als nützlich für die Bevölkerungen in diesen Ländern erachtet, da man davon ausging, dass dadurch sowohl die Produktions- als auch die Exportkosten ansteigen würden (siehe Kamto 1996).

Das Konzept der nachhaltigen Entwicklung, das in seinem heutigen Verständnis auf den Brundtland Bericht aus dem Jahr 1987 zurückgeht, kann ebenso wie das Verursacherprinzip³ als Produkt des Paradigmas der »Ökologischen Modernisierung« gesehen werden (Hajer 1997). Damit ist ein seit den 1990er Jahren aufkommendes Leitbild globaler Reichweite gemeint, das sowohl eine Abwägung von den Kosten und Nutzen der Umweltzerstörung als auch das Setzen von Präventionsmaßnahmen impliziert. Obwohl die aktuellen Umweltprobleme in den kapitalistischen Wirtschaftsstrukturen verortet werden, würden in dieser ökonomistischen Sichtweise auf die Umwelt die Lösungen für diese Probleme in denselben Strukturen gesucht werden. Zusätzlich zu den Maßnahmen der Marktliberalisierung würde eine Demokratisierung, also die Kooperation aller relevanten gesellschaftlichen Akteure gefordert werden, um die Umweltprobleme zu lösen (ebd.). Auch im Hinblick auf das Konzept der nachhaltigen Entwicklung wurde von afrikanischen Intellektuellen kritisiert, dass damit hegemoniale Macht ausgeübt und nationalstaatliche Ansätze der Umweltpolitik obsolet gemacht würden. Das Aufzwingen eines neoliberalen Paradigmas des Umweltschutzes würde keinerlei Rücksicht auf die jeweiligen gesellschaftlichen Zielsetzungen nehmen und könnte auf längere Sicht nur scheitern (vgl. Logan 2004).

Die Millenniums-Entwicklungsziele, die im Jahr 2000 von den Vereinten Nationen formuliert wurden, erhielten hingegen größeren Zuspruch und wurden von allen afrikanischen Staaten verabschiedet. Dies kann darauf zurückgeführt werden, dass die acht Ziele in ihrer Ausrichtung als anthropozentrisch beurteilt werden können. Selbst das Ziel der nachhaltigen Entwicklung, das neben dem Schutz von Biodiversität und natürlichen Ressourcen auch den Zugang zu sauberem Trinkwasser und verbesserten Lebensbedingungen in Slums umfasst, kann zum Teil aus utilitaristischen Motiven hergeleitet werden.

Wie anhand des Leitprinzips der nachhaltigen Entwicklung dargestellt wurde, wirken sich globale Umweltdiskurse und Umweltschutzprogramme erheblich auf die Ausgestaltung der nationalen Umweltpolitik aus. Inwiefern das Umweltbewusstsein der lokalen Bevölkerung von globalen oder nationalen Entwicklungen im Umweltschutzsektor geprägt wird, kann daraus jedoch noch nicht geschlussfolgert werden. Das Konzept der »Environmentalität«, das sich aus dem englischen Wort für Umwelt »environment«

3 Das Verursacherprinzip besagt, dass diejenigen, welche die Umwelt verschmutzen, auch die Kosten für die Wiederherstellung der Umwelt tragen sollten. Außerdem sollten sie sich an Vorbeugungsmaßnahmen zum Umweltschutz beteiligen (Kamto 1996).

und dem von Michel Foucault geprägten Begriff »governmentality« zusammensetzt (Lukke 1995), kann hier als Erklärungsansatz hilfreich sein. Am Beispiel der Einstellung der ländlichen Bevölkerung zur Entwaldung im Norden Indiens zeigt der Politikwissenschaftler Arun Agrawal (2005) auf, wie die Menschen dort in den letzten Jahrzehnten ein neues Bewusstsein für eine bedrohte und schützenswerte Umwelt entwickelt und sich entsprechende Verhaltensweisen angeeignet haben. Im Zentrum der Überlegungen steht der Begriff des Subjekts, der im Sinne von Foucault den Menschen bezeichnet, der der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht. Nach Foucault wird die Identität des Menschen durch das Bewusstsein des Eingebundenseins in institutionelle Strukturen geprägt. Übertragen auf die staatlichen Umweltschutzprogramme und das Selbstverständnis der ländlichen Bevölkerung in Indien bedeutet dies, dass nicht nur so genannte »Forest Councils« und WaldaufseherInnen physisch präsent sind, sondern dass die Menschen ihr umweltbezogenes Handeln auch einer Selbstregulation unterwerfen. Agrawal beschreibt außerdem die Dezentralisierungsprozesse, die seit den 1990er Jahren immer mehr Befugnisse, umweltpolitische Entscheidungen zu treffen und Maßnahmen im Umweltbereich durchzuführen, an die Gebietskörperschaften übertragen haben. Aus der Einbeziehung in die lokalen politischen Prozesse hätte sich auch die Wahrnehmung der Umweltproblematik verändert und die Menschen seien zu »environmental subjects«, also BürgerInnen, die ihre Denk- und Handlungsweisen am Prinzip des Umweltschutzes orientieren, geworden (Agrawal 2005).

Die Überlegungen zu globalen und nationalen Umweltdiskursen und Umweltschutzmaßnahmen gilt es im Kontext westafrikanischer Städte zu beachten, denn gewisse umweltorientierte Werte gelangen erst über die internationale Entwicklungszusammenarbeit zu den lokalen Behörden. Die städtische Bevölkerung könnte demnach erst durch persönliche Interaktionen mit den Behörden in Kontakt mit neuen Umweltkonzepten gelangen. Inhaltlich richten sich die Umweltdiskurse in afrikanischen Städten jedoch nur in geringem Ausmaß an den Prinzipien der Nachhaltigkeit oder am schonenden Umgang mit natürlichen Ressourcen aus. Vielmehr kommt hier das Problem der Umweltverschmutzung zum Tragen, das nun im Folgenden diskutiert werden soll.

3.4. Umweltverschmutzung und Umweltrisiken

Umweltverschmutzung wurde w.o. als die Belastung der Umwelt mit Schadstoffen und Giften definiert. Es wurde darauf hingewiesen, dass diese Form der Umweltverschmutzung in den Städten von Entwicklungsländern insbesondere mit der unzureichenden Entsorgung von Abfällen und Abwässern zusammenhängt. Es werden nun in Folge konkrete Entstehungsursachen von Verschmutzung für die Stadt Bamako behandelt. Anschließend soll das Thema Verschmutzung nicht nur aus einer naturwissenschaftlichen Perspektive, sondern auch aus einer kultur- und sozialwissenschaftlichen Perspektive betrachtet werden. Diese unterschiedlichen Dimensionen haben – wie abschließend gezeigt werden wird – weitreichende Folgen für die Risikowahrnehmung in der Bevölkerung.

Die VerursacherInnen von Umweltverschmutzung im urbanen Raum Westafrikas können einerseits in der Bevölkerung und andererseits in der gewerblichen Wirtschaft verortet werden. Die unangemessene Entsorgung von Haushaltsabfällen, Grauwässern oder Klärschlamm durch die StadtbewohnerInnen und die mangelhafte Beseitigung von Industrieabfällen und -abwässern werden also gleichermaßen als Ursachen für die Verunreinigung des urbanen Raums gesehen. Aktuelle Schätzungen gehen davon aus, dass jede/r EinwohnerIn Bamakos täglich durchschnittlich 0,65 kg an Haushaltsabfällen produziert (Samake et al. 2009). Eine Müllanalyse, die Ende der 1990er Jahre in Bamako durchgeführt wurde, hat aufgezeigt, dass sich die Abfälle zu rund achtzig Prozent aus Küchen- und Grünabfällen sowie Sand, Erde und Asche zusammensetzten. Weitere zehn Prozent entfielen auf Plastikabfälle und die restlichen zehn Prozent bestanden aus Altpapier, Metall, Glas und Textilien (Rogalski 2002). Zehn Jahre später hat sich in Bamako der Anteil von Plastikabfällen zulasten der biologisch abbaubaren Abfälle verdoppelt (Équipe VICA Mali 2009). Dies stellt die Abfallwirtschaft in Bamako, aber auch in anderen Städten Westafrikas vor neue Herausforderungen. Dadurch, dass es in afrikanischen Städten fast ausnahmslos keine Müllverbrennungsanlagen gibt, werden die Haushaltsabfälle – oft vermischt mit Problemstoffen – auf offenen Mülldeponien abgelagert. Die Mülldeponien seien in vielen Fällen nicht gut abgedichtet, sodass die Gefahr der Verschmutzung des Grundwassers bestehe (Brunner und Fellner 2007). Außerdem gibt es eine Vielzahl an wilden Deponien im Stadtgebiet, bei welchen zwar das Ausmaß der biologischen, chemischen und organischen Verschmutzung von Boden und Wasser nicht bekannt ist, aber eine visuell sichtbare Form der Umweltverschmutzung vorliegt.

Durch das Bevölkerungswachstum in den Städten haben die Abwässer auch zugenommen. Für den Zeitraum von 1993 bis 2003 wurde für Bamako von einer Verdopplung der anfallenden Menge an Klärschlamm ausgegangen. Die Entsorgung würde jedoch weiterhin auf den Feldern der Bauern, auf brachliegenden Flächen, in Felsschluchten oder in toten Flussarmen erfolgen (BNETD 2001). Messungen, wie sich dies auf den Boden und das Grundwasser auswirkt, wurden bisher nur sporadisch durchgeführt. Im Viertel Banconi in Bamako wurden die Abwässer, die von einem dezentralen Abwassersystem in einen toten Flussarm und anschließend in den Niger geleitet werden, im Labor untersucht. Die Laborwerte würden überdurchschnittlich hohe Werte an Ammoniumstickstoff, das auf den Urin in den Abwässern zurückzuführen sei, aufweisen. Auch gebe es einen hohen Anteil an nicht biologisch abbaubaren Tensiden, der auf die Verwendung von Waschmittel und Seife zurückgeführt werden könne (Steiner 2002).

Die schwerwiegendsten Formen von Umweltverschmutzung werden jedoch in Bamako durch die Industrie verursacht. Die Menge der unbehandelten Abwässer von Industriebetrieben, die jedes Jahr in Bamako in den Niger gelangen, wurden im Jahr 2008 auf 31.000 m³ geschätzt (UN-Habitat 2008). Welche Auswirkungen die Entsorgung von Abfällen und Abwässern von Industriebetrieben, Krankenhäusern, Schlachthöfen, Gerbereien oder Färbereien im urbanen Raum in Westafrika hat, und welche Umweltbelastungen daraus entstehen, wurde bisher noch nicht erforscht. Aus einer Analyse von Schadstoffen, welche weltweit die schwerwiegendsten Formen von Umweltverschmutzung hervorgerufen haben, gehen jedoch einige Substanzen hervor, die auch in westafrikanischen Städten anzufinden sind. Die Umweltverschmutzung durch Chrom, das in Gerbereibetrieben Verwendung findet, wird in der Liste der weltweit größten Um-

weltprobleme auf Platz vier geführt. An fünfter Stelle folgt die Verschmutzung durch Mülldeponien, auf denen Industrie- und Krankenhausabfälle entsorgt werden. Schwermetalle und organische Schadstoffe können in das Grundwasser gelangen und pathogene Mikroorganismen können durch den Wind übertragen werden. Auf den unkontrollierten Mülldeponien sind v.a. Blei, Chrom, Kadmium, Pestizide und Kohlenwasserstoffe als Schadstoffe zu nennen. An zehnter Stelle wird schließlich die Verschmutzung durch Färbereibetriebe, welche eine Reihe an Schwermetallen in Oberflächenwasser abführen, genannt (Blacksmith Institute 2012).

Der Grad und die Verbreitung der Umweltverschmutzung im urbanen Raum sind durch eine Vielzahl an unbekanntem Faktoren im naturwissenschaftlichen Sinne nicht eindeutig feststellbar. Manche Formen der Verschmutzung wie die Belastung durch Chemikalien, Schwermetalle oder pathogene Mikroorganismen sind mit den Sinnesorganen nicht wahrnehmbar. Auch wenn sozusagen keine sichtbare Verschmutzung durch Abfälle oder Abwässer vorliegt, kann der Boden oder das Grundwasser kontaminiert sein (Rogalski 2002). Andere Verunreinigungen – beispielsweise Küchenabfälle oder Altpapier – können zwar als störend empfunden werden, enthalten jedoch nicht das Potential, sich negativ auf die menschliche Gesundheit auszuwirken. Manche Formen der Verschmutzung wie z.B. ein Abfallhaufen am Straßenrand sind auf einen bestimmten Ort begrenzt, während andere Formen der Verschmutzung wie z.B. das Abwasser, das in eine Entwässerungsrinne geleitet wird, sich verbreiten können.

Für meine Forschung zu umweltgerechtem Verhalten in westafrikanischen Städten ist das vielschichtige Verständnis von Verschmutzung relevant. Das bedeutet, dass einerseits das Problem der Umweltverschmutzung, wie es in einem naturwissenschaftlichen Sinne verstanden wird, berücksichtigt werden muss. Andererseits gilt es aber auch, die sozial und kulturell geprägte Wahrnehmung zu erforschen. Der Vergleich dieser beiden Perspektiven kann aufschlussreich sein, denn er zeigt auf, inwiefern es Übereinstimmungen oder Abweichungen zwischen einer wissenschaftlichen und einer populär verbreiteten Wahrnehmung von Umweltverschmutzung gibt.

Ein wesentlicher sozialwissenschaftlicher Beitrag zur Bedeutung von Schmutz und Verschmutzung in traditionellen Gesellschaften stammt von Mary Douglas. In ihrem Werk »Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo« aus dem Jahr 1966 versuchte sie, über die Analyse alltäglicher Praktiken wie der praktischen und symbolischen Reinigung in so unterschiedlichen Gesellschaften wie der jüdischen, der hinduistischen oder der Azande zu einer Erklärung des kulturellen Systems traditioneller Gesellschaften zu gelangen. Die Klassifizierung von gewissen Elementen oder Handlungsweisen als schmutzig erfolgt laut Douglas aufgrund einer kulturabhängigen Klassifizierung. Schmutz sei demnach kein absoluter, sondern ein relativer Begriff. Schmutz werde nur dort als solcher wahrgenommen, wo er fehl am Platz sei. In anderen Worten sei Verschmutzung das Resultat einer Grenzüberschreitung zwischen dem Akzeptierten und dem Nichtakzeptablen, wobei die körperlichen oder räumlichen Grenzen als »natürliche« Grenzen verstanden würden (Douglas [1966] 2003). Ob Abfall Aufmerksamkeit geschenkt werde, hänge davon ab, wo sich der Abfall befinde. Abfall an dem ihm zugeordneten Platz löse keine Emotionen aus, doch Abfall, der außerhalb dieses Platzes angetroffen wird, könne Angst oder Scham bewirken:

»Wir bemerken Müll nur dann, wenn er sich am falschen Ort befindet. Etwas, das ausgeschieden worden ist, aber nicht zu stören droht, beunruhigt uns nicht im Geringsten. Zum Beispiel sind wir uns der Küchenabfälle in unseren Mülleimern [...] bewusst, aber wir machen nicht viel Aufhebens davon. Diese negativ bewerteten Dinge befinden sich am richtigen Ort, und wir können sie im Großen und Ganzen ignorieren. Nicht so [...] die Exkremente des Hundes auf dem Wohnzimmerteppich. Das ist Müll am falschen Ort: deutlich sichtbar und höchst bestürzend« (Thompson [1979] 2003: 111).

Dem theoretischen Zugang von Mary Douglas wurde angelastet, für die Erforschung von Umweltverschmutzung in modernen Gesellschaften kein passendes Werkzeug zur Verfügung zu stellen. Rituale der Reinigung könnten nur Einblick in zwischenmenschliche Interaktionen gewähren, jedoch keinerlei Aussage über die strukturellen gesellschaftlichen Zusammenhänge liefern:

»Whilst it is possible to read or interpret the totality of primitive culture through its mundane rituals of dirt-avoidance and cleansing the same does not hold for modern culture. It may be ethnographically interesting, even taxonomically fascinating, to chart such rituals in the modern world but in the end the disconnectedness and disjointedness of modernity means that dirt management says nothing about modern culture as such – only about the diverse arenas in which uncoordinated cleansing practices are made micro-culturally meaningful« (O'Brien 2011: 130).

Dieser Kritik kann entgegengehalten werden, dass die symbolische Bedeutung von Schmutz auch in einem nicht-traditionellen Kontext in Zusammenhang mit Ordnungsvorstellungen steht. Unter der Annahme, dass Schmutz eine Gefahr für die Ordnung darstellt, kann Verschmutzung mit dem Nichtfunktionieren der sozialen Ordnung gleichzusetzen werden. Einige sozialwissenschaftliche Forschungen in afrikanischen Städten stützen sich auf die Theorie von Douglas und weisen auf die Wechselwirkung von verschiedenen Arten physischer und symbolischer Verschmutzung hin. Der Zusammenhang zwischen der Verschmutzung der städtischen Umwelt, asozialem Verhalten und dem Gefühl der Unsicherheit wurde beispielsweise für Algier festgestellt (Lesbet 1999). Auch für die Städte Ouagadougou und Bobo Dioulasso in Burkina Faso wurde die Verschmutzung der städtischen Umwelt mit der Abschwächung des gesellschaftlichen Zusammenhalts und der nachbarschaftlichen Solidarität in Beziehung gebracht (Bouju 2002). Auch wenn Umweltverschmutzung primär im physischen Sinne thematisiert wird, darf die symbolische Bedeutungsebene nicht vernachlässigt werden. Wie in späteren Abschnitten noch gezeigt werden wird, betrifft das Problem der Verschmutzung des urbanen Raums auch die Stadtverwaltung, die bestrebt ist, durch die Abfallwirtschaft und durch Sanktionen die Sauberkeit und Ordnung in der Stadt aufrechtzuerhalten. Das Ausmaß, wie der urbane Raum vor sichtbarer Verschmutzung geschützt oder befreit wird, veranschaulicht möglicherweise auch das Ausmaß der Kontrolle und Legitimation der Stadtverwaltung. Verschmutzung kann also als Frage der Hygiene, als Umweltproblem oder aber als soziale und kulturelle Herausforderung gesehen werden.

Die Komplexität dieses Themas zeigt sich ebenfalls in der Wahrnehmung der Risiken, die von Umweltverschmutzung ausgehen. In einem naturwissenschaftlichen Sin-

ne ist die Verschmutzung der urbanen Umwelt mit Schadstoffen oder Krankheitserregern verbunden. So hat eine Studie in der Stadt Rufisque im Senegal untersucht, ob es einen Zusammenhang zwischen der Verschmutzung im urbanen Raum und den Gesundheitsbeeinträchtigungen der StadtbewohnerInnen gibt (Sy et al. 2011). Besonderes Augenmerk wurde auf die Auswirkungen von Umweltverschmutzung in Form von offener Kanalisation, wilden Mülldeponien und stagnierendem Abwasser auf die Gesundheit der Menschen gelegt. Als Indikator für die Beeinträchtigung der Gesundheit wurde die Anzahl von Durchfallerkrankungen verwendet. Neun Monate lang wurden 212 Haushalte in vier Stadtvierteln zweiwöchentlich besucht und die Krankheitsfälle der Kinder unter fünf Jahren aufgezeichnet. Zugleich wurden alle Haushalte auf ihre Wasserversorgung, Abfall- und Abwasserentsorgung und die häusliche Hygiene befragt. Die Ergebnisse der Studie konnten einen direkten Zusammenhang zwischen der Verschmutzung des öffentlichen Raums und dem Auftreten von Durchfallerkrankungen aufzeigen. So waren in den zwei Vierteln, die weder über ein Kanalisationssystem noch eine flächendeckende Abfallbeseitigung durch die Müllabfuhr verfügen, die Durchfallerkrankungen von Kindern am häufigsten zu finden. Besonders die fehlende Abfallsammlung und das Entstehen von wilden Deponien scheinen den größten Einfluss auf das Infektionsrisiko zu haben. Die Infektionsraten blieben unabhängig von der Jahreszeit – heiße Trockenzeit, Regenzeit, kühle Trockenzeit – dieselben, und können daher mit großer Wahrscheinlichkeit tatsächlich auf die Verschmutzung in der unmittelbaren Wohnumgebung zurückgeführt werden (ebd.).

Die Risikowahrnehmung in der Bevölkerung scheint demgegenüber in keinem Verhältnis zu den tatsächlichen Risiken, die von Umweltverschmutzung ausgehen, zu stehen. Wie in Abschnitt 3.6 gezeigt werden wird, hat diese Divergenz möglicherweise auch mit den in Mali und Burkina Faso vorhandenen traditionellen Überzeugungen zu tun. Vorerst sollen jedoch Überlegungen aus der Umweltpsychologie, die das Problem der Risikowahrnehmung zu erklären versuchen, vorgestellt werden.

Das Konzept des »Optimismus-Bias« (Hatfield und Job 2001) beschreibt den Umstand, dass die möglichen negativen Auswirkungen von Umweltverschmutzung unterschätzt werden, wenn das Risiko, selbst davon betroffen zu sein, als gering eingestuft wird. Wenn die Gefährdung der eigenen Gesundheit durch eine verschmutzte Umwelt als geringfügig beurteilt würde, dann sei auch die Bereitschaft, die Umwelt zu schützen von geringem Ausmaß. Dieser psychologische Erklärungsansatz geht demnach davon aus, dass sich die Risikobewertung nach der eigenen Betroffenheit richtet. Inwiefern die Bevölkerung im Allgemeinen durch Umweltverschmutzung gefährdet ist, sei für die persönliche Handlungsbereitschaft nicht relevant (ebd.). Zu ähnlichen Ergebnissen kamen psychologische Studien zum Thema der geschlechterspezifischen Wahrnehmung von Umweltgefährdungen. Eine Studie in zwei indischen Großstädten (Siddiqui und Pandey 2003) ergab im Hinblick auf die Beurteilung von umweltbedingten Stressfaktoren signifikante Unterschiede zwischen Männern und Frauen. In den Slumvierteln von Neu-Delhi und Allahabad wurden 280 Männer und Frauen gefragt, welcher unter den Umweltstressoren Luft- und Wasserverschmutzung, Lärm, Müll, Verkehr und engen Wohnverhältnissen für sie am belastendsten sei. Während Männer den Straßenverkehr als größten Stressfaktor nannten, identifizierten Frauen die Verschmutzung des Wassers als größte Belastung. Dies könne dadurch erklärt werden, dass Frauen sich vor-

wiegend im häuslichen Bereich aufhalten und durch die Wasserverschmutzung stärker betroffen seien als Männer, die sich im öffentlichen Bereich bewegen und damit den Gefahren des Straßenverkehrs ausgesetzt seien:

»In India, women are generally confined to their house and neighborhood with infrequent opportunities to commute. Therefore, they do not have much experience with stressful traffic conditions leading to lesser perceptions of stress on its account. However, regarding the poor quality of water, females reported greater perceptions of stress, as they are the ones who are frequently exposed to it while handling their daily household chores« (Siddiqui und Pandey 2003: 602).

Im Hinblick auf die Stressfaktoren Müll und enge Wohnverhältnisse gebe es keine geschlechtsspezifischen Unterschiede in der Wahrnehmung. Allerdings seien die Frauen häufiger bestrebt, Lösungen für diese Probleme zu finden. Die Männer würden diesen Stressfaktoren stärker mit Hilflosigkeit und Akzeptanz begegnen (ebd.). Aus einer psychologischen Perspektive ist diese Analyse der Risikowahrnehmung durchaus nachvollziehbar. Es kann davon ausgegangen werden, dass ein Mensch Risiken stärker zur Kenntnis nimmt, wenn er/sie häufiger und direkt damit konfrontiert wird. Wenn also Männer in Indien von frühmorgens bis spätabends in der Stadt sind und dort sauberes Trinkwasser konsumieren können, könnten sie das Risiko, aufgrund von verschmutztem Wasser zu erkranken, unterschätzen. Frauen könnten dadurch, dass sie den Gefahren des Straßenverkehrs nicht alltäglich ausgesetzt sind, diese ebenfalls unterbewerten. Der Fokus auf die individuelle Risikoeinschätzung greift aber möglicherweise zu kurz, denn ein Familienvater wird durch die Erkrankung seiner Frau oder seiner Kinder zumindest finanziell in Mitleidenschaft gezogen. Gleichfalls wird durch einen Verkehrsunfall, bei dem der Mann verletzt wird oder sogar ums Leben kommt, auch die Frau betroffen sein. Es erscheint daher notwendig, die Perspektive auf den gesamten Haushalt auszuweiten und die Interdependenzen der Haushaltsmitglieder zu berücksichtigen.

Einen Schritt weiter geht die von Thompson, Ellis und Wildavsky (1990) aufgestellte Kulturtheorie, die die unterschiedliche Wahrnehmung von Umweltrisiken nicht nur auf Geschlechterdifferenzen oder das unmittelbare Lebensumfeld, sondern auf die zugrundeliegenden sozialen Strukturen in der jeweiligen Gesellschaft zurückführt. Ausgangspunkt für diese Theorie ist die »Grid-Group Typologie«, welche die Dimension der Rollenzuschreibungen und der Eingliederung in eine Gesellschaft umspannt. Bezeichnend für eine bestimmte Gesellschaftsordnung seien einerseits die Position eines Individuums in einem sozialen Netzwerk und das damit verknüpfte Ausmaß an Rechten und Verbindlichkeiten. Andererseits sei der Grad der Gruppenzugehörigkeit, also wie stark ein Individuum in eine soziale Gruppe integriert ist, für die jeweilige Gesellschaftsordnung ausschlaggebend. Aus dem Zusammenspiel dieser beiden Faktoren entstünden vier Gesellschaftstypen: Eine egalitäre Gesellschaft sei durch einen expliziten Ein- oder Ausschluss in eine Gruppe sowie durch geringe Rollenzuschreibungen gekennzeichnet. Eine hierarchische Gesellschaft würde die Zugehörigkeit ihrer Mitglieder ebenfalls eindeutig festlegen, allerdings wären hier auch die mit einer sozialen Position verknüpften Verpflichtungen verbindlich. In einer individualistischen Gesellschaft würden dem Individuum relativ große Freiheiten im Hinblick auf die Zugehörigkeit zu einer Gruppe

und die Erwartungen an eine bestimmte soziale Rolle gewährt. In einer fatalistischen Gesellschaft würden Individuen mit verbindlichen Rollenzuschreibungen konfrontiert während sie gleichzeitig nicht über den Ein- oder Ausschluss in einer Gruppe entscheiden könnten. Diese vier Gesellschaftstypen würden unterschiedliche Weltbilder, welche als Spiegel der sozialen Organisationsformen fungieren würden, nahelegen. Die Wahrnehmung der Natur und natürlicher Risiken würde ebenfalls durch diese gesellschaftlichen Ideologien beeinflusst. Individualistische Gesellschaften nennen die Autoren Gesellschaften, die durch das Marktprinzip, also die Selbststeuerung durch Angebot und Nachfrage charakterisiert sind, und die nur ein gering ausgeprägtes Bewusstsein für Umweltrisiken haben. Die Natur würde in diesen Gesellschaften von den Menschen als »strapazierfähig« gesehen, denn würde nach jedem Eingriff selbst wieder zu einem stabilen Gleichgewicht finden. So wie sich Angebot und Nachfrage am Markt nach den Theorien des Neoliberalismus selbst regulieren, würden sich demnach auch die Bereitstellung und die Entnahme von natürlichen Ressourcen regulieren. Hierarchische Gesellschaften würden die Verantwortung für das ökologische Gleichgewicht der Wissenschaft und Technologie übertragen und seien im Hinblick auf die Kontrolle von Umweltrisiken grundsätzlich optimistisch. In hierarchischen Gesellschaften werde von einer weitgehend toleranten Natur ausgegangen, die bis zu einem gewissen Grad belastungsfähig sei und die manchen Gesellschaftsmitgliedern mehr und manchen Gesellschaftsmitgliedern weniger natürliche Ressourcen zur Verfügung stellen würden. In egalitären Gesellschaften würde das natürliche Gleichgewicht als bedroht und die Natur als empfindlich wahrgenommen. Weil jeder Eingriff schwerwiegende Folgen haben könne, würde in diesen Gesellschaften die Einschränkung der Ausbeutung von natürlichen Ressourcen gefordert. Alle Gesellschaftsmitglieder seien in gleichem Maße zum Schutz der Umwelt verpflichtet. In einer fatalistischen Gesellschaft hingegen dominiere die Einstellung, das natürliche System nicht beeinflussen zu können und es gebe dementsprechend auch keine Versuche, die Natur zu regulieren. Die Natur würde als unberechenbar wahrgenommen und davon ausgegangen, jeder Eingriff könne unvorhersehbare negative wie auch positive Folgen haben. Der eigenen Handlungsfähigkeit würde in einer solchen Gesellschaft wenig Effektivität zugesprochen (Thompson et al. 1990)⁴.

Inwiefern die »Grid-Group Typologie« geeignet ist, die Wahrnehmung von Umweltrisiken in westafrikanischen Städten zu untersuchen, bleibt fraglich. Es ist zwar davon auszugehen, dass die Umweltwahrnehmung und der als richtig erachtete Umgang mit der Umwelt nicht nur auf psychologische Faktoren zurückgeführt werden kann, aber dass dies ausschließlich durch die soziale Einbindung eines Individuums in die Gesellschaft und das Ausmaß der Verhaltenskontrolle begründet wird, ist m.E. auch nicht wahrscheinlich. In methodologischer Hinsicht steht die Kulturtheorie von Thompson,

4 Eine ähnliche Systematisierung der Umweltwahrnehmung bezieht sich auf die Bewertung von Fortschritt. Ein Weltbild, das Natur beherrschen und den Zwecken der Menschen unterordnen will, wird einerseits einer Naturauffassung, welche den Schutz der Umwelt und die Aufrechterhaltung eines natürlichen Gleichgewichtes anstrebt, und andererseits einer traditionellen Umweltwahrnehmung, die sich auf historisch überlieferte Verhaltensweisen stützt, gegenübergestellt (Huber 2001).

Ellis und Wildavsky vor einigen Schwierigkeiten: Die Operationalisierung der vier Ideologien Individualismus, Hierarchie, Egalitarismus und Fatalismus sowie die eindeutige Zuordnung von Gesellschaften bzw. Individuen hat sich in empirischen Forschungen als problematisch herausgestellt (vgl. Marris et al. 1998). Außerdem wird kritisch angemerkt, dass die symbolischen Bedeutungsebenen von Umwelt in diesem theoretischen Ansatz zu wenig herausgearbeitet worden seien. Die relativ allgemeine Formulierung von Umweltrisiken trage der Diversität von Risiken nicht genüge (Boholm 1996). Für die Forschung in den Städten Westafrikas, wo sich die gesellschaftlichen Strukturen im Umbruch befinden, sollte man deshalb bei der Übertragung dieses Schemas Vorsicht walten lassen. Es mögen vielleicht manche Tendenzen erkennbar sein, doch eine eindeutige Festlegung kann aufgrund des vielfältigen Zusammenspiels von neuartigen sozialen Phänomenen und Umweltproblemen nicht erfolgen.

3.5. Das Konzept der Umweltgerechtigkeit

Mit der Wahrnehmung von Umweltrisiken ist auch die Frage nach der Umweltgerechtigkeit verknüpft. Unabhängig davon, wie Menschen die sie unmittelbar betreffenden Umweltrisiken einschätzen, wird dann von fehlender Umweltgerechtigkeit gesprochen, wenn bestimmte Bevölkerungsschichten überdurchschnittlich hohen umweltbedingten Risiken ausgesetzt sind. Aus dieser Sicht gilt es Umweltverschmutzung nicht nur in Hinsicht auf die VerursacherInnen zu untersuchen, sondern vor allem auch im Zusammenhang mit den Menschen, welche mit Umweltbelastungen leben müssen. Menschen können sowohl die Lasttragenden von selbst verursachter Umweltverschmutzung als auch die Betroffenen von fremdverschuldeter Umweltverschmutzung sein. Dies gilt besonders auch für arme Bevölkerungsschichten, denn sie haben im Gegensatz zu den Reichen geringere Aussichten, die Umweltverschmutzung aus ihrem Wohnumfeld zu entfernen oder selbst der Umweltverschmutzung zu entfliehen (Segura und Boyce 1994). Fakt ist, dass lokale Umweltgefahren sich häufig in Stadtvierteln mit einem hohen Anteil an ärmeren Bevölkerungsschichten oder ethnischen Minderheiten finden. Die Gruppen, die ärmer, weniger einflussreich, schlecht organisiert oder gebildet sind, sind von Umweltverschmutzung in besonderem Ausmaß betroffen. So werden Mülldeponien oft dort errichtet, wo weniger Widerstand von der Bevölkerung erwartet wird (Taylor 2000).

Das Konzept der Umweltgerechtigkeit, auf Englisch »Environmental Justice«, entstand in den USA in den 1980er Jahren, als offensichtlich wurde, dass in den Wohngebieten der afroamerikanischen Bevölkerung Mülldeponien und Industriezonen überdurchschnittlich häufig angesiedelt worden waren (siehe Bullard 1990). Unter der Perspektive der Umweltgerechtigkeit werden die Auswirkungen von Umweltverschmutzung auf die lokalen Lebensbedingungen von Menschen untersucht. Es geht hier also weniger darum, festzustellen, inwiefern arme Menschen die Umwelt verschmutzen, sondern darum, inwieweit Umweltverschmutzung zur Armut von bestimmten Bevölkerungsschichten beiträgt. Darüber hinaus wird unter diesem Ansatz das politische Problem, wie mit dem Wissen um die Gefährdung von Mensch und Umwelt umgegangen wird, thematisiert.

Eine allgemeine Definition von Umweltgerechtigkeit innerhalb einer Gesellschaft wurde von Anton Leist (2007: 5) folgendermaßen formuliert:

»Umweltgerechtigkeit herrscht in einer Gesellschaft aktuell und längerfristig dann, wenn alle ökologisch relevanten Güter und Lasten, Freiheiten und Pflichten aktuell und längerfristig gerecht unter den Beteiligten verteilt sind.«

Diese Definition von Umweltgerechtigkeit erinnert an das Konzept der »nachhaltigen Entwicklung«, wie es im Brundtland Bericht 1987 formuliert wurde, und das auf die gegenwärtigen und die zukünftigen Generationen verweist. Umweltgerechtigkeit könnte also mit anderen Worten als Prinzip gesehen werden, das die aktuelle Nutzung von natürlichen Ressourcen sowie das derzeitige Ausmaß an Umweltbelastungen zugunsten der nachfolgenden Generationen beschränkt.

Eine gerechte Verteilung von Umweltgütern wie sauberem Wasser oder Grünflächen und Umweltbelastungen wie Luftverschmutzung oder Mülldeponien könne laut Leist (2007) sichergestellt werden, wenn folgende drei Aspekte berücksichtigt würden: die Garantie ökologischer Menschenrechte, ökologischer Chancengleichheit sowie ökologischer Gestaltungsrechte. Unter ökologischen Menschenrechten versteht Leist das Recht, in einer intakten und für die menschliche Gesundheit ungefährlichen Umwelt zu leben. Es gehe hier darum, dass allen Gesellschaftsmitgliedern ein menschenwürdiges Mindestmaß an Umweltgütern und Umweltrechten zur Verfügung gestellt wird. Ökologische Chancengleichheit meint, dass die Zugangsrechte zu Naturgütern gerecht verteilt werden. Allen Menschen sollte die Möglichkeit eingeräumt werden, den gleichen Anteil an natürlichen Ressourcen wie beispielsweise Grund und Boden zu erhalten. Ökologische Gestaltungsrechte beziehen sich schließlich auf die Partizipation der Bevölkerung an der Erhaltung von Naturdenkmälern und Entscheidungen über die Errichtung von Industriezonen oder Mülldeponien. Ökologische Gestaltungsrechte umfassen sowohl den Aspekt der Verteilungsgerechtigkeit als auch den Aspekt der Verfahrensgerechtigkeit (Leist 2007; Sachs 2003).

Theoretische Ansätze zur Frage der Umweltgerechtigkeit sind m.E. für die Forschung zur Abfallproblematik in afrikanischen Städten bedeutsam, weil davon ausgegangen werden kann, dass das Recht auf eine intakte Umwelt für alle dabei thematisiert wird. In Mali und in Burkina Faso ist das Recht aller BürgerInnen auf eine saubere Umwelt gesetzlich verankert. So lauten § 5 und § 6 des Umweltgesetzbuches in Burkina Faso :

»Toute personne a le droit à un environnement sain. [...] La promotion d'un environnement sain est d'intérêt général et une obligation pour toutes les personnes physiques et morales« (Assemblée Nationale 2013).

In Mali wird dieses Recht sogar in der Verfassung angeführt. Im § 15 heißt es :

»Toute personne a droit à un environnement sain. La protection, la défense de l'environnement et la promotion de la qualité de la vie sont un devoir pour tous et pour l'Etat« (DNACPN 2007a : 9).

Der Schutz der Umwelt und die Förderung einer hohen Lebensqualität sind demnach sowohl die Pflicht des Staates als auch der BürgerInnen.

Während also zumindest ökologische Menschenrechte laut den verabschiedeten Gesetzen allen Menschen in Mali und Burkina Faso eingeräumt werden, scheint das Problem der ökologischen Chancengleichheit nicht gelöst zu sein. So deutet die Verteilung der Mülldeponien in den beiden Hauptstädten darauf hin, dass die BewohnerInnen mancher Stadtviertel von der dadurch verursachten Umweltverschmutzung überdurchschnittlich betroffen sind. Für Ouagadougou wurde mittels kartographischer Methoden bereits nachgewiesen, dass es in den Villenvierteln und Sozialwohnbauvierteln weder Mülldeponien noch wilde Deponien gibt (Sory 2013). Dasselbe Problem zeigt sich im Hinblick auf die ökologischen Gestaltungsrechte. Trotz den Dezentralisierungsbestrebungen der Stadtgemeinden und den Forderungen der internationalen GeldgeberInnen nach stärkerer Teilhabe der lokalen Bevölkerung bleiben die Mitbestimmungs- und Entscheidungskompetenzen der BürgerInnen weiterhin beschränkt.

3.6. Traditionelle und kulturelle Wahrnehmung der Umwelt in Westafrika

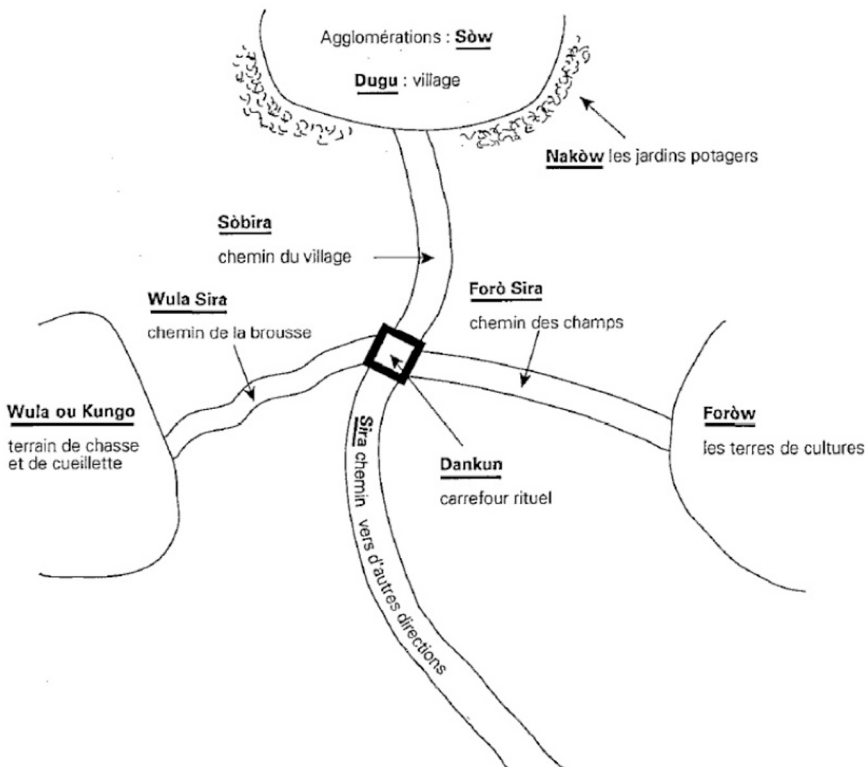
Wie bereits im Kapitel 3.2 kurz erwähnt wurde, gibt es in den afrikanischen Sprachen keine Begriffe, die den Begriffen »Umwelt« oder »Natur« entsprechen. Es wurde jedoch darauf hingewiesen, dass es bestimmte Eigenschaften gibt, die mit der natürlichen Umwelt assoziiert werden. Im Folgenden soll nun die Differenzierung zwischen Natur- und Kulturraum für die ethnischen Gruppen der Bambara und der Mossi im Detail dargestellt werden.

In den traditionellen agrarischen Gesellschaften, wie sie in Westafrika verbreitet waren, wurde jener Raum als Umwelt betrachtet, der das Dorf umgibt. Die Umwelt als Umgebung war keine einheitliche Kategorie, sondern umfasste mehrere Orte, die unterschiedlich genutzt wurden. Die traditionelle Auffassung der Bambara geht von einer Kosmologie aus, in welcher sich das Dorf im Zentrum befindet (siehe Abbildung 2). Das Dorf, »dugu«, setzt sich aus den Wohngebäuden, »sow«, mehrerer Familien zusammen. Das Dorfzentrum repräsentiert den vom Menschen domestizierten und kultivierten Raum. Weil dem Dorfzentrum der symbolisch höchste Wert zugeschrieben wird, wird es geschützt und gepflegt. Die täglich mehrmals erfolgende Reinigung des Zentrums zeigt, dass dieser Raum von den BewohnerInnen am stärksten angeeignet ist (Bouju 2009). An das Dorf angrenzend befinden sich die Gemüseärten, die regelmäßige Aufsicht und Pflege verlangen und die daher als kultivierte Flächen gelten. Rund um das Dorf befinden sich nun in unterschiedlicher Entfernung die Räume, die zur Kategorie »Umwelt« gehören. Umwelt wird im traditionellen kulturellen Verständnis vieler ethnischer Gruppen in Westafrika als Gegenwelt zum Dorf und zu den kultivierten Flächen gesehen. Angrenzend an das Dorf befinden sich ebenfalls die Orte, die traditionellerweise der Entsorgung von Abfällen und Abwässern dienen. Die menschlichen Bedürfnisse werden ebenfalls an diesen Plätzen verrichtet. In weiterer Entfernung des Dorfes befinden sich die Felder, die für den Ackerbau genutzt werden. Die Ackerflächen, »forow« genannt, werden zwar vom Menschen genutzt und kultiviert, sie werden aber dennoch als ein Teil der Natur betrachtet. Der Acker stellt demnach die Umwelt dar, die vom Menschen kontrolliert wird, die aber nicht vollends dem menschlichen Willen unterworfen ist. Schließlich gibt es den Busch, der Dorf und Felder umgibt. Der Busch

»kungo« bezeichnet die wilde Natur, in der die Jäger der Jagd nachgehen. Das traditionelle Raumverständnis unterscheidet demnach zwischen dem bewohnten Raum und der Umwelt und im Hinblick auf die Umwelt zwischen den kultivierten Ackerflächen und dem wilden Busch:

»Il y a du monde sauvage, présenté comme le monde de la non-culture où l'organisation de l'univers de référence (l'espace villageois) n'a plus cours. Il peut lui-même se décomposer en deux sous-ensembles : l'espace de la semi-sauvagerie (*kôngo*) représenté par la zone de brousse où se situent les champs cultivés, à proximité du village, lieu où le contrôle socioculturel est déjà incertain et où des êtres et des forces non maîtrisées sont susceptibles d'intervenir; l'espace de la nature totalement incontrôlée représenté dans les contes par la «brousse profonde» *wúla* ou par la «forêt» *tú*« (Derive 2010 : 212).

Abbildung 2: Räumliches Konzept des Dorfes und seiner Umwelt bei den Bambara



(Quelle: Bagayogo 1989: 447)

Die Kosmologie der Mossi gleicht jener der Bambara in fast jeglicher Hinsicht. Im Zentrum steht ebenfalls das Dorf »saka«, das mehrere Gehöfte mit den dazugehörigen Hausgärten umfasst und das einem Dorfältesten untersteht. Das Dorf wird von einer Landschaft, die sich aus den Ackerflächen und dem wilden Busch zusammen-

setzt, umgeben. Genauso wie bei den Bambara unterliegen die kultivierten Flächen der menschlichen Kontrolle während der Busch den Aufenthaltsort der Geister darstellt:

»Le village habité, construit par les hommes, forme un paysage classique de concessions, paillotes et champs de cases parsemés de karités. [...] À cet espace humanisé s'oppose (en le complétant) la brousse (weogo) qui est avant tout un espace de réserve dans lequel on ouvre les champs. Cette brousse est elle-même constituée de deux sous-ensembles. Puogo est l'espace des champs cultivés ou en jachère. C'est la brousse, mais bien connue des hommes, utilisée par eux et où il n'y a guère de place pour les génies. C'est le monde de la «culture» dans les deux sens du terme. Au contraire, weraogo (textuellement, «la brousse mâle») est la grande brousse, la brousse éloignée, monde des génies, du monstre «buninda» mangeur d'hommes et de viande crue. C'est le refuge des kinkirse (sing. kinkirga, sorte de lutins traditionnellement désignés par «génies» en français) depuis que, selon la légende, les hommes les ont chassés des villages. C'est le lieu de tous les dangers, le lieu du non-civilisé par excellence. C'est un espace de réserve qui permet aux hommes d'étendre leur influence (et leur civilisation). C'est le monde de la «nature» (Dévérin 1998: 150).

Im Hinblick auf die Umwelt und das auf die Umwelt gerichtete Verhalten existierten in präkolonialen afrikanischen Gesellschaften bestimmte Tabus. Bei vielen ethnischen Gruppen war es beispielsweise verboten, seine Bedürfnisse in Flüssen oder Seen zu verrichten sowie Abfälle in Gewässern zu entsorgen (Njoh 2012). Dies wird damit erklärt, dass alle Arten von Gewässern als heilig galten und dies nicht nur, weil sie von Gott erschaffen worden seien, sondern auch, weil sie in der traditionellen Wahrnehmung als Wohnstätte von Geistern betrachtet wurden (ebd.). Traditionelle Kontrollinstanzen in den Mande-sprachigen Gebieten sorgten dafür, dass diese Regeln eingehalten wurden. Es handelte sich dabei um die Berater der lokalen Oberhäupter, die darüber wachten, dass Wasserquellen und Flüsse, aber auch öffentliche Plätze, Märkte und der Hof des Herrschers nicht verschmutzt werden. Sie schritten ein, wenn es in einem Dorf Probleme mit der Hygiene, Epidemien, Umweltzerstörung oder Dürren gab. Die örtlichen Herrscher organisierten ebenso Versammlungen, an denen die oben genannten Plätze gereinigt und aufrechterhalten wurden. Vereinigungen bestimmter Altersgruppen, dies waren unverheiratete Jugendliche und junge Männer, wurden für die Erhaltung der Wege und die Reinigung der öffentlichen Plätze eingesetzt. Neben Tätigkeiten für das Allgemeinwohl hatten diese in vorkolonialer Zeit, aber auch noch zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit auch die Rolle als Dorfpolizei und Dorffeuerwehr inne (Leynaud 1966). Im Gegensatz zum Dorf und den Ackerflächen, die beaufsichtigt wurden, gab es im Hinblick auf den Busch keinerlei Regulierungsmaßnahmen. Vorstellungen über die Erhaltung und den Schutz dieser als wild kategorisierten Umwelt existierten bei den Mossi und bei vielen anderen ethnischen Gruppen in Westafrika nicht. Dies liegt an einer traditionellen Auffassung, die darin besteht, dass die Umwelt, also die nicht kultivierte Natur, als unerschöpflich betrachtet wird (Dévérin 2002). Überdies wird der Busch im traditionellen Verständnis von bestimmten Geistern bewacht und bedarf daher keiner gesellschaftlichen Schutzbestimmungen (Bouju 2002).

In der traditionellen Wahrnehmung in Mali und Burkina Faso galten allerdings nicht nur der Busch, sondern auch die Orte, die als Abfallhaufen oder zur Verrich-

tung der Bedürfnisse genutzt wurden, als von Geistern bewohnt (siehe hierzu Bouju 2002)⁵. Menschliche Exkrememente und Menstruationsblut wurden im traditionellen Verständnis als besonders gefährlich wahrgenommen und deshalb nicht im Dorf, sondern abseits der menschlichen Siedlungen entsorgt. Bei der Bewertung von menschlichen Ausscheidungen spielten magisch-religiöse Elemente eine große Rolle. In der Vorstellung der Menschen stammen diese Ausscheidungen aus dem Inneren einer Person und enthalten daher seine Energien. Dies erfordert, dass niemand mit böswilligen Absichten Zugang zu diesen Ausscheidungen haben darf, da man durch sie auf die Person einwirken kann (siehe hierzu Bonnet 1988). Die Menschen mussten daher bestimmte Vorsichtsmaßnahmen ergreifen, um sich vor ihnen zu schützen. Diese Orte durften zu bestimmten Zeiten wie Mitternacht oder in der Dämmerung nicht betreten werden, denn sonst mussten die Personen mit negativen Folgen wie beispielsweise Lähmungen oder Geisteskrankheiten rechnen (Bouju 2002)⁶.

Während menschliche Exkrememente, Menstruationsblut und einige andere Körperflüssigkeiten verbreitet als gefährlich gelten, gibt es bei vielen ethnischen Gruppen in Westafrika auch eine Differenzierung zwischen nützlichen und nutzlosen Abfällen (Douny 2007). Die Bedeutung der unterschiedlichen Lebensweisen von Ackerbauern und -bäuerinnen, FischerInnen und ViehzüchterInnen für die Kategorisierung von Abfällen und die Definition von Sauberkeit wurde bereits von Marie-France Chevron (2002) hervorgehoben. Abfallarten, die zwar negativ konnotiert sind, die aber keine Gefahrenquelle darstellen, umfassen den Kehricht, Speisereste, Batterien, Plastik- und Papierabfälle sowie kaputte Schuhe und Textilreste. Auch verschmutztes Waschwasser zählt zu dieser Kategorie. All diese Abfälle und Abwässer werden außerhalb des Hofes gebracht und dort entsorgt (Douny 2007). Schließlich gibt es Abfälle, die im traditionellen Verständnis nicht als Müll in einem westlichen Verständnis gelten. Das gilt z. B. bei den Dogon (siehe Douny 2007), aber auch bei anderen Ethnien (siehe hierzu auch Chevron 2002). Abfälle wie Glas- und Plastikbehälter können wieder verwendet, Abfälle wie Metall und Plastik können wieder verwertet und biologische Abfälle können kompostiert werden. Überreste, die als materielle Objekte in der einen oder anderen Form nützlich sein können, werden deshalb nicht einfach willkürlich weggeworfen. Abfallsorten, die als brauchbar eingestuft werden, können folgendermaßen definiert werden:

»Any kind of rubbish that can potentially contribute to the renewal of people and places is seen as positive, that is, as a source of life. Although rubbish and residue are considered as disorder, they possess the capacity to introduce order in the way they enable the negotiation of scarcity, as well as by introducing new forms of economy. In fact,

-
- 5 Diesen Umstand machten sich Frauen zunutze, die bereits mehrere Kinder nach der Geburt verloren hatten. Sie legten ihr neugeborenes Baby auf den Abfallhaufen und kehrten danach in das Dorf zurück. Damit versuchten sie den Geistern zu signalisieren, dass sie das Kind dem Tod preisgegeben hätten. Die Geister seien auf das Täuschungsmanöver hereingefallen, hätten vom Kind abgelassen und das Kind sei am Leben geblieben (Traoré 2011).
 - 6 In der Stadt scheinen heutzutage am Abort bestimmte, vom Islam inspirierte, Vorsichtsmaßnahmen praktiziert zu werden. Es wird berichtet, dass manche Menschen zum Schutz vor bösen Geistern die Toilette mit dem linken Fuß betreten und mit dem rechten Fuß verlassen und gleichzeitig Verse aus dem Koran zitieren würden (Bouju 2002).

the detritus that remains after the consumption or use of imported or local products constitutes a form of wealth and prosperity« (Douny 2007: 329).

Abfälle sind aus dieser Perspektive ein Hinweis auf Reichtum, eine Form von Verschwendung und ein Symbol von Überfluss (Scanlan 2005; Strasser 2000)⁷.

Bei den Mossi war der Komposthaufen im traditionellen Verständnis ein Zeichen für Wohlstand. Die Höfe der Naaba, also der traditionellen Autoritäten, waren aufgrund ihres Abfallhaufens zu erkennen. Der Abfallhaufen, der sich im Laufe eines Jahres vergrößert hatte, wurde zu Beginn der Regenzeit abgetragen und der Kompost auf den Feldern ausgebreitet. Von den Mossi wird sogar berichtet, dass die einfachen BürgerInnen dazu verpflichtet waren, einen Teil ihrer Abfälle zum Abfallhaufen des Naaba zu bringen. Steuerliche Abgaben, die in Form von Abfällen zu entrichten waren, garantierten dem traditionellen Oberhaupt eine gute Ernte im darauffolgenden Jahr:

»Dans le royaume de Ouagadougou, la tradition obligeait à déverser une partie des ordures sur le Tampuure du chef, ce qui était gage de bonnes récoltes pour lui. Jeter les déchets chez le chef est la meilleure façon d'assurer à celui-ci la prospérité« (Dévérin-Kouanda 1993: 125).

Der Abfallhaufen des Naaba war bei den Mossi in vorkolonialer Zeit so bedeutsam, dass sogar ein Stadtteil in Ouagadougou nach ihm benannt wurde. Der Stadtteil Tampui (die Mehrzahl von »Tampuure« = auf Deutsch Abfallhaufen) wurde nach dem Abfallhaufen des Mogho Naaba, des höchsten traditionellen Oberhauptes der Mossi benannt. Laut der Überlieferung hatte ein Nachfahre der königlichen Linie die Erlaubnis erhalten, sich auf dem Gelände des großen Abfallhaufens anzusiedeln, woraus in Folge die Siedlung Tampui entstanden ist (Traoré 2011).

Abfälle und Schmutz waren unter diesem Gesichtspunkt auch positiv konnotiert. Bei den Dogon wurde ein neu gebautes Haus mit dem Segensspruch »Ama ginu nemegere!« (Solle Gott das Haus schmutzig werden lassen!) bezogen. Schmutz wurde hier im Kontext der Ernährung und der Bedürfnisbefriedigung von Menschen verstanden. Solange im Hof Schmutz hinterlassen wird, bedeutet das, dass es Leben in dem Gehöft gibt. Auch ist es ein Symbol dafür, dass ausreichend Nahrung zur Verfügung steht. Gewisse Arten von Abfällen und Schmutz werden daher traditionellerweise im Hof akzeptiert. Dies betrifft einerseits die während der Trockenzeit im Hof ausgebreitete Streu. Das Stroh vermischt sich dort mit dem Kot der Haustiere und wird daher immer schmutziger. Da es als Dünger auf den Feldern dient, wird es im Hof belassen, solange bis die Regenzeit beginnt und der Acker bepflanzt wird. Eine andere Art von Schmutz bezieht sich auf schmutziges Kochgeschirr, das bis zur nächsten Mahlzeit nicht abgewaschen wird, denn anderenfalls würde dies in der Überzeugung der Dogon zu Unglück und Knappheit führen. Sogar schmutzige Kleidung sei im ländlichen Raum in Mali positiv konnotiert, denn sie würde mit Arbeit und Fleiß assoziiert (Douny 2007). Diese unterschiedlichen Dimensionen von Schmutz scheinen in Westafrika weit

7 In kapitalistisch geprägten Gesellschaften scheint ein hoher Verbrauch an Konsumgütern v.a. für die unteren sozialen Schichten bezeichnend zu sein. Alternative Gruppierungen wie beispielsweise die Freegänger, die im ökonomischen Sinne nicht unbedingt arm sind, streben hingegen Abfallvermeidung an (siehe Chevron 2012).

verbreitet zu sein, denn auch in den Akan-Sprachen in Ghana wird Schmutz nach seiner Herkunft und nach seiner Lokalisierung an Körper, Kleidung, Objekten oder am Wohnraum unterschiedlich bezeichnet (Van der Geest 1998). Es spiele hier also eine Rolle, ob Verunreinigung ein vorübergehender oder ein permanenter Zustand sei. Kleidung, die schmutzig geworden, oder ein Hof, der nicht gekehrt worden sei, seien zwar nicht wünschenswert, aber weil der Schmutz leicht wieder entfernt werden könnte, würde dies wenig Abscheu erregen. Anders hingegen verhält es sich mit Personen, deren Haus oder deren körperliches Erscheinungsbild ständig durch Unsauberkeit gekennzeichnet sei. Schmutz wird hier in einem ästhetischen, moralischen und sozialen Sinne als durchaus verwerflich gesehen. Solcherart würden Assoziationsketten, die schmutzig mit hässlich, widerlich, unzivilisiert und verachtenswert gleichsetzen, gebildet (ebd.).

Die Beurteilung von Schmutz in der Stadt unterscheidet sich in mancherlei Hinsicht von der traditionellen ländlichen Betrachtungsweise. Neuwertige, saubere und modische Kleidung hat unter den jüngeren Menschen in Bamako einen großen Wert (Douny 2007). Auch auf die körperliche Hygiene wird sehr geachtet und die Angehörigen mancher ethnischer Gruppen aus dem Norden Malis, die aufgrund der dortigen Wasserknappheit sparsam mit Wasser umgehen, werden von den StädterInnen als un gepflegt betrachtet (siehe Chevron 2002). Dieser Wandel im Hinblick auf die Kleidung und die Körperpflege kann nicht zuletzt das Resultat eines strenger gelebten Islams in der Stadt sein, der ein sauberes Gewand und Gebetswaschungen für MuslimInnen als unabdingbar erachtet. Die neuen urbanen Lebensweisen führen ebenso dazu, dass bestimmte Objekte und Praktiken, die im traditionellen dörflichen Kontext weit verbreitet sind, in der Stadt nicht mehr akzeptiert werden. So würden die Menschen, die von der Viehzucht leben, selbst die Exkremate von Nutztieren wie Rindern oder Schafen als positiv empfinden, während diese für die BewohnerInnen Bamakos hingegen schmutzig seien (siehe ebd.). Auch ein Abfallhaufen, der vor einem Gehöft in einem malischen Dorf nicht als schmutzig gilt, weil der Kompost als Dünger auf den Feldern verwendet wird, wird in der Stadt als Zeichen mangelnder Hygiene gesehen (Traoré 2002). Allerdings würden in Ouagadougou manche Praktiken wie die Entsorgung von verschmutztem Waschwasser auf der Straße genauso wie im Dorf als wenig abstoßend empfunden. Die in der Stadt lebenden Mossi würden auch weiterhin ihr Kochgeschirr nur innen, aber nicht außen reinigen, was ihnen von den anderen ethnischen Gruppen den Ruf, besonders schmutzig zu sein, zugetragen habe (Traoré 2011).

Abschließend soll nun erörtert werden, inwiefern traditionellen Auffassungen zufolge Verschmutzung mit Krankheiten assoziiert wird. Kultur- und sozialanthropologische Forschungen zur Wahrnehmung von Krankheiten und deren Ursachen können hierbei wertvolle Erkenntnisse liefern. Ethnomedizinische Forschungen in Afrika (Green 1999) haben beispielsweise gezeigt, dass Infektionskrankheiten von den Menschen nicht – wie lange Zeit behauptet – auf Magie und Zauberei, sondern auf natürliche Ursachen zurückgeführt werden. Demnach werden nicht andere Menschen oder übernatürliche Kräfte für Infektionskrankheiten verantwortlich gemacht, sondern der Kontakt mit bestimmten Krankheitsverursachern. Die Beobachtung der natürlichen Umwelt und die Analyse von Ursachen und Folgen seien in Afrika wie anderswo auch Ausgangspunkt für die Theoriebildung über ansteckende Krankheiten (ebd.).

Eine Studie über die Ursachen von Diarrhoe in Bobo Dioulasso (Burkina Faso) ergab, dass von den Menschen verschiedene Arten von Durchfallerkrankungen unterschieden werden. Manche Krankheitsbilder würden von den befragten Frauen auf das kalte Wetter in den Wintermonaten, andere auf das Sitzen auf nassem Untergrund zurückgeführt werden. Eine Art von Diarrhoe wird »toubaboukonoboli«, also »Durchfall der Weißen«, genannt, weil sie durch fehlende Nahrungsmittel- und Trinkwasserhygiene verursacht wird. Schließlich gebe es eine Erscheinungsform von Durchfall, die durch einen Tabubruch der stillenden Mutter ausgelöst werde. Wenn eine junge Mutter sich nicht an die Vorschrift der sexuellen Enthaltensamkeit halte, hätte dies nicht nur Diarrhoe, sondern auch Magerkeit und Unzufriedenheit beim Säugling zur Folge (Kanki et al. 1994). Forschungen in Abidjan (Elfenbeinküste) zeigten, dass Malaria nicht nur auf die Abfallproblematik im urbanen Raum und insbesondere auf verstopfte Entwässerungsgräben zurückgeführt wird, sondern auch auf eine Reihe anderer Faktoren. Manche Menschen vertreten demnach die Überzeugung, Malaria würde durch üble Gerüche oder Staub übertragen (Granado et al. 2006). Auch bei der Songhai-sprachigen Bevölkerung im Niger, die derjenigen im Norden Malis sehr ähnlich ist, gibt es die Vorstellung, dass Krankheiten durch Gerüche und Staub übertragen werden können. Das Verwenden von Räucherwerk wird deshalb häufig eingesetzt, um die Luft zu reinigen (Hahounou 2003). Von den Bambara ist überliefert, dass man sich durch das Einatmen von Staub mit Pocken oder Masern infizieren könne (Imperato 1975).

Die Ursachen und die Übertragungswege von Krankheiten sind der traditionellen Wahrnehmung zufolge also sehr vielschichtig. Dasselbe gilt auch für die Mittel und Wege, mit Gefahrenquellen umzugehen. In einer Forschung in Bamako aus den 1980er Jahren wird berichtet, dass es in der Bevölkerung die Vorstellung, die Umwelt würde sich selbst regulieren, gebe. Der Sonne und dem Wasser würde die Kraft zugeschrieben, Krankheitskeime unschädlich zu machen: »Pour les populations les germes pathogènes sont supprimées [sic] par le soleil et l'eau« (Sidibe 1985: 134). Die malische Forscherin, Aminata Sidibe, die zwar eine universitäre Ausbildung, jedoch keine tiefergehenden naturwissenschaftlichen Kenntnisse hat, stellt hier die Frage, inwieweit Sonne und Wasser Schadstoffe eliminieren können, und wo die Grenzwerte im Hinblick auf die Tragfähigkeit eines ökologischen Systems liegen:

»Par le soleil est-il possible d'obtenir une hygiène complète des systèmes? L'eau peut-elle être une purificatrice universelle, n'y a-t-il pas un seuil au-delà duquel il y a contamination possible?« (ebd.).

Aus heutiger Sicht scheint es für höher gebildete Menschen also manche Ungewissheiten im Hinblick auf die Gefährlichkeit von Krankheitserregern zu geben. Eine Studie in einem informellen Viertel in Nouakchott, der Hauptstadt von Mauretanien (Ould Taleb et al. 2006), zeigt auf, dass die mangelnde Hygiene insbesondere von den höher gebildeten und etwas besser gestellten Befragten als größtes Problem eingestuft wird. Diese Bevölkerungsschicht sei sich auch des Risikos von Epidemien bewusst und lege daher Wert auf die Schutzimpfungen für die Kinder. Die ärmeren und weniger gebildeten Menschen hingegen würden die Arbeitslosigkeit und die prekären Arbeitsbedingungen als größtes Gesundheitsrisiko sehen, denn sie gehen davon aus, dass sie durch die

Kürzung der Ausgaben für Ernährung in höherem Ausmaß von Krankheiten gefährdet seien.

Schließlich gibt es auch neue Krankheitsbilder, die weder mit traditionellen, noch mit schulmedizinischen Konzepten erklärt werden können. In einer zweiten Studie, die ebenfalls in Nouakchott durchgeführt wurde (Sy et al. 2011), wurde die Bevölkerung nach den Ursachen von häufig auftretenden Krankheiten befragt. Atemwegserkrankungen wären von drei Viertel der Befragten auf den Klimawandel zurückgeführt worden. Die veränderten klimatischen Bedingungen im Sahel ließen die Zunahme an Atemwegserkrankungen als durchaus wahrscheinlich erscheinen, jedoch würde es keine konkreten Luftmesswerte und Klimadaten für Nouakchott geben, um diesen Zusammenhang mit Sicherheit feststellen zu können (ebd.).

Zusammenfassend kann also festgehalten werden, dass weder traditionelle noch gegenwärtige Interpretationen von Krankheitsursachen leichtfertig abgetan werden sollten. Das lokale Wissen, das aus den alltäglichen Erfahrungen gewonnen wird, mag zwar in manchen Fällen auf Zusammenhänge rein zufälliger Natur fußen, allerdings haben auch viele wissenschaftliche Querschnittsstudien, die sich oft nur auf eine begrenzte Zahl an Einflussfaktoren beziehen, nur vorläufige Gültigkeit.

3.7. Dimensionen von Umwelt in westafrikanischen Städten

Im folgenden Abschnitt wird der Versuch angestellt, die bebaute Umwelt im urbanen Raum näher zu charakterisieren. Umwelt als Lebensumfeld kann in der Stadt mit neuen räumlichen Vorstellungen, neuartigen Definitionen von privat und öffentlich und weiter gefassten Begriffen von Verantwortung in Verbindung stehen. Dem wird durch die Analyse der unterschiedlichen Sphären Rechnung getragen.

Zahlreiche Forschungen in der Kultur- und Sozialanthropologie haben sich mit dem Wohnen auseinandergesetzt. Pierre Bourdieu, der sich mit dem Konzept des Wohnens bei den Kabylen in Algerien auseinandersetzte, sah eine Analogie zwischen dem Gegensatz Wohnhaus – öffentlicher Raum und dem Gegensatz Kultur – Natur. Das Haus repräsentiere demnach die Kultur, weil es sich als vom Menschen geschaffenes architektonisches Artefakt im öffentlichen Raum abhebe. Zugleich gebe es aber auch innerhalb des Hauses einen Gegensatz zwischen kultur- und naturbehafteten Stellen. Aktivitäten, die als kultiviert gälten – wie kochen, weben oder Gäste empfangen – würden Aktivitäten, die als natürlich gälten – wie schlafen, sich fortpflanzen oder gebären – gegenübergestellt (Bourdieu [1970] 2012). Die physischen und symbolischen Grenzen zwischen dem Haus und dem öffentlichen Raum sind einerseits durch Fenster und andererseits durch Türen gegeben. Joëlle Bahloul (1996) erläutert die Grenzziehung zwischen privatem und öffentlichem Raum am Beispiel der Stadt Sétif in Algerien während der Kolonialzeit. Ihre Beschreibung trifft auch für die »concession« genannten Wohnhäuser in Bamako und Ouagadougou zu. Die Räume eines solchen Gehöfts sind rund um einen Hof angelegt und auch alle Fenster und Türen weisen zum Hof hin. Der Blick auf die Straße ist also von den Räumlichkeiten aus nicht möglich und die Straße kann auch nur über den großen Hofeingang betreten werden. Die BewohnerInnen des Hofes sind dadurch in einem gewissen Sinne eingeschlossen und geschützt.

Dadurch, dass das große Eingangstor untertags jedoch ständig geöffnet ist, können Familienangehörige, NachbarInnen oder Bekannte den Hof jederzeit betreten. Obwohl die bauliche Struktur der Räumlichkeiten hofseitig orientiert und nach innen gerichtet ist, lässt das offene Eingangstor das Eindringen von außenstehenden Menschen zu. Die Abgrenzung zwischen innen und außen bzw. Privatsphäre und öffentlichem Raum ist also nicht absolut, sondern ist durch eine gewisse Durchlässigkeit gekennzeichnet. Der Übergangsraum zwischen diesen beiden Sphären zeigt sich in Bamako und Ouagadougou u. a. am Phänomen des »grins«, eine Art von regelmäßigem Zusammentreffen mehrerer Personen zum Teetrinken und Plaudern. Diese Treffen finden meist direkt neben dem Hofeingang, also an der Schwelle zwischen dem privaten und dem öffentlichen Raum statt (siehe Bondaz 2013). Auch wenn diese Teezeremonien im Grunde Männern, die je nach Alter einer eigenen Gruppe angehören, vorbehalten ist, sind Frauen nicht von vornherein ausgeschlossen. Unverheiratete Frauen können eigene Gruppen bilden und unter den gebildeten bzw. religiös gemäßigten Bevölkerungsschichten sind auch gemischte »grins« denkbar. Die ausschließliche Zuordnung von Frauen zur häuslichen und Männern zur öffentlichen Sphäre, so wie es u. a. Deborah Pellow (2003) für die Gemeinschaft der Hausa in Accra beschreibt, kann in Bamako und Ouagadougou nicht festgestellt werden.

Welche umweltrelevanten Implikationen im privaten, im halböffentlichen und im öffentlichen Raum in Westafrika gegeben sind, wird im Folgenden ausgeführt werden. Es wird dargelegt, wie diese unterschiedlichen Sphären konnotiert sind und inwieweit sie kontrolliert werden. Dies ist insbesondere im Hinblick auf die Frage, wo Abfälle und Abwässer anfallen und wo diese (zwischenzeitlich) entsorgt werden, von Interesse. Es wird gezeigt, dass es zwischen dem privaten Wohnraum, der direkten Wohnumgebung und dem öffentlichen Raum nicht nur Unterschiede räumlicher und sozialer Natur, sondern auch Unterschiede im Hinblick auf den Umgang mit Schmutz gibt. Eine Studie in fünf afrikanischen Städten ergab, dass die EinwohnerInnen zwischen der Belastung durch Abfälle und Abwässer unterscheiden. Abfälle seien den Menschen zufolge kein größeres Ärgernis, da sie nicht im privaten Wohnbereich, sondern nur im öffentlichen Raum lokalisiert werden. Im Gegensatz dazu seien Abwässer auch im privaten Wohnraum sowie in der direkten Wohnumgebung präsent und werden deshalb als Belastung empfunden (Morel à l'Huissier 2003). Die Aufschlüsselung nach familiärem Intimbereich, vertrautem Nahbereich und anonymem Raum im urbanen Umfeld kann also durchaus Erkenntnisse im Hinblick auf Unterschiede in der Problemwahrnehmung und im Handlungsspielraum liefern.

3.7.1. Umwelt im privaten Raum

In Zusammenhang mit dieser Vorstellung von Umwelt wird in Burkina Faso die Reinheit des häuslichen Bereiches mit dem Waschen, Kehren, Zusammenräumen und Entsorgen von Haushaltsabfällen und -abwässern in Verbindung gebracht (siehe Bouju 2002). Die Sauberkeit des Wohnbereiches wird in Westafrika auch mit Lebensqualität, mit Selbstachtung und mit dem Wohlergehen der Familie assoziiert und nimmt einen ebenso hohen Wert wie Schönheit, Reichtum, Sicherheit oder Gesundheit ein. Kultur- und sozialanthropologische Forschungen in den Großstädten in Burkina Faso haben aber

auch ergeben, dass der private Wohnraum, also die bewohnten Gebäude und der Hof, die einzigen Orte sind, die für die StadtbewohnerInnen von Bedeutung sind. Der kollektiv genutzte Raum im privaten Bereich zeichnet sich durch seine Polyfunktionalität aus: Essen, das Verrichten diverser Arbeiten oder das Empfangen von Gästen sind alles Aktivitäten, die im Hof stattfinden. Manche Aktivitäten, die als schmutzig empfunden werden, werden zwar ebenfalls im Hof ausgeübt, aber von den Orten des Essens, der Erholung und des Gebets räumlich entfernt. Zu diesen Tätigkeiten zählen das Baden von Kindern, das Waschen von Wäsche und Geschirr und das Halten von Tieren. In Gehöften mit vielen BewohnerInnen und einer hohen Wohnraumdichte können manche Aktivitäten außerhalb des Hofes auf der Straße verrichtet werden, wie z.B. der Abwasch, das Wäschewaschen oder das Holzhacken (ebd.).

Das Reinigen des häuslichen Bereichs ist eine sich wiederholende tägliche Aufgabe, die als Aneignung des Raumes gesehen werden kann. Die Vorgangsweise des Reinigens, des Auskehrens und des Abwaschens erfolgt in einer gewissen Art und Weise. Der gesamte Boden wird mindestens einmal pro Tag gekehrt, wobei diejenigen Orte öfter gekehrt werden, an denen gegessen wird. Der Kehricht ist das Ergebnis täglichen Aufräumens und wird meist in einem Behälter im oder außerhalb des Hofes entsorgt. Dieser Abfall setzt sich u.a. aus Speiseresten, Grünabfällen, Altpapier, Holzkohle, Plastikabfällen, Batterien oder Tierkot zusammen. Der Rhythmus des täglichen Säubermachens im häuslichen Bereich ist festgelegt⁸, das bedeutet, dass der Hof nur zu bestimmten Tageszeiten einen sauberen und geordneten Eindruck hinterlässt, zu anderen Tageszeiten jedoch ein Durcheinander von Kochgeschirr und anderen Arbeitsgeräten, sodass am Boden verstreute Abfälle und Wasserlacken das Erscheinungsbild des Hofes prägen (siehe Blundo 2003).

Im privaten Raum sind bestimmte Haushaltsmitglieder dafür verantwortlich, Haus und Hof zu reinigen. Die geschlechtliche Arbeitsteilung, die den Frauen die Verantwortung für den Haushalt zuweist, ist in Westafrika weit verbreitet (siehe Chevron 2002). Die Frauen sollten sich demzufolge im Hinblick auf die Sauberkeit des Hofes vorbildlich verhalten, und gelingt es ihnen, die Kleider der Familienmitglieder sowie Haus und Hof rein zu halten, so färbt dies positiv auf die ganze Familie ab. Während es die Aufgabe der Frauen ist, die gesamte Hausarbeit zu verrichten und die Sauberkeit des Wohnbereichs sicherzustellen, sind die Männer für die Finanzierung und Errichtung von Wohngebäuden und sanitären Anlagen zuständig. Frauen haben also oft kein Mitspracherecht im Hinblick auf Entscheidungen über die bauliche Infrastruktur. In den traditionellen Mehrgenerationen-Haushalten waren die alten Männer darüber hinaus mit der Arbeitseinteilung und Kontrolle der von den Frauen durchgeführten Reinigung von Haus und Hof betraut (Chevron 2002; Chevron und Reinprecht 2002). In den neueren Wohnformen der Kleinfamilien mischen sich die Ehemänner nicht in die Art und Weise der

8 Aus Ouagadougou wird berichtet, dass das tägliche Kehren mit der Fruchtbarkeit der Frauen in Verbindung gebracht wurde und dass es den Frauen untersagt war, Haus und Hof in der Nacht oder bei Vollmond zu kehren. Die Nichtbefolgung war mit dem Verlust der Fruchtbarkeit oder der Vertreibung guter Geister bedroht. Fand die Menstruation während des Vollmondes statt, kehrten die Frauen von der Schwelle des Hofes nach innen zum Haus. Der Kehricht wurde dann in einer Ecke des Hauses gelagert, wie um die guten Geister im Inneren des Hauses zu behalten (Poloni 1990).

Verrichtung der Hausarbeit ein. Wie und wo Abfälle und Abwässer entsorgt werden, wird von den Männern aufgrund ihrer Berufstätigkeit oft auch nicht wahrgenommen. Werden jedoch diesbezüglich Anweisungen gegeben, so beharren die Frauen meist auf ihren Gewohnheiten (Bouju 2002). Innerhalb der Elite und der Mittelschicht sind es oft die vom Land stammenden Hausmädchen, die für die Haushaltsarbeiten inklusive der Reinigung von Haus und Hof zuständig sind. Bei der überwiegenden Bevölkerungsmehrheit sind es jedoch die unverheirateten Töchter, die die Hausarbeit durchführen. Bei der Songhai sprechenden Bevölkerung im Niger ist es meist die älteste Tochter, die für die Sauberkeit und Ordnung des Hofes verantwortlich ist. Die Art und Weise, wie sie ihre Aufgabe wahrnimmt, hat Auswirkungen auf ihre Chancen, einen Ehemann zu finden. Die ordnungsgemäße Verrichtung der Hausarbeit garantiert also nicht nur hygienische Wohnbedingungen, sondern auch einen positiven Ruf der jungen Frauen (Hahounou 2003). In Gehöften, in denen die EigentümerInnen mit MieterInnen bzw. ausschließlich MieterInnen leben, ist ein erhöhtes Konfliktpotential gegeben. Insbesondere die Nutzung und Reinigung von gemeinschaftlich genutzter Infrastruktur wie dem Kochbereich oder der Waschgelegenheit und der Toilette können zu einer Quelle von Konflikten werden (Simard und De Koninck 2001). Bei polygamen Haushalten und manchen ethnischen Gruppen, die in sehr großen Familienverbänden leben, konnte diese Problematik ebenso beobachtet werden (siehe Chevron 2002).

3.7.2. Das unmittelbare Wohnumfeld: »six mètres«

Der Raum, der unmittelbar an den Hof angrenzt, wird für unterschiedliche Aktivitäten genutzt. Es wird sowohl der Abwasch oder das Wäschewaschen außerhalb des Hofes verlagert als auch Verkaufstätigkeiten oder informelle abendliche Versammlungen der jungen Männer. Die Aneignung dieses Raumes, welcher zwischen privatem und öffentlichem Raum angesiedelt ist, erfolgt durch die BewohnerInnen der angrenzenden Grundstücke. In den westafrikanischen Städten wird dieser Raum auch häufig für kommerzielle Zwecke vermietet. In diesem Fall dient dieser Raum dem Verkauf von Lebensmitteln, Brennholz und Kohle oder zubereiteten Speisen. Er diente im traditionellen ländlichen Milieu als Ort, wo die Abfälle entsorgt wurden. Bei den Mossi beispielsweise war in diesem halböffentlichen Raum der Abfallhaufen »tampuure« angesiedelt, der damit das Grundstück von den Grundstücken der NachbarInnen abgrenzte (Bouju 2002).

In der Stadt stoßen unterschiedliche symbolische Praktiken aufeinander: Während für die einen das Eigentum an der Schwelle des Hofes aufhört, geht es beim anderen bis auf den Straßenabschnitt vor dem Haus, den man in Bamako und Ouagadougou »six mètres« nennt. Während sich manche StadtbewohnerInnen also auf die Reinigung des Hofes beschränken, kehren andere auch den unmittelbar an den Hof angrenzenden öffentlichen Raum. Und während manche Haushalte die Abfälle temporär im Hof aufbewahren, befindet sich der Abfalleimer anderer Haushalte am Straßenrand. Selbst die sanitäre Infrastruktur und hier insbesondere die Klär- und Sickergruben können sich sowohl im Hof als auch außerhalb der Hofmauern befinden. Die Anzahl der BewohnerInnen eines Hofes wirkt sich signifikant auf die Nutzung des halböffentlichen Raums für die Verrichtung von Hausarbeit aus. Berechnungen (Etienne 2004) zeigen, dass Höfe

mit weniger als dreißig BewohnerInnen relativ geringe Mengen an Haushaltsabwässern produzieren. Meist ist hier ausreichend Platz vorhanden, um das Grauwasser im Hof zu verteilen wenn es keine Sickergrube gibt. Leben mehr als fünfzig Personen in einem Hof, dann sind die Haushalte gezwungen, ihr Grauwasser auf der Straße zu entsorgen, denn der verfügbare Platz im Hof ist dafür nicht mehr ausreichend. In diesem Falle ergeben sich für die NachbarInnen spürbare Belastungen durch Abwässer. In Höfen mit einer noch größeren Anzahl an BewohnerInnen kommt es sowohl im privaten wie auch im halböffentlichen Raum zu Belastungen durch Abwässer. In den meisten Fällen werden die Belästigungen durch NachbarInnen toleriert, doch kann eine große Menge an Abfällen oder Abwässern ohne die entsprechende Infrastruktur zur Abfallentsorgung oder Entwässerung auch zu Konflikten zwischen NachbarInnen führen. Werden Abfälle und Abwässer direkt vor dem Hof auf der Straße entsorgt und fühlt sich der/die NachbarIn dadurch belästigt, so hat er/sie die Möglichkeit, sich bei den VerursacherInnen der Verschmutzung zu beschweren. Das absichtliche Hinterlassen von Schmutz vor dem Hof eines Nachbarn/einer Nachbarin gilt in afrikanischen Gesellschaften als grobe Beleidigung. Durch die Reinigung des halböffentlichen Raumes wird von den BewohnerInnen eine soziale Kontrolle aufrechterhalten oder wieder eingeführt (Simard und De Koninck 2001).

Auch im halböffentlichen Raum wird die Verantwortung für die Sauberkeit den Frauen zugeschrieben. Diese Einstellung ist nicht nur in der Bevölkerung weit verbreitet, sondern sie findet sich sogar in politischen Maßnahmenplänen wie der mali-schen Abfallwirtschaftsstrategie. Die Verantwortung der Frauen beschränkt sich demnach nicht nur auf die häusliche Reinlichkeit und die Gesundheit der Kinder, sondern sie umfasst auch das Engagement für die Sauberkeit im öffentlichen Raum:

»Les femmes se sont particulièrement illustrées dans la gestion des ordures au Mali (propreté des voies publiques, collecte primaire, valorisation, journées de salubrité ...). Elles sont responsables de la salubrité domestique et de la santé des enfants« (DNACPN 2007a : 24).

3.7.3. Umwelt im öffentlichen Raum

Die Wahrnehmung des öffentlichen Raumes durch die BewohnerInnen westafrikanischer Städte unterscheidet sich maßgeblich vom europäischen Verständnis. Der öffentliche Raum wird nicht als Raum für die Benutzung durch die gesamte Bevölkerung gesehen, sondern als offener, freier und nicht angeeigneter Raum (vgl. Chevron et al. 2002). Am Beispiel von Bobo Dioulasso in Burkina Faso wurde aufgezeigt, dass es im Verständnis der StadtbewohnerInnen keinen Raum gibt, der als Allgemeingut allen Menschen in der Stadt zur Verfügung steht. Es gibt lediglich Räume, die bestimmten Familien gehören oder zwischen bestimmten Familien geteilt werden. Die Straßen und Plätze hingegen bleiben aufgrund der unterschiedlichen Nutzergruppen und Aktivitäten umkämpftes Terrain. Wo die einen diesen Raum als Verkehrsfläche betrachten, versuchen die anderen dort ihre Waren oder Dienstleistungen zu verkaufen, und wieder andere nutzen den Raum für das Abhalten familiärer oder religiöser Feste (Bouju 2002).

In Studien wird oft auf den Gegensatz zwischen der Sauberkeit im privaten Wohnbereich und der Verschmutzung des öffentlichen Raumes hingewiesen (Dévérin-Kouanda 1990; Simard und De Koninck 2001). Die EinwohnerInnen Bamakos und Ouagadougous würden der Reinlichkeit im Hof viel Aufmerksamkeit schenken, der Präsenz von Abfällen und Abwässern im öffentlichen Raum jedoch mit Gleichgültigkeit begegnen. Wenn Sauberkeit nicht unter dem Gesichtspunkt der Hygiene, sondern unter dem Aspekt der Ordnung verstanden wird, dann bilden die Sauberkeit in der häuslichen Sphäre und der Schmutz im öffentlichen Raum nicht unbedingt einen Widerspruch. In anderen Worten muss prinzipiell zwischen der Überfüllung eines Platzes mit Müll und der Verschmutzung eines Platzes unterschieden werden. Eine zu große Menge an Müll verlangt lediglich, den Müll richtig zu verteilen. Sauber machen bedeutet dann, alle Gegenstände an den für sie vorgesehenen Ort zu bringen:

»Propreté et saleté dénotent une absence ou une présence, une relation donc entre une matière et une surface. [...] Pour rendre propre une surface sale, il suffit d'enlever les traces, de séparer ces matières de leur support, pour les déplacer vers un lieu qui leur convienne, où leur présence ne heurtera plus les sens. Il suffit de les ranger« (Knaebel 1991: 24).

Die Anordnung der Objekte erfolgt aufgrund einer vorhergehenden Klassifikation. Kategorisiert werden die Abfälle nach den Kriterien Sorte, Zustand, Menge, ökonomischer Wert (sowohl Gebrauchswert als auch Tauschwert) und symbolische Bedeutung. Manche Menschen können also die Ansammlung von bestimmten Objekten an bestimmten Orten als Anhäufung von Schmutz oder als Unordnung betrachten, während dies den jeweiligen Nutzergruppen als zweckmäßig erscheint. So kann beispielsweise die Verwendung von Abfällen als Dünger, wie es in der Peripherie Bamakos und anderen westafrikanischen Städten seit geraumer Zeit praktiziert wird, analysiert werden. Dabei werden aus dem Müll wiederverwertbare oder verkäufliche Plastik- und Metallbestandteile aussortiert und die Haushaltsabfälle dann auf die Felder ausgebracht (Chevron et al. 2002; Eaton und Hilhorst 2003). Auch wenn der frische Müll auf den Feldern für europäische BetrachterInnen eine visuelle Verschmutzung darstellt und Plastiksackerl oder andere »wertlose« nichtorganische Abfälle zu tatsächlicher Verseuchung des Bodens und des Grundwassers führen können, wird dieser »Mülldünger« (Chevron et al. 2002) nicht als schmutzig wahrgenommen. Richtige Verschmutzung bedarf im Gegensatz zur Überfüllung eines Raumes mit Müll spezieller Reinigungsaktivitäten. Wenn ein Stadtviertel verschmutzt ist, also beispielsweise die Entwässerungsrinnen mit Abfällen verstopft sind oder die Flüsse, die das Viertel durchqueren, vermüllt sind, genügt es nicht, die Abfälle besser zu verteilen. Die Müllabfuhr ist hier gefordert, die Ordnung wiederherzustellen, indem sie die Abfälle aus der Stadt bringt. Die Kommunalverwaltung versucht, durch das Reinigen des öffentlichen Raums ihre soziale Kontrolle aufrechtzuerhalten oder wieder einzuführen. In der Stadt können zwischen der Bevölkerung und der Stadtverwaltung Konflikte durch eine übermäßige Belastung des öffentlichen Raumes durch Abfälle oder Abwässer sowie Konflikte durch knapp werdende nutzbare Flächen entstehen (Bouju 2002). Eine andere Form der Unordnung im öffentlichen Raum besteht in der Vielzahl an informellen Verkaufsständen im Stadtzentrum vieler westafrikanischer Städte. Straßen und Grünflächen werden von den StadtbewohnerIn-

nen nicht ausschließlich in der vorbestimmten Weise wahrgenommen und genutzt. Die Behörden, welche die Aufgabe haben, die Verkehrswege freizuhalten, empfinden die informelle Aneignung des öffentlichen Raumes daher als Störung der öffentlichen Ordnung (Pourcet 1992).

Aus der Perspektive der Stadtverwaltungen in Bamako und Ouagadougou stellen die Sauberkeit und Ordnung im öffentlichen Raum die größten Herausforderungen dar. Weil die Verhaltensweisen der StadtbewohnerInnen in dieser Hinsicht von der Stadtverwaltung häufig als unangemessen kritisiert wurden, wurden in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Umweltbildungsmaßnahmen durchgeführt.

3.8. Umweltbildungsmaßnahmen in Bamako und Ouagadougou

In der Zwischenzeit ist die Umweltverschmutzung in westafrikanischen Städten ein tatsächliches Problem geworden, für das nicht nur die Müllabfuhr und die für die Siedlungshygiene zuständigen Behörden, sondern auch die urbane Bevölkerung verantwortlich gemacht wird. Offizielle Stellungnahmen zur Abfallproblematik in Bamako und Ouagadougou weisen den StadtbewohnerInnen explizit die Verantwortung für die mangelhaften hygienischen Wohn- und Lebensbedingungen zu. In Bamako wird im Hinblick auf die urbane Umweltverschmutzung von schlecht entwickeltem Bürgersinn gesprochen. Mit dem sozialen Wandel der malischen Gesellschaft würde nicht nur eine Abnahme der häuslichen Hygiene einhergehen, sondern generell die Umwelt und die Gesundheit schädigende Verhaltensweisen vermehrt auftreten:

»Si dans un passé récent, l'assainissement dans les familles était une réalité, force est de reconnaître qu'avec les mutations de la société malienne, nous assistons à une insalubrité généralisée de notre cadre de vie liée au mauvais comportement et à l'incivisme des populations« (DNACPN 2007 a : 25).

In Ouagadougou werden ebenfalls die Verhaltensweisen der StadtbewohnerInnen als Ursache für die wenig zufrieden stellende Umweltqualität gesehen. Um die festgesetzten Ziele der Siedlungshygiene erreichen zu können, müssten die Widerstände eines Großteils der Bevölkerung bezwungen und Verhaltensänderungen durchgesetzt werden:

»L'atteinte des objectifs de développement de l'assainissement ne peut se faire sans vaincre les résistances au changement de comportement d'une bonne partie de la population« (ONEA 2001 : 20).

Die Durchführung von Umweltbildungsmaßnahmen wurde in beiden Hauptstädten als Methode zur Verbesserung des Umweltbewusstseins gewählt⁹. In Bamako wurde

9 Tatsächlich reichen Maßnahmen zur Umweltsensibilisierung bis in die Kolonialzeit zurück. Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts wurde die einheimische Bevölkerung in Bamako aufgefordert, ihren Hof zu kehren, die Straße vor ihrem Haus sauber zu halten und den Brunnen abzudecken. Um die Einhaltung der Anordnungen zu gewährleisten, wurden damals die »brigades sanitaires« ins Leben gerufen, welche strenge Kontrollen durchführten (Touré 2002).

u.a. das Komitee für das Management und die Wiederverwertung von Abfällen, CO-GEVAD genannt, damit beauftragt. Die Schaffung eines Bewusstseins für Umweltprobleme wurde als Herbeiführung einer Verhaltensänderung von Personen und Gruppen aufgrund von Aufklärungsmaßnahmen definiert. Die Bewusstseinsbildung setze einen Prozess der Reflexion über Ideen und Handlungen sowie eine bestimmte Kommunikationstechnik voraus und führe im Idealfall zur Übernahme von Verantwortung (CO-GEVAD 2003). In Bamako wurden beispielsweise ab 2010 regelmäßige Hausbesuche durchgeführt und die Haushaltsvorstände angeregt, sich um die Sauberkeit im Haus, auf den Straßen, Märkten und öffentlichen Plätzen zu kümmern und bei den monatlich stattfindenden Sauberkeitstagen teilzunehmen. Die Haushalte sollten mit adäquaten Mülleimern ausgestattet und bei der Müllabfuhr abonniert sein. Schließlich sollten die Klär- und Sickergruben sowie dezentrale Abwassersysteme von den Haushaltsvorständen instandgehalten werden (Camara 2011). Umweltbewusstsein impliziert auch eine gewisse Selbstdisziplin und das Einhalten von verbindlichen Regeln. Die Kommunikation über die Abfall- und Abwasserproblematik wird jedoch durch kulturelle Werte wie das Schamgefühl und die Diskretion oder die Tabuisierung menschlicher Exkremente erschwert. Eine Form der Aufklärung stützt sich daher auf das traditionelle Theater »koteba«. Unter der Mitwirkung von SängerInnen, MusikerInnen und TänzerInnen werden Botschaften an die Bevölkerung weitergegeben. Die Verwendung des Theaters als Aufklärungsinstrument reicht bis in die 1980er Jahre zurück, als UNICEF eine Kampagne für die Senkung von Durchfallerkrankungen in Mali durchführte (De Noray 1997). Zusammenfassend kann Umweltsensibilisierung als Prozess verstanden werden, der sowohl Information und Beratung als auch Unterstützung bei Entscheidungsfindungen und bürgerlichem Engagement beinhaltet. Wie Amartya Sen (2002) es meinte, sollten die Fähigkeiten der Menschen gestärkt und sie in die Lage versetzt werden, ihre Lebensbedingungen selbst zu verbessern. Umweltbildung in Bamako und Ouagadougou folgt in diesem Geist dem Prinzip der Partizipation, das seit den 1990er Jahren zahlreichen Umweltsensibilisierungsmaßnahmen zugrunde liegt (Gaye und Diallo 1997). Allerdings wird zu Recht darauf hingewiesen, dass Eigenverantwortlichkeit und Partizipation oft nur von den ärmeren Bevölkerungsschichten eingefordert wird. In den Villenvierteln oder Vierteln mit überwiegend reichen BewohnerInnen gibt es diese Maßnahmen nicht. Dies könnte nicht nur daran liegen, dass der wohlhabenden Bevölkerung ein höheres allgemeines Bildungsniveau und insbesondere ein stärker entwickeltes Umweltbewusstsein zugeschrieben wird, sondern es könnten auch ökonomische Gründe dahinter stecken. Weil die Abfallwirtschaft in den Stadtvierteln mit vorwiegend ärmerer Bevölkerung ökonomisch nicht rentabel sei, würde von ihnen verlangt, die Reinigung des öffentlichen Raumes selbst in die Hand zu nehmen. Maßnahmen, welche die Partizipation der BewohnerInnen in den Mittelpunkt rücken, seien demnach weniger als Trend zur Demokratisierung oder Machtteilung als vielmehr als Mittel zur Sicherstellung einer kostendeckenden Stadtverwaltung zu betrachten (Jaglin und Dubresson 1993).

Im Rahmen der Bewusstsein schaffenden Umweltbildung kann meist relativ schnell ein sozialer Konsens über die Wichtigkeit einer sauberen Wohnumgebung hergestellt werden. Die Umsetzung des Umweltbewusstseins in umweltorientiertes Handeln erfolgt jedoch nicht im selben Ausmaß. In der Commune VI in Bamako sollten im Jahr

2008 an elf Tagen im Jahr die BewohnerInnen der jeweiligen Stadtviertel unter der Aufsicht der städtischen Müllabfuhr und der Umweltschutzbrigade das Viertel reinigen. Das Resümee am Ende des Jahres fiel ernüchternd aus, denn durchschnittlich wurden pro Stadtviertel nur vier Reinigungsaktionen durchgeführt. Das größte Problem wurde im mangelnden Interesse der Bevölkerung gesehen. Die Bevölkerung sei demnach nicht bereit, die Straßen und Plätze in ihrem Viertel ohne Bezahlung zu reinigen (COGEVAD 2008). Die Einstellung der EinwohnerInnen Bamakos scheint in dieser Hinsicht in den letzten Jahrzehnten relativ konstant geblieben zu sein, denn auch eine Forschung, die Anfang der 2000er Jahre in Bamako durchgeführt worden war, hatte ergeben, dass die Verantwortung für die Reinigung des öffentlichen Bereichs der Stadtverwaltung zugeschrieben worden war (Chevron und Reinprecht 2002). Die Wirkung der Umweltbildungsmaßnahmen fällt also eher bescheiden aus. Aber auch Forschungen in anderen westafrikanischen Städten weisen auf dieselbe Problematik hin. In Abidjan (Elfenbeinküste) erzielten Umweltbildungsmaßnahmen Verhaltensänderungen im Hinblick auf die Verwendung von chemischen Reinigungsmitteln und die Entsorgung der Haushaltsabfälle in Abfalleimern. Die weiterhin existierende Verschmutzung des öffentlichen Raumes wurde auf das Leben in der Gemeinschaft zurückgeführt. Das Verhalten mancher Menschen in der Nachbarschaft würde demzufolge dazu beitragen, dass sich der Umweltzustand nicht verbessern könnte (Traoré 2007). Auch stellt sich die Frage, wie viele Menschen durch Umweltbildungsmaßnahmen erreicht werden können. Die Studie in Abidjan zeigt, dass fast achtzig Prozent der Familien nicht mit der Sensibilisierungskampagne in Kontakt gekommen waren und dass mehr als die Hälfte der TeilnehmerInnen die Botschaften der Kampagne nicht verstanden hatten (ebd.). Für Bamako und Ouagadougou konnten keine vergleichbaren wissenschaftlichen Studien gefunden werden, jedoch kann davon ausgegangen werden, dass sich die Situation ähnlich darstellt. Genauso wie in Abidjan gibt es zwar eine Vielzahl an kommunalen Ausschüssen, internationalen Organisationen, NGOs und Vereinen, die Umweltbildungsmaßnahmen durchführen, aber diese Aktivitäten sind nicht koordiniert und finden in vielen Fällen auch nur kurzzeitig für eine relativ kleine Anzahl an TeilnehmerInnen statt. Das relative Scheitern der Vermittlung von Aufklärungsinhalten kann möglicherweise auch damit erklärt werden, dass sich der Diskurs in eine Richtung entwickelt hat, die wenig anschlussfähig an das Alltagsverständnis der mehrheitlich nicht alphabetisierten Bevölkerung ist. Während früher Hygiene und ein sauberes Zuhause zentrale Themen waren, ist es heute der Umweltschutz:

»Alors que l'hygiénisme participe à l'éducation de la population à la propreté, le développement durable doit sensibiliser les populations à la connaissance et au respect de leur environnement; alors que la politique hygiéniste doit permettre l'accès des plus défavorisés à un habitat salubre, le développement durable doit assurer une qualité de vie pour tous« (Meynet 2005 : 176).

Umweltbildung bezieht sich heutzutage also viel stärker auf das Konzept der »Nachhaltigen Entwicklung« und auf abstrakte Vorstellungen von Umwelt und Lebensqualität.

Die Methoden der Bewusstseinsbildung sind jedoch auch im Hinblick auf die Umweltbildung im Bereich Hygiene häufig zu akademisch. In den öffentlichen Informations- und Aufklärungsveranstaltungen wird eine populärwissenschaftliche

Sichtweise von Hygiene, die sich auf die Tradition von Louis Pasteur stützt, vermittelt, wie François Enten (2003: 375 f.) aufzeigt :

»Dans leurs discours, ces animateurs tendent à reproduire un savoir de type «technico-scientifique», où l'hygiène est à prendre dans sa définition contemporaine, comme une «science» qui se réfère au modèle étiologique pasteurien. Selon ce dernier, dans sa version vulgarisée, l'explication de la maladie est simple : c'est le germe pathogène, le microbe, qui constitue l'élément étranger au malade qui, du dehors, vient s'abattre sur ce dernier«.

Man geht davon aus, dass sich in den Abfällen Krankheitserreger befinden und daher die Säuberung des Wohnumfeldes notwendig sei, um sich vor diesen Krankheitserregern zu schützen. Während sich der offizielle Diskurs über Hygiene auf wissenschaftliche Erklärungen bezieht, beruht ein gleichzeitig in der Bevölkerung verbreiteter Diskurs über Reinlichkeit vielmehr auf kulturellen Vorstellungen. So würde im Senegal traditionellerweise zwischen Kehricht und Küchenabfällen unterschieden und bei der Entsorgung dieser Abfälle würden mehr oder weniger strenge Sicherheitsvorkehrungen getroffen. Fischabfälle würden aufgrund des Geruchs außerhalb des Hofes vergraben oder in der Sonne getrocknet und mit den Küchenabfällen entsorgt. Alle diese Praktiken würden bezwecken, die Familienmitglieder vor Insekten, Gerüchen und Staub, die als Krankheitsüberträger gelten, zu schützen. Die traditionellen Erklärungsmuster für Krankheiten und die kulturelle Wertschätzung eines gepflegten Hofes seien oft genauso effektiv für die Sauberkeit im Haushalt wie die Umweltbildungsmaßnahmen der Sensibilisierungskampagnen:

»Les raisons empiriques (odeurs, mouches, poussières) couplées avec d'autres motivations d'ordre socio-culturel (propreté visible, compétition de voisinage, etc.) sont en elles-mêmes suffisantes pour motiver des gestes d'organisation de la propreté domestique sans devoir les fonder sur des concepts biomédicaux« (Enten 2003 : 399).

Die Sauberkeit im Haushalt, der Schutz der Nahrung vor Verunreinigung und die Verwendung von Toiletten und Abfalleimern gilt demnach als allgemein verbreitetes und geschätztes Wissen. Was hier für die Hygiene im privaten Wohnraum gilt, kann allerdings für die Reinhaltung des öffentlichen Raumes nicht ausreichend sein. Der Sauberkeit von Straßen und Plätzen mag möglicherweise weniger Aufmerksamkeit beigemessen werden. Für neuartige Produkte wie Chemikalien oder Abfälle und Abwässer, die am Markt oder durch wirtschaftliche Aktivitäten wie z.B. der Färberei oder der Gerberei anfallen, gibt es keine traditionellen Verhaltensvorschriften. Darüber hinaus können die Menschen im urbanen Raum auch mit neuen Situationen konfrontiert werden, die unkonventionelle Lösungsstrategien erforderlich machen. Im Hinblick auf die Sauberkeit im öffentlichen Raum können die Herausforderungen demnach auch im institutionellen und politischen Bereich verortet werden.

Die Umweltbildungsmaßnahmen in westafrikanischen Städten weisen generell auf eine veränderte Rolle des Staates hin. Staatliche Institutionen sind damit beauftragt, für das Wohl und den Schutz der Bevölkerung zu sorgen. In modernen Staatswesen ist die selbst auferlegte Zuständigkeit zu einem Legitimitätskriterium für den Staat geworden. Ein Expertendiskurs über Risiken hat sich entwickelt und manifestiert sich

in den Sensibilisierungsmaßnahmen im Bereich von Siedlungshygiene und Nahrungsmittelhygiene (Plough und Krimsky 1987). Die wissenschaftliche Rationalität befände sich jedoch im Gegensatz zu den subjektiven Besorgnissen und Wünschen der Bevölkerung. ExpertInnen seien oft der Ansicht, dass die Menschen Risiken aufgrund von einer begrenzten Menge an Informationen bzw. aufgrund von falschen Informationen einschätzen würden. Die Sensibilisierung der Bevölkerung, damit diese die Sichtweise der ExpertInnen übernimmt, sei nur eine Strategie, um diesen Gegensatz zu überbrücken. Entscheidungen, die nach demokratischen Prinzipien getroffen würden, seien häufig nicht die bestmögliche Lösung. Eine Strategie, um diesem Problem zu begegnen, läge im Ausschluss der Bevölkerung aus politischen Entscheidungsprozessen. Eine dritte Strategie fände sich in der Beauftragung von gesellschaftlichen Institutionen – welche das Vertrauen der Bevölkerung genießen – rational begründete Entscheidungen zu treffen (ebd.). In dieser Hinsicht unterscheiden sich heutige westafrikanische Staaten nicht von europäischen Staaten. Die Umsetzung des Aufklärungsprinzips in praktische Maßnahmen stößt in den westafrikanischen Ländern aber auch auf eine Vielzahl an Hürden, die organisatorisch bedingt sind. Eine Studie über die Sensibilisierungskampagnen im Bereich Gesundheit in Mali (Barker 2003) zeigt beispielsweise, dass diese oft mit Schwierigkeiten in Form von einer nur unzureichenden Koordination und schlecht funktionierenden Kommunikations- und Informationskanälen zu kämpfen haben. Im Informationszentrum für die öffentliche Gesundheit würden einheitliche Leitlinien und effektive Führungskompetenzen fehlen. Aufgrund dieser Mängel sei die zuständige Behörde nicht imstande, qualitativ hochwertige, standardisierte und technisch korrekte Materialien und Botschaften zu erarbeiten (ebd.). Dies verdeutlicht, dass nicht ausschließlich sozio-kulturelle und religiöse Ursachen hinter mangelnder Bewusstseinsbildung liegen müssen, sondern dass auch institutionelle Faktoren maßgeblich zum Gelingen oder zum Fehlschlagen von Sensibilisierungsmaßnahmen beitragen.

3.9. Handlungstheoretische Aspekte: Kulturelle Schemata und Normen

Kulturelle Bedeutungssysteme sind nach Ansicht vieler Kultur- und SozialanthropologInnen Voraussetzung und Grundlage für Gesellschaften. Menschen seien Kulturwesen, denn Kultur ermögliche es ihnen erst, ihrem Leben, Handlungen und Erfahrungen Sinn zu verleihen. Kultur als Ordnungssystem von Symbolen könne als Voraussetzung menschlicher Interaktionen verstanden werden. Kultur in Form von Sprache aber auch in Form anderer symbolischer Ausdrucksweisen sei für das Überleben von Menschen essentiell (siehe Geertz 1973 u.a.m.). Eine wichtige Erkenntnis ist demnach jene, dass nicht nur künstlerische Ausdrucksformen kulturell bedingt sind, sondern ebenso das Alltagsverständnis, denn jede Form der sozialen Interaktion benötigt kulturell geprägte Symbole wie Wörter oder Gesten.

In der interpretativen Anthropologie von Clifford Geertz umfasst Kultur also subjektive und ideelle Aspekte wie z.B. Werte und Überzeugungen, Sprache, Wissensformen, kulturelle Artefakte, Rituale und Lebensweisen. Geertz unterscheidet zwischen Kultur als Denkmodell und Kultur als handlungsanleitendem Modell. Diese Unterscheidung ist auch im Hinblick auf die Wahrnehmung von Umwelt und umweltorientiertes Handeln

relevant. Es gilt hier immer zu beachten, dass es zwischen den kollektiv geteilten Umweltkonzepten und den konkreten Praktiken fehlende Übereinstimmungen oder sogar Widersprüche geben kann. Handlungsanleitungen können nach Geertz als Verkörperung von kulturellen Strukturen gesehen werden:

»[...] culture is best seen not as complexes of concrete behavior patterns – customs, usages, traditions, habit clusters – as has, by and large, been the case up to now, but as a set of control mechanisms – plans, recipes, rules, instructions (what computer engineers call ›programs‹) – for the governing of behavior. The second idea is that man is precisely the animal most desperately dependent upon such extragenetic, outside-the-skin control mechanisms, such cultural programs, for ordering his behavior« (Geertz 1973: 44).

Aufgrund der Abwesenheit eines angeborenen Verhaltens würden Menschen also eine Vielzahl an Handlungsmöglichkeiten vorfinden und seien auf gewisse, kulturell definierte Orientierungshilfen angewiesen. Diese Erkenntnis ist für meine Forschung umso mehr von Relevanz, als ein so komplexes Thema wie umweltgerechtes Verhalten erforscht werden soll. Hier handelt es sich nicht um primär überlebensnotwendiges Verhalten wie Ernährung oder Schutz, sondern um Verhalten, das auf längerfristige Ziele ausgerichtet ist und eine Reihe von Selbstbeschränkungen beinhaltet. Wenn schon bei grundlegenden Handlungen wie essen und wohnen mannigfache kulturelle Ausprägungen festgestellt werden können, dann kann davon ausgegangen werden, dass bei komplexen Handlungen mindestens ebenso viele Handlungsmöglichkeiten existieren.

Viele sozialwissenschaftliche Ansätze sehen Kultur nicht ausschließlich als subjektiv, sondern betonen die tiefe strukturelle Verankerung kultureller Aspekte. So würden Menschen von Geburt an mit kulturellen Vorstellungen wie beispielsweise der Sprache ihrer Eltern, Denkkategorien oder einem bestimmten Glaubenssystem konfrontiert werden. Aufgrund von Prozessen der Internalisierung, Verkörperung und Institutionalisierung seien kulturelle Vorstellungen also durchaus auch materiell verortet. Eine Definition von Kultur müsse also sehr breit angelegt sein und könnte wie folgt lauten:

»[...] a social, durable, layered pattern of cognitive and normative systems that are at once material and ideal, objective and subjective, embodied in artifacts and embedded in behavior, passed about in interaction, internalized in personalities, and externalized in institutions« (Hays 1994: 65).

Die Art und Weise, wie kulturelle Vorstellungen in der Sozialisation weitergegeben werden, ist seit langem Gegenstand der Kultur- und Sozialanthropologie. VertreterInnen der nordamerikanischen Kulturanthropologie wie Ruth Benedict oder Margaret Mead setzten sich intensiv mit der Persönlichkeitsbildung in verschiedenen Gesellschaften auseinander. Die wissenschaftlichen Annahmen dieser Ansätze gelten heute jedoch zum Großteil als überholt, da die vorherrschenden kulturellen Muster in einer Gesellschaft zu stark vereinfacht und verallgemeinert wurden. Ein Kritikpunkt bezieht sich auf die Annahme, dass ausschließlich die in der Kindheit erfahrene Sozialisation das Erwachsenenleben prägen würde. Weiters wird an diesen Ansätzen kritisiert, dass jede Gesellschaft mit einem Persönlichkeitstyp assoziiert und der kulturellen Diversität innerhalb einer Gesellschaft kaum Rechnung getragen wurde (siehe Toren 2012).

In der heutigen Kultur- und Sozialanthropologie ist man davon abgerückt, die kulturellen Grundlagen, welche in der Kindheit geschaffen werden, als die einzigen prägenden Elemente zu betrachten. Aufgrund der Tatsache, dass Menschen beispielsweise zur ethnischen Gruppe der Bambara oder der Mossi gehören, kann sicher noch nicht geschlossen werden, dass sie ein homogenes Verhalten zeigen, welches allen Gesellschaftsmitgliedern gemeinsam ist. Denn obwohl kulturelle Besonderheiten der jeweiligen ethnischen Gruppe von Bedeutung sind, ist es notwendig, kulturelle Einflüsse, die durch das Zusammenleben mit Angehörigen anderer ethnischer Gruppen und die Medien ständig präsent sind, ebenfalls zu berücksichtigen. Das Leben in der Stadt scheint die Bedeutung der ethnischen Zugehörigkeit zu verringern. Vielmehr wirken sich die konkreten Lebensweisen der Menschen auf die Art und Weise, wie die Umwelt erlebt und in ihr gehandelt wird, aus. So haben Angehörige der Fulbe nicht aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu dieser ethnischen Gruppe, die traditionellerweise von der Viehzucht lebte, eine besondere Einstellung gegenüber Nutztieren und auch deren Exkrementen, sondern aufgrund der auch im urbanen Raum nach wie vor ausgeübten Tätigkeit (siehe Chevron 2002). In der Stadt erlangen auch die materiellen Lebensbedingungen und die Art der sozialen Eingliederung eine größere Wichtigkeit. Kulturelle Aspekte sind hier durchaus von Relevanz, aber persönliche Entscheidungen und Interpretationen im Hinblick auf neue Situationen und Herausforderungen dürfen nicht vernachlässigt werden. Individuelle Handlungsabsichten und -strategien, die stärker durch Bildung, Erziehung und religiöse Sauberkeitsvorstellungen beeinflusst werden, müssen hier stärkere Berücksichtigung finden (siehe Bouju 2002).

Kultur wird also nicht mehr als homogenes Konstrukt verstanden, welches allen Gesellschaftsmitgliedern ein gleichbleibendes Set an Werten, Einstellungen und Vorstellungen vermittelt. Das strukturierende Potential von Kultur, welches sowohl in der Sozialisation als auch in der Bewusstseins-schaffung von Individuen aktiviert wird, wird allerdings von vielen Kultur- und SozialanthropologInnen weiterhin anerkannt. Konzepte wie jenes der »kulturellen Schemata«, also der mentalen Repräsentationen von Objekten oder Ereignissen, wurden eingeführt, um zu erklären, warum manche Menschen mit höherer Wahrscheinlichkeit in einer bestimmten Art und Weise denken und handeln werden. Die Theorie der kulturellen Schemata geht davon aus, dass mentale Repräsentationen gelernt, kommuniziert und mit anderen Menschen geteilt werden (D'Andrade 1990). Kulturelle Schemata legen also bestimmte Interpretationen nahe, die sich auch in konkrete Verhaltensformen in Interaktion mit anderen manifestieren. Der Prozess der Schematisierung kann folgendermaßen definiert werden:

»It is manifested in actors' abilities to recall, to select, and to appropriately apply the more or less tacit and taken-for-granted schemas of action that they have developed through past interactions. Schemas are corporeal and affective as well as cognitive patterns; they consist in the interpenetration of mental categories, embodied practices, and social organization« (Emirbayer und Mische 1998: 975).

Die Handlungs- und Manövrierfähigkeit besteht in der Art und Weise, wie Menschen aus einem Set an Schemata wählen und bestimmte Schemata in ihren Handlungen umsetzen. Eine zentrale Eigenschaft von Schemata wurde von William Sewell (1992) aufgegriffen: Ein Schema könne verallgemeinert und auf ähnliche Kontexte übertragen

werden. Die Gültigkeit eines Schemas müsse insofern nicht auf den Entstehungskontext begrenzt bleiben, sondern sie könne ausgeweitet werden, wenn dies erforderlich sei. So seien beispielsweise Benimmregeln oder ästhetische Normen nicht auf einen bestimmten Ort oder einen bestimmten Zeitraum beschränkt, sondern sie könnten in einer Vielzahl von Situationen zum Einsatz kommen. Je besser die Schemata beherrscht und in neuen Kontexten angewendet werden könnten, umso größer sei die Handlungsfähigkeit von Menschen.

Überlegungen, welche in eine ähnliche Richtung gehen, finden sich bereits bei Marshall Sahlins (1986), der einen bedeutsamen Beitrag zum Konzept der Kultur als strukturierendem Element von Gesellschaften geliefert hat. Eine besonders wichtige Vorstellung von Sahlins erscheint die der Instrumentalisierung von kulturellen Symbolen durch die handelnden Menschen. Kollektive symbolische Schemata könnten also abhängig von den Plänen und Absichten der handelnden Menschen eine unterschiedliche Bedeutung erhalten. Obwohl kulturelle Schemata grundsätzlich darauf abzielen würden, die gesellschaftlichen Strukturen aufrechtzuerhalten, könnten Menschen durch eine bestimmte Verwendungsweise von kulturellen Zeichen auf das System selbst einwirken und es verändern. Sahlins analysierte dies am Beispiel von Tabus auf der Insel Hawaii, deren Auslegung sich seit dem Kontakt mit europäischen Expeditionsschiffen verändert hatte.

In welchen Fällen die instrumentelle Verwendung von kulturellen Zeichen zu einer tatsächlichen Veränderung des Systems führt, hängt von mehreren Faktoren ab: Hier kann einerseits die institutionelle Verfassung genannt werden, die den Menschen mehr oder weniger Handlungsspielraum offen lässt. Darüber hinaus spielt auch die Positionierung von Menschen in einer sozialen Hierarchie eine Rolle, denn die Verhaltensweisen von statushöheren Personen haben oft größeren Einfluss auf die Gesamtgesellschaft als die Handlungsweisen statusniedrigerer Personen. Sahlins theoretischer Ansatz eröffnet somit eine neue Perspektive auf die Konzepte Kultur, Subjektivität und Macht. In Kapitel 2.8 bin ich bereits auf die traditionellen Autoritäten, welche in der mali-schen und burkinischen Bevölkerung ein hohes Ansehen genießen, eingegangen. Auch Simon Compaoré, der im Zeitraum von 1995 bis 2006 Bürgermeister von Ouagadougou war, zählt zu den Persönlichkeiten, die vielen Menschen als Vorbild dienen. Als er nach dem Volksaufstand und Sturz des Präsidenten Blaise Compaoré Anfang November 2014 die BewohnerInnen Ouagadougous aufforderte, die Straßen zur reinigen, rückten viele Menschen mit Besen und Schaufeln aus, um dem Folge zu leisten. Die Vorrangstellung als Altbürgermeister ermöglichte es ihm, die Werte Sauberkeit und Ordnung nicht nur als abstrakte Kategorien aufrechtzuerhalten, sondern sie in konkrete Praktiken umsetzen zu lassen.

Im Hinblick auf die Institutionalisierung von kulturellen Vorstellungen sind Normen und Regeln besonders wichtig. Genauso wie kulturelle Schemata erleichtern sie als Handlungsschemata die jeweiligen konkreten handlungsrelevanten Entscheidungen. Sie werden durch die aktive Anwendung reproduziert und erlauben dadurch Vorhersagbarkeit, Vertrauen und Verlässlichkeit in menschlichen Interaktionen. Während sich kulturelle Schemata auf mentale Repräsentationen im allgemeinen Sinn beziehen, beschreiben Normen und Regeln bedeutungstragende Zeichen mit normativen Elementen, welche bei Nichtbefolgung sanktioniert werden (siehe Giddens 1988). Die Regeln,

welche institutionalisierte Praktiken aufrechterhalten, können nach Giddens den gesamten Alltag betreffen wie es beispielsweise bei Sprachregeln der Fall ist, oder sie können nur eine geringe Reichweite in ihrer Gültigkeit haben. Regeln können einerseits als gesellschaftliche Normen stillschweigend und auf informelle Weise existieren, andererseits können sie diskursiv formuliert und in Form von Gesetzen formal kodifiziert sein. Aus diesem Grund kann die Nichteinhaltung von Regeln in manchen Bereichen mit schwachen Sanktionen, in anderen Bereichen mit starken Sanktionen einhergehen (ebd.).

Im Bereich der Umwelt kann hier als Beispiel der Unterschied zwischen einem Tabu und einem Gesetz angeführt werden. Bei den Bambara war es traditionellerweise aufgrund von religiösen Vorstellungen verboten, bestimmte Tiere zu jagen und zu töten. Wurde ein solches Tabu missachtet, dann hatte die betreffende Person zuvorderst eine göttliche Bestrafung, beispielsweise in Form von Krankheiten, zu erwarten. Gleichzeitig wurde sie aber auch von ihren Angehörigen dazu gezwungen, die notwendigen Reinigungsrituale durchzuführen, um das Unglück vom Clan abzuwenden (Dieterlen 1951). Während diese Verhaltensregeln von allen Gesellschaftsmitgliedern geteilt und befolgt wurden, waren sie nicht Bestandteil der Rechtsnormen, welche unter der französischen Kolonialherrschaft eingeführt wurden, denn ein Tabubruch wurde ja gesetzlich nicht sanktioniert. Die Nichteinhaltung von Bauvorschriften und Hygienegesetzen wurde während der Kolonialzeit rechtlich bestraft, aber diese Vorschriften stießen in der Bevölkerung großteils auf Unverständnis. Aus dem könnte man schließen, dass der Stellenwert von Tabus und Gesetzen sich in der Gesellschaft heute umgekehrt zu haben scheint. Verhaltensvorschriften, welche auf Tabus zurückgehen, werden von vielen Angehörigen der Bambara, die zum Islam oder christlichen Konfessionen konvertiert sind, nicht mehr in dieser Form gelebt. Gleichzeitig hat das Bewusstsein über umweltbezogene Gesetze zugenommen.

Wie Menschen in Bezug auf soziale Normen, welche ein bestimmtes menschliches Verhalten fördern oder auch unterbinden können, tatsächlich handeln, wurde in der Psychologie wiederholt anhand von Experimenten erforscht. Robert Cialdini et al. haben 1990 anhand des Wegwerfens von Abfällen im öffentlichen Raum untersucht, wie das Vorhandensein bzw. das Fehlen einer sozial akzeptierten Norm das Verhalten von Menschen beeinflusst. Sie definierten den Referenzpunkt für soziale Normen als das Verhalten, das der Großteil der Menschen an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit praktiziert bzw. das Verhalten, das von diesen Menschen verurteilt wird. In ihrer Annahme gingen sie davon aus, dass Menschen eher geneigt sind, Abfälle auf der Straße wegzuworfen, wenn sie dieses Verhalten bei anderen beobachtet haben. Wenn also die Umwelt bereits durch das Verhalten anderer verschmutzt worden sei, werde der eigene Beitrag zur Umweltverschmutzung als gering betrachtet. Ebenso führe das Ausbleiben von Strafen für die Abfallentsorgung im öffentlichen Raum dazu, dass dieses Verhalten nicht eingeschränkt werde. Wie sich die Menschen tatsächlich verhalten, könne jedoch von den sozialen Normen abweichen oder sogar in Widerspruch zu ihnen stehen. Dies könne damit erklärt werden, dass das konkrete Verhalten durch ein komplexes Zusammenspiel von kulturellen Vorstellungen, situativen Aspekten und Persönlichkeitsmerkmalen bedingt sei (ebd.).

