

Aus:

RAPHAELA VON WEICHS

Die Rückkehr der Könige von Uganda

Politische Kultur und Moderne in Afrika

Juni 2013, 374 Seiten, kart., 42,80 €, ISBN 978-3-8376-2384-0

Seit der strukturellen Krise und dem Rückzug des Staates kehren die Könige von Uganda auf ihre Throne zurück. Einst dem Nationalstaat geopfert, gelten sie nun als Hüter von Traditionen und Kultur – und als »Krisenmanager«. Wie aber gestaltet sich die Gesellschaft im modernen Königtum in Afrika und mit welchen Mitteln und Medien regiert der König?

Raphaela von Weichs' ethnologische Studie verknüpft auf innovative Weise zentrale Debatten der politischen Anthropologie mit aktuellen Ansätzen der Medien- und Religionsforschung. Sie analysiert die Rückkehr der Könige anhand des ältesten Reiches im Westen Ugandas: Bunyoro-Kitara – und zeigt damit die Dynamik politischer Kultur im modernen Afrika.

Raphaela von Weichs (Dr. phil.), Kultur- und Sozialanthropologin, ist Mitglied des Forschungszentrums »Institut des Sciences Sociales des Religions Contemporaines« (ISSRC) der Universität Lausanne.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/ts2384/ts2384.php

Inhalt

Vorwort | 9

Erläuterung | 13

Einleitung | 15

Das Königtum Bunyoro-Kitara | 17

Revitalisierung und Erneuerung | 22

Moderne und politische Kultur | 26

Zur neueren Anthropologie der Königtümer | 29

Diskurse und Dispositive der Macht | 32

Archiv- und Feldforschung | 36

TEIL I HISTORISCHE DISKURSE

1. Rede und Gegenrede über Bunyoro-Kitara | 51

Sakrales Königtum | 51

Mission und Philanthropie | 56

Lokale Geschichtsschreibung | 58

Marxismus und Panafrikanismus | 61

Kulturökologie und Kulturdemografie | 63

Krieg, Trauma und Vernichtung | 64

2. Geschichte, Mythen und Traditionen | 69

Besiedlung des Zwischenseengebietes | 70

Mythologisierung des Reiches Kitara | 74

Historisierung des Reiches Bunyoro-Kitara | 77

Kolonialkrieg und Mythos Kabalega | 82

Zusammenfassung | 85

3. Kosmologie und Geisterkulte | 87

Kosmische Ordnung und Geisterkulte | 88

Die Macht der Geistmedien | 95

Mahano – sakrale Macht | 97

Die königliche Triade | 100

Der Körper des Königs | 101

Die Schreine der toten Könige und der Palast des Königs | 103
Christianisierung des Königtums | 105
Zusammenfassung | 107

4. Transformationen des *cattle kingdoms* in der Moderne | 109

Clane und Königtum | 110
Transformationen der Regierung | 114
Politische Macht und Geschlecht | 115
Land, Administration und Territorium | 116
Militärmacht, Raub und Krieg | 118
Krise des *cattle kingdoms* | 120
Armut und Unfruchtbarkeit | 121
Sklaverei und neuer Reichtum | 123
Koloniale Transformationen | 124
Zusammenfassung | 126

5. Postkoloniale Herrschaftsdiskurse | 129

Politik und Ethnizität – Die ‚verlorenen Gebiete‘ | 129
Streben nach Hegemonie | 132
Die Abschaffung der Königtümer | 134
Reziproke Assimilation der Eliten | 136
Sozialismus und sakraler Königsmord | 138
Militärherrschaft und Terror | 140
Befreiungskampf und Demokratisierung | 142
NRM und die Rückkehr der Königtümer | 143
Zusammenfassung | 145

TEIL II

ERNEUERUNGSDISKURSE

6. Thronfolge und Legitimation des Königs | 149

Das *Traditional Rulers Statute* von 1993 | 151
Der Prozess | 155
Unterdrückter Legitimationsdiskurs | 167
Dominanter Legitimationsdiskurs | 179

7. ‚Unsere Dinge‘

Besitztümer und die Materialisierung der Diskurse | 191
Rückgabe von Besitz und Vermögen | 192
Unveräußerbare Besitztümer, dichte Objekte | 194

Veräußerbare Besitztümer, kommerzielle Objekte | 206
Institutionalisierung und Finanzierung der königlichen Regierung | 214
Diskurse der Jugend | 217
Modernisierungsdiskurs und Dispositiv der Armut | 219
Zusammenfassung | 222

8. Erneuerung der Clangesellschaft

Konstituierung der Ordnung und der Subjekte | 223
Fragmentierung der Clane | 224
Revitalisierung der Clane und die Konstruktion von Ethnizität | 233
Neugründung: Der Rat der Clane | 238
Die Dynamik von Kultur | 244
Die Distribution von Ämtern und Aufgaben | 248
Okkultes Wissen und verborgene Macht | 253
Rituelle Musik und performative Macht | 263
Spirituelle Macht und kosmische Ordnung | 268
Ordnungsmacht: Palastwache und Miliz | 272
Zusammenfassung | 274

9. Das *Empango*-Fest

Rituelle Erneuerung und Medialisierung | 277
Ritual und Performanz | 279
Semantik und Funktion von *Empango* | 282
Die Krönung 1994 | 285
Das *Empango*-Fest 2000 „Rebirth of Bunyoro-Kitara“ | 294
Zusammenfassung | 328

Schluss | 331

Anhang | 343

Glossar | 343
Archive | 347
Bibliografie | 348
Abbildungsverzeichnis | 371

Vorwort

Die Anfänge dieses Buches liegen in meiner Forschung in Uganda von April 1999 bis Oktober 2000, seine Fortsetzung in der steten Beobachtung der Ereignisse seit der Revitalisierung der Königtümer in Uganda. Empirie und Theorie haben mein Wissen über die politische Kultur des Königtums epistemologisch, kontextuell, global wie lokal, in Europa, Afrika, in Uganda und in Bunyoro-Kitara im Besonderen fundiert und vertieft. Ich hoffe, dass dieses Buch das Verständnis der politischen Kultur und des Königtums in Afrika bereichert und mit einem Gebiet vertraut macht, das bis heute eine marginale Position in der Forschung hat: der Westen Ugandas und das Königreich Bunyoro-Kitara.

Ich danke allen, die dieses Buch ermöglicht haben. Mein ganz besonderer Dank geht an Rukirabasajja Agutamba Solomon Gafabusa Iguru I, Omukama von Bunyoro-Kitara, an Nyinamukama Gertrud Komweru, an die Mitglieder des königlichen Hofes, des königlichen Clans und der königlichen Regierung sowie an alle anderen Clane und Bewohner des Königreiches Bunyoro-Kitara, Befürworter wie Kritiker des Königtums, die ihre Zeit für meine Forschung gaben und mich darin unterstützten, insbesondere:

Yolamu Ndoleriire Nsamba, Kassim Rubenda, John Rukidi Gafabusa, Irene Kabasuga Gafabusa, Erizura Rwakabale, Rukiya Batebe, George Muhuruzi, Christopher Sabiiti, Lenard Kitalibara, John Muniongo, Elisabeth Ndugutse, Henry Ford Miriima, Kyanku kya Mihingo, Matoyo Barwogeza, Bishop Albert E. Baharagate, Bishop Deogratius Byabazaire, Bishop Wilson Turumanya, Rev. Bonifence Kyalgonza, Emanuel Baguma Basigara, Emanuel Nyamara, Omukonda Karongo, Francis Kiparu, Ibrahim Nyangabyaki, Kyokuhairu Hajj Bruhani, Roy Kakongoro, Sarah Nyabiryo, Agnes Byanjeru, Jessica Mukakyera, Amos Kulika, Saferezi Mugenyi, Samioni Mawejje, Amos Bigabwa, Ephraim Isuzu, John Kalibagwa, Metusera Katuramu, Florence Nsungwa, Salai Kitaimuka, Petero Gawamukulya, Petero Tibigyayo, Tadeo Kaiita, Yosamu Kaahwa, Tito Masengere, John Byakutaga, Nyakabango Rwakaikara, Bezaleri

Rumanywoha, Mwirumubi Mutagaywa, George Magezi, Lucy Muhuruzi, Simon Rweru, Desiderata Kabasunga, Mugenyi Kitahimbwa, Neko Rukanyanga, Gabriel Kasumbi, Yosefu Kazairwe, Athanasi Nyakatura, Nzerena Basigirenda, Nicholas Rugemwa, Yowana Nyamutale, George Kazaana, Joseph Kazaana, Mohammed Kasigwa, Yowana Gafabusa, Francis Mucunguzi, George Tinkamanyire, Simon Rubani, Beatrice Kisémbó, John Kasigwa, Paul Ndahura, Rev. Canon Yafesi Kyamiza, Mzee Mburwamukoro, Dosteo Bisaka, Baguma Isoke und Sebastian Sekiteleko. In Kenga danke ich den Dorfbewohnern und Dorfbewohnerinnen, insbesondere meinem Gastgeber Ponsiano Sentongo und seiner Familie sowie Marie-Rose Nsungwa, Augustino Irumba, John Chrisostom Mikisa, Andrea Kyamulesire, Alphonso Kisémbó, Joseph Tumusiime, Angela Kobusinge und Charles Bakaihawenki für ihre Gastfreundschaft, ihr Wissen und ihre Unterstützung. Yohana Nyabwana gebührt besonderer Dank für sein Wissen, das in dieses Buch einfluss. Einige Personen habe ich im Text anonymisiert, um ihre Persönlichkeit zu schützen.

Für ihre Inspiration, Betreuung und Unterstützung während meiner Doktorarbeit möchte ich Professor Heike Behrend danken. Ferner geht mein Dank an die Mitarbeiter des Instituts für Afrikanistik der Universität zu Köln, an Monika Feinen für ihre Kartografie und Bildbearbeitung, an Professor Michael Bollig vom Institut für Ethnologie der Universität zu Köln, an das Forschungskolleg „Medien und Kulturelle Kommunikation“ und besonders an Professor Monika Salzbrunn von der Universität Lausanne für ihre Unterstützung und Freundschaft in den „Rites de Passage“ der Promotion und bei der Entstehung dieses Buches.

Meine Forschung in Uganda wäre nicht ohne die finanzielle Unterstützung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes und die Anbindung an die Universität Makerere möglich gewesen. Ich danke dem DAAD und Prof. Manuel Muranga vom Makerere Institute of Languages sowie Prof. Louise Pirouet und Prof. Edward I. Steinhart für anregende Diskussionen und wertvolles Forschungsmaterial.

Gerald Lubega war ein unschätzbarer Assistent und zusammen mit Mark Musinguzi ein ausgezeichnete Runyoro-Sprachlehrer. Ich danke ihm für sein Engagement und seine Freundschaft. Koji Hirata, Esther Binda, Elizabeth Serafina, Francis Tumusiime und Joseph Cash Kasangaki bereicherten meine Zeit in Uganda.

Roswitha Salwetter danke ich für ihre wertvollen Kommentare zum Manuskript, den inspirierenden Austausch beim Schreiben und ihre Ermutigungen, Christiane Seif für die Korrektur des Manuskripts, Dr. Clara Himmelheber, Dr. Larissa Förster, Dr. Anne Klein, Dr. Stefanie Michels, Dr. Matthias Österle, Jürgen Mahrenholz, Sonka Stein, Lioba von Detten und Martina Groß für For-

schungsmaterial, Ermunterung, Kritik und wertvolle Fragen und ihnen allen für ihre Freundschaft und Unterstützung.

Mein größter Dank geht an meine Eltern und an meine Familie, die in jeder Hinsicht eine Stütze waren und die mir dieses Buch durch ihr Vertrauen und ihren Beistand ermöglicht haben. Dieses Buch ist meinen Eltern gewidmet.

Erläuterung

In dieser Arbeit habe ich verschiedene Begriffe aus der Lokalsprache Runyoro gebraucht. Bezeichnungen für ethnische Gruppen (z. B. Banyoro), Clane (z. B. Babito) und sozioökonomische Bezeichnungen (z. B. Bahuma) habe ich nicht kursiv markiert. Alle übrigen indigenen Bezeichnungen und Titel sind kursiviert (z. B. *nyinamukama*), mit Ausnahme der Bezeichnung ‚Omukama‘, die beständig im Text vorkommt. Eigennamen sind nicht kursiviert (z. B. Kasohera oder Nyakoka).

Die Hauptsprache in Bunyoro-Kitara ist Runyoro, die zu den Bantu-Sprachen gezählt wird.¹ Im Distrikt Kibaale hat sich ein Dialekt herausgebildet, der stark durch Luganda beeinflusst ist. Im gleichen Distrikt haben Migranten aus Kigezi das Rukiga eingeführt. Im Distrikt Masindi gibt es einen starken Einfluss der Luo-Sprachen.

In Runyoro werden elf Wortklassen gebildet, die jeweils ein Paar im Singular und Plural ergeben. In der ersten Klasse wird das Präfix Mu- im Singular mit dem Präfix Ba- im Plural ersetzt. Die Präfixe O- (Sg.) und A- (Pl.) bezeichnen den unbestimmten Artikel (zum Beispiel O-mu-kama, Sg., A-ba-kama, Pl.; O-mu-bito, Sg., A-ba-bito Pl.). Dieses System setzt sich mit anderen Präfixen in den folgenden zehn Klassen fort. Das Präfix ku- gibt den Infinitiv eines Verbes an (z. B. *kubandwa*). Vgl. Glossar.

1 Rubongoya, L. T.: A Modern Runyoro-Rutooro Grammar, Köln: Köppe 1999.

Einleitung

Das Jahr 1993 brachte für die Republik Uganda eine überraschende Wende und ein Ereignis, das die ‚Rückkehr der Könige‘ ermöglichte. Die ‚traditionellen Herrscher‘ erhielten von der Regierung des National Resistance Movement die Erlaubnis, ihre Autorität zu erneuern, wenn auch unter eingeschränkten, modifizierten Bedingungen. Sie durften weder politisch aktiv werden noch administrative Aufgaben und Rechte ausüben noch militärisch intervenieren.¹ Ihre Aufgaben waren rein ‚kultureller‘ Art, denn als ‚traditionelle Herrscher‘ wurden sie Hüter der Tradition und Garanten von Kultur. Beide, Tradition und Kultur, bildeten von nun an eine strategische Einheit und formierten sich zu einem Diskurs über die Macht in der Moderne². Zum einen dienten sie der Legitimation von Machthabern, die aus alten und neuen Eliten kamen. Zum anderen lieferten die Begriffe Tradition und Kultur Anhaltspunkte für die Erneuerung und die Verteidigung von Identitäten, Ethnizitäten und Reichtümern. Die Rückkehr der Könige wurde daher in der Bevölkerung je nach Gebiet und Historie sowohl mit Zustimmung als auch mit Widerspruch aufgenommen. Davon abgesehen konnten

-
- 1 Vgl. Nsibambi, Apollo: „The Restauration of Traditional Rulers“, in: Hansen, Holger B./Twaddle, Michael (Hg.): From Chaos to Order. The Politics of Constitution-making in Uganda, Kampala/London: Fountain 1995, S. 41-59, hier: S. 47; Perrot, Claude-Hélène/Fauvelle-Aymar, Francois-Xavier (Hg.): Le Retour des Rois. Les Autorités Traditionnelles et l'État en Afrique Contemporaine, Paris: Karthala 2003.
 - 2 Den Begriff der Moderne verstehe ich hier epochengeschichtlich, ohne dabei seine Zentrierung auf Europa zu übernehmen. Ich gehe von einem heterogenen Modernitätsbegriff aus, der zwischen verschiedenen Modernen in unterschiedlichen Kulturen unterscheidet, gleichzeitig aber auch die Gemeinsamkeiten sieht. Im nächsten Kapitel führe ich diese Überlegungen anhand der Theorien von Anthony Giddens, Jean und John Comaroff sowie Gurinder Bhambra weiter aus. In diesem Zusammenhang diskutiere ich auch die Begriffe ‚Tradition‘ und ‚politische Kultur‘.

auch andere Autoritäten die Bezeichnung ‚traditioneller Führer‘ in Anspruch nehmen. Sie taten dies strategisch seit der Verabschiedung des neuen Gesetzes. So kehrten lokale Autoritäten, die im Kolonialstaat nie den Status eines Königs erlangt hatten, aber wie die Könige im postkolonialen Staat ein politisches Schattendasein führten, an die Oberfläche der gesellschaftlichen Ereignisse zurück. 1995 wurde die Legitimation der ‚traditionellen Herrscher‘ in einer neuen nationalen Verfassung verankert. Institutionell gehörte das Königtum wieder zur politischen Kultur Ugandas, auch wenn die Staatsmacht in ihrer offiziellen Rhetorik Kultur und Politik streng voneinander trennte.³ Die Rückkehr der Könige leitete somit eine Reihe von Prozessen der Identitätsbildung, der Machtverteilung und des Kampfes um materielle Ressourcen ein, die Teil der Moderne in Afrika sind und zugleich die politische Kultur des Zwischenseengebietes fortsetzen.

In diesem Buch untersuche ich einen Erneuerungsprozess, ein Revival traditioneller Autoritäten, die im Kontext von Modernisierungs- und Demokratisierungsdiskursen wieder an Macht und Autorität gewinnen. Aus westlicher Perspektive erzeugt dies ein widersprüchliches Bild von Tradition und Moderne, einen Anachronismus. Handelt es sich aber tatsächlich um einen Widerspruch, oder lässt sich die Rückkehr der Könige als ein Aspekt der Moderne erklären?

Eines der vier großen Königtümer von Uganda ist Bunyoro-Kitara im Westen der Republik. Bunyoro-Kitara versteht sich als das älteste und mächtigste der ehemaligen Reiche, bildet zugleich aber das schwächste Glied in der Reihe der modernen Königtümer, die ihre Retablierung durchsetzen konnten. Das Gebiet gilt als eines der ärmsten im östlichen Afrika, weil es von kolonialen und postkolonialen Regimen geplündert und vernachlässigt wurde. Östlich davon liegt das Königtum Buganda, südlich liegen die beiden Königtümer Tooro und Ankole. Die Rückkehr der Könige war kein Automatismus, sondern ein politischer Prozess, wie das Beispiel Ankoles zeigt. Dieses Königtum konnte nicht erneuert werden, weil die Regierung Ugandas ihre Zustimmung verweigerte. Bunyoro-Kitaras gelungene Retablierung und der Versuch einer Rückkehr zu Macht, Reichtum und Reproduktivität ist das engere Thema dieses Buches. Ich untersuche, welche Diskurse und Praktiken mit der Retablierung dieses Königtums verbunden sind und wie die Revitalisierungsprozesse vonstatten gingen. Mit welcher Legitimation ist der König wieder an die Macht gekommen, und wie weit reicht seine Autorität? Worauf stützt sich seine Macht, und wer sind die

3 Doornbos, Martin/Mwesigye, Frederik: „The New Politics of King-Making“, in: Hansen, H. B./Twaddle, M. (Hg.): *From Chaos to Order*, S. 61-77, hier: S. 61 ff.

Gegner? Wie wird das neue Königtum sichtbar gemacht, durch welche Performenzen und welche Medien? Und schließlich, wo liegen die historischen Kontinuitäten und Brüche dieses Königtums? Dies sind übergreifende Fragen an eine politische Kultur, die sich im ostafrikanischen Zwischenseengebiet seit dem 12. Jahrhundert herausgebildet hat und dort lebendig geblieben ist.

DAS KÖNIGTUM BUNYORO-KITARA

Das Königtum Bunyoro-Kitara konnte 1994 mit der Krönung von König Salomon Iguru Gafabusa, der Ernennung einer königlichen Regierung und der Berufung eines königlichen Parlaments als konstitutionelle Monarchie retabliert werden. Politisch nicht souverän, aber konstitutionell verankert, umfasste das Königreich 1995 die drei Distrikte Hoima, Masindi und Kibaale mit einer Fläche von insgesamt etwa 20.000 Quadratkilometern und einer Bevölkerung von etwa 800.000 Menschen.⁴ 2006 und 2012 kamen die zwei neu gegründeten Distrikte Buliisa und Kiryandongo hinzu, die beide aus dem Gebiet Masindis herausgetrennt wurden. Die Bevölkerungszahl des gesamten Königreiches wird 2012 auf bis zu 1,4 Millionen Menschen geschätzt.⁵ Hoima ist der zweitgrößte Distrikt des Königtums mit der Residenz des Königs. Trotz seiner geringeren Fläche lag die Bevölkerungszahl 1997 in Kibaale höher als in Hoima und nur geringfügig niedriger als in Masindi. Diese Diskrepanz und die hohe Bevölkerungszahl in Kibaale erklären sich durch die Zuwanderung von Migranten vor allem aus Ruanda und Kigezi, aber auch aus anderen Teilen Ugandas, Zentral- und Ostafrikas. In allen drei Distrikten ist die Bevölkerung sehr ungleich verteilt. Sie konzentriert sich in bestimmten Regionen und Handelszentren, während benachbarte Räume nur spärlich bewohnt sind.

Drei verschiedene Routen führten im Jahr 2000 nach Bunyoro-Kitara. Eine asphaltierte Fernstraße kam von Kampala und verlief im Norden über Gulu Richtung Sudan. Diese Straße diente militärischen und wirtschaftlichen Zwecken, so auch als Verbindung zu den Karuma-Wasserfällen und zum Murchison-Nationalpark, den touristischen Attraktionen Bunyoro-Kitaras. Am Kafu zweigte eine unbefestigte Piste nach Bunyoro-Kitara, zur Distriktstadt Masindi ab. Eine zweite Route führte von Kampala direkt nach Hoima, der Hauptstadt Bunyoro-Kitaras, und endete dort. In Busunju, an der Grenze zum

4 Uganda Bureau of Statistics, Population Census 2002, <http://www.ubos.org>.

5 <http://www.scribd.com/doc/35682709/2010-01-21-Bunyoro-Kitara-Kingdom-General-Information>.

Abb. 1: Die Distrikte von Bunyoro-Kitara 1995-2006

© Monika Feinen

Karte der Distrikte von Bunyoro-Kitara 1995-2006, Uganda. 2006 entstand der Distrikt Buliisa und 2012 der Distrikt Kiryandongo, indem der Distrikt Masindi verkleinert wurde. Das Königstum Bunyoro-Kitara umfasst seither fünf Distrikte.

Königtum Buganda war der Übergang zum Königstum Bunyoro-Kitara physisch spürbar, da die asphaltierte Fahrbahn abrupt zu planierter Erde wechselte und holprig wurde. Von da an hüllten rote Staubwolken die Fahrzeuge und Passagiere ein. Eine dritte Route mit einer asphaltierten Fernstraße führte von Kampala in Richtung Süden. Die Hauptstrecke brachte den Verkehr über das ehemalige Königstum Ankole nach Ruanda oder über Fort Portal, die Hauptstadt des Königstums Tooro, in den Kongo. In Mubende, an der Grenze Bugandas, zweigte eine unbefestigte Straße nach Bunyoro-Kitara ab, in den Distrikt Kibale. Der Asphalt endete auch diesmal, bevor Bunyoro-Kitaras Gebiete erreicht wurden.

Bunyoro-Kitaras Grenzen werden durch die Flüsse Nil, Kafu, Muzizi und Nkusi markiert sowie durch den Mwitanzigensee, dessen Mitte die Grenze zur Republik Kongo bildet. Im Nordwesten trennt der Nil Bunyoro-Kitara von der Union der Alur *chiefdoms* (Nebbi Distrikt) und im Norden von den Distrikten

der Acholi (Gulu) und Langi (Apac). Im Osten verläuft entlang des Kafu die Grenze mit dem Königstum Buganda und dessen Distrikten Mubende, Kiboga, Luwero und Nakasongola, im Süden entlang der Flüsse Muzizi und Nkusi mit dem Königstum Tooro und dessen Distrikten Kabarole und Bundibugyo.⁶ Straßen, Flüsse und Seen vernetzen das Zwischenseengebiet, seine Staaten und Regionen. Eisenbahn und der Flugverkehr sind in Uganda nur zu einem geringen Teil ausgebaut. Mit dem öffentlichen Verkehr war Bunyoro-Kitara lediglich per Überlandbus oder Sammeltaxi auf schlecht ausgebauten Straßen zu erreichen. Zu den wichtigsten Themen der politischen Wahlkämpfe in den Distrikten Bunyoro-Kitaras gehörten daher die Zustände der Straßen, der Mangel an Kommunikation, Vernetzung, Energie und Absatz. Dabei stand die Exklusion dieses Gebietes von der Verteilung staatlicher Ressourcen im Kern der Kritik.

Die Ordnung der Distrikte

Das Königstum Bunyoro-Kitara hatte in den Jahren 1999 bis 2000, dem Zeitraum meiner Feldforschung in Uganda, drei Distrikte mit einem äußerst heterogenen ethnischen Profil. Nach den Statistiken der Distrikte waren etwa 60 Prozent der Einwohner eines Distriktes Banyoro, zu denen in Masindi auch die Bagungu gruppiert wurden. Die übrigen 40 Prozent teilten sich auf in Angehörige von Ethnien aus dem Norden, Süden und Osten Ugandas, aus dem Sudan, Ruanda, Kenia und dem Kongo.⁷ In Kibaale waren Banyoro inzwischen gegenüber den

6 Uganda Districts Information Handbook, 1992; People and Cultures of Uganda, 1993.

7 Der *Hoima District Development Plan 1997-2001* nennt keine Zahlen. Banyoro/Bagungu werden hier als „dominante“ ethnische Gruppe angegeben, deren Vorrechte im Entwicklungsplan festgehalten sind. „Because of the diversity of the ethnic groups, the following description will mainly focus on the Banyoro/Bagungu, since they dominate.“ Interethnische Gruppen und Heirat werden aber als „more and more socially and culturally acceptable“ bezeichnet (Hoima District Local Council: Hoima District Development Plan 1997-2001, Hoima: District Local Council 1997, S. 7). Ich gehe hier nicht auf die neueren Entwicklungen nach 2001 ein.

Im *Masindi Development Plan 1998-2001* werden Banyoro/Bagungu mit 59,9 Prozent angegeben (Masindi District Local Government: Masindi District Integrated Sustainable Development Plan 1998/99-2000/01, Masindi). Der *Kibaale District Development Plan 1999-2001* verzichtet ganz auf eine ethnische Zuordnung seiner Bevölkerung (Kibaale District Local Government: District Development Plan 1999-2001, Kibaale: Local Government 1999). Die politischen Spannungen zwischen den ethni-

anderen ethnischen Gruppen in der Minderheit. Diese Verschiebungen hatten zu Konflikten geführt und den Diskurs der ‚Einheit Bunyoro-Kitaras‘ angefacht. Älteste und Meinungsführer betrachteten ‚disunity‘ als eine der großen Schwächen des Königiums Bunyoro-Kitara. Fusion und Fission der Provinzen des Reiches waren Teil der Geschichte seines Aufstiegs und Niedergangs.

Bereits 1962 war das Königreich Bunyoro-Kitara durch die neu gegründete Nationalregierung in zwei Wahlkreise Bunyoro Nord und Bunyoro Süd aufgeteilt worden. 1979 entstanden daraus die Distrikte Masindi und Hoima. Zwei *counties*, Buyaga und Bugangaizi, waren 1896 an Buganda gefallen (die ‚verlorenen Gebiete‘) und kehrten 1964 per Referendum zu Bunyoro-Kitara zurück. Sie vergrößerten den Distrikt Hoima. 1992 spalteten sich diese beiden *counties* wieder von Hoima ab, bildeten ein drittes *county*, Buyanja, und gründeten den Distrikt Kibaale. Kibaale besitzt somit drei Wahlkreise, Hoima hingegen nur noch zwei (Bugahya und Buhaguzi). Der Distrikt Masindi wurde in vier Wahlkreise aufgeteilt (Baitera, Bujenje, Bulisa, und Buruli). In politischen Entscheidungsprozessen auf nationaler Ebene hatten die Distrikte Masindi und Kibaale daher bis zur Abschaffung 1964 mehr Stimmen als Hoima, das Zentrum des Königiums. Seit 1995 wird in der Verfassung des Staates Uganda festgehalten, welche Distrikte sich zu den Königtümern zuordnen und wie folglich die Grenzen der Königreiche verlaufen. Als ein Resultat der Dezentralisierungspolitik des Staates vermehrten sich die Distrikte Ugandas, sodass deren Zahl zwischen 1989 und 2000 von 33 auf 45 stieg.⁸ Politische Randgebiete rechneten nun mit staatlicher Förderung, sei es durch nationale Steuereinnahmen oder durch ausländische Subventionen. Im zentralistischen System hatten Grenzdistrikte wie Hoima, Masindi und Kibaale kaum an einer „Politik des Bauches“⁹ teil. Sie gehören vielmehr zur Peripherie des postkolonialen Staates und dienen als militärische Pufferzonen oder als Ressourcengebiete. Technische und institutionelle Innovationen der Moderne konzentrieren sich auf Buganda und die Hauptstadt Kampala.

Der Mangel an öffentlicher und technischer Infrastruktur wiederholte sich in allen drei Distrikten Bunyoro-Kitaras. Im südlichen Distrikt Kibaale war er Ge-

schen Gruppen haben in diesem Distrikt eine hohe Sensibilität für hegemoniale Behauptungen erzeugt.

8 Bis 2011 stieg die Zahl der Distrikte auf insgesamt 112, darunter der Stadtdistrikt der Hauptstadt Kampala. Vgl. Statoids, <http://www.statoids.com/uug.html>, 19. Januar 2013, und Republic of Uganda, Ministry of Local Government, <http://molg.go.ug/local-governments>, 19. Januar 2013.

9 Bayart, Jean-François: *The State in Africa. The Politics of the Belly*, London/New York: Longman 1993.

genstand eines der hartnäckigsten Diskurse. Hier führte die Stromleitung lediglich bis Kakumiro, nahe an der Grenze zu Buganda. Von da an nutzte die Bevölkerung Generatoren, Dieselmotoren, Kerzen und Petroleumlampen, um Energie und Licht zu erzeugen. Die regelmäßige Erklärung dieses Zustandes mit dem Mangel an *power* war doppelbödig. Sie verwies auf eine grundlegende Kritik an der Haltung des Staates gegenüber der westlichen Bevölkerung, die das National Resistance Movement seit seinem Buschkrieg unterstützt hatte. Kibaale begann seit seiner Gründung 1992 eigene institutionelle Einrichtungen zu schaffen, ein *headquarter* zu bauen, Straßen zu befestigen und wirtschaftlich zu prosperieren. Diese Veränderungen waren jedoch nur durch die Unterstützung der staatlichen irischen Entwicklungsorganisation ‚Ireland Aid‘ möglich, die die ‚verlorenen Gebiete‘ zu einem Zielprojekt erklärt hatte.

‚Kibaale‘ bedeutet ‚Felsen‘. Der Distrikt ist durch eine höher gelegene Felsenlandschaft geprägt, unterbrochen durch Papyrusümpfe und kleinere Regenwälder. Es erforderte daher harte Arbeit, dem Boden fruchtbares Land abzugewinnen. Bakiga-Migranten, die aus den Bergen Kigezi kamen, wurden in die schwierigen Lagen verwiesen. Dennoch schafften sie es, den Boden gewinnbringend zu nutzen. Im interethnischen Diskurs drückten Banyoro immer wieder Erstaunen und Anerkennung für die Leistungen ihrer Nachbarn aus Kigezi aus. Andererseits wurden Bakiga mit Misstrauen beobachtet und politisch unter Kontrolle gehalten. Kagadi, eine Stadt an der Grenze zum Kongo, war ein Fokus von Bakiga-Migranten, die durch die Produktion von *waragi*, einer Bananen-Spirituose, zu Wohlstand gekommen waren.¹⁰ Hier herrschte rege Betriebsamkeit. Geschäftsleute vermarktetten die Spirituose nicht nur auf den Wochenmärkten Bunyoro-Kitaras, sondern auch in Buganda, in Kampala und in anderen Teilen Ugandas. Ihren Profit brachten sie zurück nach Kagadi und investierten ihn in Taxen, Tankstellen, Fahrschulen, Fotolaboratorien und Kioske. Durch diesen Erfolg wuchs Kagadi zusehends, wovon auch Banyoro profitierten. Kibaale war nicht nur ein Zielort für Siedler aus Kigezi, sondern auch für Rindernomaden aus Ankole. In Dürrezeiten wie im Juni 2000 zogen die Nomaden durch den Distrikt Kibaale in den Distrikt Hoima, an den Ufern und Steilhängen des Albertsees entlang bis zu den Weidegebieten des Distriktes Masindi. Auch hier kam es immer wieder zu Streitfällen zwischen Banyoro-Bauern und den Bahima-Nomaden. Öffentlich wurden diese Streitfälle jedoch erst, als Nomaden einen Hügel besetzten, der als sakraler Ort des Königtums galt.

Masindi, der nördliche Distrikt des Königtums, besitzt große Waldgebiete, Weide- und Flachlandschaften, die sich für den großflächigen Plantagenanbau

10 New Vision, 9. März 2000: „Kagadi wakes up to boom.“

eignen. Er ist seit Langem Ziel von Migranten und Flüchtlingen aus Norduganda und dem sudanesischen Raum. Hier war seit 1911 das Zentrum der kolonialen wirtschaftlichen Aktivitäten und des infrastrukturellen Aufbaus. 1921 wurde ein Hafen am Nil gebaut. Die Stadt Masindi wurde zum Umschlagplatz zwischen dem Norden, dem Westen und dem Zentrum des Protektorats. Seit 1912 diente sie als Distrikthauptstadt und Sitz des Königs, bis 1921 Hoima diese Funktionen übernahm. Schon während der Kolonialzeit entstand in Masindi eine Holz-, Zuckerrohr- und Fleischindustrie, für die Plantagen, Farmen und Forste angelegt wurden. Beinahe die Hälfte des Landes ist seither nicht für die Subsistenzwirtschaft zugänglich, sondern kommerzielles Land, zusammen mit dem Murchison-Nationalpark, den Wildreservaten Bugungu und Karuma sowie dem Budongo-Forst mit großen Ebenholzvorkommen. In der Distrikthauptstadt selbst haben sich Geschäfte, Märkte und Büros von staatlichen und nichtstaatlichen, auch ausländischen Organisationen niedergelassen. Die Infrastruktur hatte während der Bürgerkriege schwer gelitten, sie konnte jedoch nach der Machtübernahme des National Resistance Movements 1986 in Teilen wieder aufgebaut werden. Erleichtert wurde dieser Aufbau durch Unterstützung aus dem Ausland und durch das Interesse der neuen Machthaber an den wirtschaftlichen Ressourcen, den Agro- und Forstbetrieben, den Naturparks und den darin befindlichen touristischen Attraktionen dieses Distrikts.¹¹

Im Distrikt Hoima und seiner gleichnamigen Hauptstadt, dem Zentrum Bunyoro-Kitaras und Sitz des Königs, war eine öffentliche Infrastruktur zwar vorhanden, jedoch stark verfallen oder durch Krieg zerstört. Hoima mangelte es nicht nur an wirtschaftlicher Prosperität. Es litt außerdem durch die Abspaltung des Distriktes Kibaale unter dem Verlust von Steuern, Wählerstimmen und Ressourcen. Die Regierungen des Königtums und der Lokalverwaltung intrigierten gegeneinander und gerieten zunehmend in einen Konflikt um politische Kompetenzen und materielle Ansprüche. Kommunikation, Transport, Vermarktung und die Suche nach Möglichkeiten der Prosperität gehörten zu den wichtigsten Themen der lokalen Diskurse.

REVITALISIERUNG UND ERNEUERUNG

Wenn von der Rückkehr der Könige oder anderer traditioneller Autoritäten in Afrika die Rede ist, dann häufig in Begrifflichkeiten wie ‚Restauration‘, ‚Resur-

11 Beispielsweise engagierte sich die deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit bei der Verwaltung und Pflege des Murchison-Nationalparks.

gence‘ oder ‚Retraditionalisierung‘.¹² Gemeint ist damit eine Rückbesinnung auf die eigene Kultur, eine Erneuerung und Erfindung von Traditionen sowie eine Abkehr vom Staat und von den Institutionen der Moderne, bestenfalls ein Synkretismus traditioneller und moderner Institutionen. Problematisch an diesen Begrifflichkeiten ist ein Hang zur Überbewertung und Essenzialisierung des ‚Traditionellen‘. So suggeriert der Begriff ‚Retraditionalisierung‘, wie Patrick Chabal zu Recht kritisiert, eine Kehrtwende in einem linearen Prozess des Fortschritts.¹³ Eine Zunahme von Hexereivorstellungen oder eine politische Aufwertung traditioneller *chiefs* wird dann als regressiv und unmodern interpretiert. Es entsteht der Eindruck, als verhielten Afrikaner sich entweder ‚traditionell‘ oder ‚modern‘ und als ließen sich diese Kategorien säuberlich voneinander trennen.

In den Politikwissenschaften sprechen Patrick Chabal und Jean Pascal Daloz von einer „political instrumentalisation of disorder“ im subsaharischen Afrika.¹⁴ Modernität in Afrika zeigt sich ihrer Sicht nach in der Herausbildung eines politischen Systems, dass durch Unordnung und Funktionsstörungen („disorder“) gekennzeichnet ist. Afrikaner ziehen darin aber sowohl moderne als auch traditionelle Register, um zu überleben, sich zu bereichern und Macht zu gewinnen. In letzter Konsequenz führt dieser Ansatz zu dem Schluss, dass Afrika in der Krise verhaftet bleiben wird, weil die derzeitige politische Unordnung keine Ordnung erzeugen kann. Obwohl dieser politologische Diskurs versucht, essenzialistische und kulturalistische Argumente zu vermeiden, bleibt er ihnen doch verhaftet. Er determiniert politisches und kulturelles Denken und Handeln in Afrika so, als wäre es nicht mit dem westlichen modernen System kompatibel. Wenn aber Afrikaner in ihrer politischen Praxis kulturell gefangen sind, wie kann dann Veränderung eintreten und wie kann Kultur dynamisch werden?

Ein Problem der These, afrikanische Gesellschaften verharren in einer Modernitätskrise, liegt darin, Traditionen in Afrika damit als alt, unveränderlich und

12 Prunier, Gérard: „Les Restaurations Monarchiques en Ouganda“, in: Perrot, C. H./ Fauvelle-Aymar, F.-X. (Hg.): *Le Retour des Rois*, S. 343 ff.; Valsecchi, Pierluigi: „Kingship. Chieftaincy and Politics. A View from Nzema (Ghana)“, in: Perrot, C. H./ Fauvelle-Aymar, F.-X. (Hg.): *Le Retour des Rois*, S. 63-82, hier: S. 63 ff.; Oomen, Barbara: „We must go back to our history‘. Retraditionalisation in a Northern Province Chieftaincy“, in: *African Studies* 59 (2000) 1, S. 71-95.

13 Chabal, Patrick: „The African Crisis. Context and Interpretation“, in: Werbner Richard/Ranger, Terence (Hg.): *Postcolonial Identities in Africa*, London/New Jersey: Zed Books 1996, S. 29-54, hier: S. 32.

14 Vgl. Chabal, Patrick/Daloz, Jean-Pascal: *Africa Works. Disorder as Political Instrument*, Oxford: James Currey 1999, S. xviii (Introduction).

authentisch darzustellen. Authentizität ist jedoch in diesem Zusammenhang ein schwieriges Konzept, weil selbst die Spuren der Traditionen, die in die Vergangenheit zurückreichen, kaum zum Ursprung führen. Währen Traditionen ewig? Oder können sie verändert werden, ohne ihre Identität und Aussage zu verlieren? Und wie weit kann diese Veränderung gehen? Ich verstehe Traditionen in diesem Buch als Diskurse und Praktiken, die Aussagen über den Umgang mit der Vergangenheit in der Gegenwart machen. Dabei ist es im Prinzip gleichgültig, ob diese Traditionen jüngst erfunden oder über einen langen Zeitraum überliefert wurden. Wenn sich die Aussagen über die Vergangenheit verändern, dann auch die Eigenart der Traditionen in der Gegenwart. Insofern sind Traditionen Indizes dafür, wie Modernität kulturell verstanden wird.

Der Anthropologe Erich Kolig verbindet mit dem Begriff der ‚Retraditionalisierung‘ ein konstruktivistisches Konzept. Er schreibt: „Retraditionalisation involves the assembly of a selection of deliberately chosen traditions for the expressed purpose of achieving certain desired effects in the political, legal and ideological realms.“¹⁵ Allerdings besteht bei dieser Sicht die Gefahr, kulturelles Revival auf seine strategische Verwendbarkeit zu reduzieren und ideale Vorstellungen von der Schaffung einer kosmischen und moralischen Ordnung oder kultureller Identitätsbildung zu ignorieren. Manche Autoren verwenden den Begriff ‚Retraditionalisierung‘ schlicht für Diskurse und Praktiken, die afrikanische Konzepte von Autorität und Herrschaft wieder aktualisieren. Beispielsweise Barbara Oomen, wenn sie schreibt, *chiefs* oder traditionelle Autoritäten würden in Südafrika wieder in ihr Amt gesetzt, um ein Machtvakuum im Post-Apartheid-Staat zu füllen.¹⁶ In diesem Fall werden alte Machtpositionen erneuert und ‚Traditionen‘ debattiert oder neu formuliert. Wichtig ist mir jedoch zu zeigen, wie sich hybride Formen von Institutionen und Praktiken bilden, wenn ein Handlungsspielraum für Innovationen und lokale (Macht-)Konstrukte entstanden ist.

Mit der Rückkehr der Könige traten Fragen der Repräsentation in den Vordergrund, die teils durch die Erfindung von Traditionen gelöst wurden, teils durch den Einsatz moderner Medien, Produkte und Feste mit Ereignischarakter. Eric Hobsbawm und Terence Ranger haben auf ähnliche Prozesse aufmerksam

15 Kolig, Erich: „Indigenous Cultural Revival“, in: Kolig, Erich/Mückler, Hermann (Hg.): *The Politics of Indigeneity in the South Pacific. Recent problems of identity in Oceania*, Münster: LIT 2002, S. 7-24, hier: S. 7.

16 Oomen, B.: „We must go back to our history“, S. 71-95.

gemacht, die bereits unter kolonialer Herrschaft stattfanden.¹⁷ Allerdings haben sie die repressiven Machttechniken gegenüber den produktiven überbetont und so die Kolonisierten zu passiv dargestellt. Im postkolonialen Staat greifen die ugandischen Könige und ihre Berater zu neuen Strategien, um moderne Formen der Repräsentation zu finden oder alte Formen zu modernisieren. Eine Voraussetzung für solche aktiven Handlungsweisen ist, dass die Könige nicht nur politisch, sondern auch rituell legitimiert sind. Sie können dann durch die Medialisierung, Kommerzialisierung und Musealisierung der lokalen Kultur neue Maßstäbe von Reichtum setzen. Ein Beispiel wäre die Vernetzung des Königtums durch Telekommunikationstechniken wie das Mobiltelefon oder das Radio, die von der königlichen Regierung etabliert werden. Alte wie neue Medien werden in diesen Erneuerungsprozessen eingesetzt, und Kultur wird nicht als statisch, sondern als veränderbar betrachtet.

Ich möchte daher von einer ‚Revitalisierung‘ als kreativem Akt statt von einer ‚Retraditionalisierung‘ sprechen und zeigen, wie die Rückkehr der Könige einen alten Machttyp erneuert, ihn modernisiert und so ein Dispositiv der Macht erzeugt. Mein Hauptaugenmerk liegt auf den historischen und aktuellen Transformationen des Königtums sowie auf der Kreativität und Handlungsmacht (*agency*) der verschiedenen Akteure in diesem Prozess. Ich werde von einer ‚Modernisierung des Königtums‘ sprechen, denn mit der Revitalisierung und Erneuerung der Institution werden viele Praktiken den Bedingungen der Moderne angepasst. Modernisierung steht aber nicht für sich allein, sondern bildet hybride Formen von kulturellen Institutionen, Diskursen und Praktiken. Ein Beispiel sind die indigenen Geisterkulte, die mit den christlichen Kulturen rivalisieren. In der Öffentlichkeit repräsentiert sich das Königtum als christlich, im Geheimen werden zugleich Rituale der Geisterkulte durchgeführt. Die Aufnahme des Heiligen Geistes in das Pantheon der lokalen Geister ist ein Beispiel für die Hybridisierung der religiösen Vorstellungen und Praktiken. Auch die Gebete, Handlungen und Objekte zur Sakralisierung des Königs haben im christlichen Gottesdienst und in den ‚traditionellen‘ königlichen Ritualen hybride Formen angenommen.

Der Begriff ‚König‘ wird in Bezug auf Afrika nicht immer eindeutig verwendet oder, wie Pierluigi Valsecchi es sieht, unter die Kategorie eines höchsten *chiefs* gefasst.¹⁸ In dieser Arbeit bezeichnet der Begriff ‚König‘ eine Autorität, die durch Rituale inthronisiert und zugleich sakralisiert wird, dadurch außerge-

17 Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (Hg.): *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press 1983.

18 Valsecchi, P.: „Kingship. Chieftaincy and Politics“, S. 70-71.

wöhnliche Handlungsmacht erhält und diese in öffentlichen wie in okkulten Handlungen für das Königtum zur Wirkung bringt. In Bunyoro-Kitara deutet der Titel ‚Omukama‘ (wörtlich ‚Melker‘) an, dass der König eine über das politische Handlungskonzept hinausgehende Funktion hat und eine sakrale Person ist. Er ist ein ‚Melker‘ im Sinne einer Autorität, die zum Nehmen und Geben von Reichtümern berechtigt und verpflichtet ist, um sie zu erhalten, zu vermehren und wieder zu verteilen. Das Konzept von ‚Reichtum‘ (*obutungu*) erstreckt sich dabei auf Personen und belebte wie unbelebte Dinge, also auf Land, Güter, Tiere, Menschen und die Vermehrung solcher Kategorien. Im ehemaligen *cattle kingdom* Bunyoro-Kitara war Milch eine Metapher und ein Zeichen des Reichtums.

MODERNE UND POLITISCHE KULTUR

Die Rückkehr der Könige und die Revitalisierung von Monarchien in Afrika wirft die Frage nach den Kennzeichen einer afrikanischen Moderne auf. Für die westliche Moderne führt der Soziologe Anthony Giddens vier institutionelle Dimensionen an, die zu enormen sozialen Transformationen und globalen Netzwerken geführt haben.¹⁹ Dies sind die Techniken der Überwachung, die militärische Macht, die kapitalistische Akkumulation und die Umgestaltung der Natur durch Industrialisierung. Giddens geht davon aus, dass sich diese Dimensionen im Kontext der Globalisierung immer weiter radikalisieren. In Uganda operieren diese Dimensionen bis heute auf eigene Weise und in unterschiedlicher Intensität. Sie exkludieren einen Großteil der Bevölkerung vom Wissen, vom Kapital und von der Macht. Erstaunlich einerseits, folgerichtig andererseits kehrten unter Duldung des Militärs gegen Ende des 20. Jahrhunderts die Könige von Buganda (1993), Tooro (1993), Bunyoro-Kitara (1994) und Busoga (1996) zurück. Genauer gesagt, begannen einige der Königtümer, sich wieder als Institutionen von Macht zu etablieren und unter dem Deckmantel der Kultur in einem prekären politischen Verhältnis zum Staat einzurichten.²⁰ Andere schafften es nicht, die Anerkennung durch das herrschende nationale Regime zu erhalten, wie das Königtum Ankole oder das Königtum der Bakonzo. Kulturelle und politische Transformationen sind daher zwei weitere wichtige Dimension der Moderne, die

19 Giddens, Anthony: Konsequenzen der Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 11, 75-85.

20 Doornbos, M./Mwesigye, F.: „The New Politics of King-Making“.

in Giddens' institutionellem Paradigma unberücksichtigt bleiben.²¹ Transformationen sind jedoch nicht ausschließlich moderne Prozesse, sondern auch in traditionellen Kontexten konstitutiv für Veränderungen.

Mit der Rückkehr der Königtümer verbinden sich Ereignisse, in denen nicht nur politische, sondern auch okkulte Formen der Macht des Königs und seines Umfeldes aktualisiert werden. Ethnologische Studien haben gezeigt, dass okkulte Vorstellungen und Praktiken mit der Krise der postkolonialen Staaten in Afrika ein *revival* erfahren haben. Die Chicagoer Anthropologen Jean und John Comaroff sind der Ansicht, dass die Kapitalisierung und Kommerzialisierung von Menschen, Gütern und Transaktionen auf lokaler und globaler Ebene nicht mit den Hoffnungen auf Wohlstand, Sicherheit und Fortschritt mithalten kann.²² Um die Diskrepanz zwischen Hoffnung und Erfahrung auszugleichen, bedienen sich immer mehr Akteure krimineller und okkulten Praktiken, von denen der Krieg lediglich eine Form, Hexerei eine andere darstellt. Der Fokus meiner Arbeit liegt nicht auf den illegitimen Formen der Krisenbewältigung, sondern auf denen, die als legitim betrachtet werden. Mein Interesse gilt der Umgestaltung einer afrikanischen Gesellschaft in der Moderne, in deren Mittelpunkt die Wiederherstellung des Königtums steht und der König als potenter ‚Krisenmanager‘ erscheint.

Mit der Soziologin Gurinder Bhambra lässt sich fragen, ob Moderne nicht selbst ein Mythos ist, in dem Europa als der Ursprung des Modernen privilegiert wird.²³ Bhambra fordert, die Verbindung lokaler Geschichtsdiskurse und -praktiken im Diskurs der Moderne ernst zu nehmen. Zum einen sei es verkehrt, Moderne als ein europäisches Phänomen zu sehen und einen Ursprung in Europa zu behaupten, selbst wenn ihre Vervielfältigung außerhalb Europas anerkannt werde. Zum anderen lasse sich zeigen, wie moderne Prozesse im 19. Jahrhundert global Transformationen bewirkten. Bhambras Einwand lässt sich am Zwischen-seengebiet Ostafrikas illustrieren. Dort entfaltete der Fernhandel neue Dimensio-

21 Vgl. hierzu Dürschmidt, Jörg: Globalisierung, Bielefeld: Transcript 2002, S. 51.

22 Comaroff, Jean/Comaroff, John (Hg.): *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago/London: University of Chicago Press 1993, Introduction, S. xii. Zu ergänzen sind hier die Militarisierung und Überwachung des Alltags, der Kommunikation und der Institutionen, die eine dauerhafte Krise bewirken. Dazu gehören auch die Ausbreitung des menschlichen Immunschwäche-Virus (HIV) und das Krankheitsbild dieser erworbenen Immunschwäche (AIDS).

23 Bhambra, Gurinder K.: „From Modernization to Multiple Modernities“, in: dies.: *Rethinking Modernity. Postcolonialism and the Sociological Imagination*, Basingstoke: Palgrave 2009, S. 56-82.

nen und Wirkungen, die sowohl den lokalen als auch den globalen Raum veränderten. Der Handel mit Waffen, Elfenbein und Sklaven ebenso wie die Anwendung von Herrschaftswissen und innovativen Techniken beschleunigten die Transformationen in diesem Raum. Moderne lässt sich daher nicht als einseitiger Transfer verstehen, sondern als eine gestreute Wirkung von Dispositiven.²⁴ Die Gestaltung einer ‚eigenen‘ Moderne bedeutet nicht, aus der Tradition auszuweichen oder Tradition als unmodern zu verstehen. Sie bedeutet vielmehr, eine ‚politische Kultur‘ zu etablieren, die tradierte und innovative Praktiken ebenso wie das Wissen darum verbindet.

Den Begriff der ‚politischen Kultur‘ verwende ich in Anlehnung an Wyatt MacGaffey, einen Anthropologen, der bei den Bakongo im unteren Kongogebiet geforscht hat. Er schreibt: „Political culture‘ means, how Bakongo understood, and still understand, the experience of power in their lives.“²⁵ Politische Kultur setzt sich mit den existenziellen Fragen des Lebens und ihrer Gestaltung auseinander. Sie basiert auf einer Kosmologie, die verschiedene Kraftfelder vereint. Im Zentrum der politischen Kultur der Bakongo standen im 19. Jahrhundert *chiefs* und *minkisi*. Letzteres sind Objekte, die durch Medizin ‚aufgeladen‘ und mit Kraft versehen wurden. Auch reiche Personen erlangten durch rituelle Investitur den Titel eines *chiefs*. Objekte und Personen konnten gleichermaßen mithilfe der medizinisch-rituellen Wirkungen, die ihnen zugesprochen wurden, Macht ausüben, vor allem in der Kontrolle der Herrschafts- und Handelsbeziehungen.²⁶ Unter kolonialer Herrschaft veränderten sich die rituellen und politischen Praktiken der Bakongo. Ihre Kraftvorstellungen und Kosmologie beeinflussen jedoch weiterhin, so MacGaffey, die politische Kultur im Kongo.²⁷ Ebenso lässt sich argumentieren, dass die politische Kultur des benachbarten Bunyoro-Kitara versucht, Antworten auf existenzielle Fragen zu finden. Wie im Kongo ist die Vorstellung von der Macht sakraler Personen und sakraler Objekte nicht verschwunden. Im Gegenteil, sie ergänzt und erhöht die Autorität politischer und kultureller Führer.

24 Der Begriff des Dispositivs entstammt dem ‚Werkzeugkasten‘ des französischen Geschichtsphilosophen Michel Foucault, der ihn zur Untersuchung von Macht und Machtwirkungen in Europa entwickelte. Siehe Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.

25 MacGaffey, Wyatt: Kongo Political Culture. The Conceptual Challenge of the Particular, Bloomington: Indiana University Press 2000, S. 1 f.

26 Ebenda, S. 74, 75.

27 Ebenda, S. 1.

ZUR NEUEREN ANTHROPOLOGIE DER KÖNIGTÜMER

Die Institution des Königtums in Afrika ist ein klassischer und kontinuierlicher Forschungsgegenstand sozial- und geisteswissenschaftlicher Disziplinen wie der Anthropologie, der Politikwissenschaft, der Religionswissenschaft und der Geschichte, ohne dass es zu einer sinnvollen Verknüpfung der Epistemologien dieser Fächer in Bezug auf ihren Forschungsgegenstand gekommen wäre.²⁸ Für das östliche und zentrale Afrika haben sich vor allem Vansina, de Heusch, Lemarchand und Maquet innerhalb der frankophonen Anthropologie sowie Evans-Pritchard, Richards, Fallers, Mair, Beattie und Southwold innerhalb der angelsächsischen Anthropologie hervorgetan. All diesen Autoren ist gemeinsam, dass sie sich auf die eine oder andere Weise mit der Sakralität des Königs auseinandersetzen, die von James George Frazer bereits zu Anfang des 20. Jahrhunderts thematisiert worden war.²⁹ Die französische Anthropologie tendierte zu einer Akzeptanz von Frazers religionswissenschaftlichen Thesen, während die britische Seite sich weitgehend distanzierte und stattdessen die soziopolitische Funktion des Königs betonte. Die politische Anthropologie übernahm schließlich zusammen mit der historischen Anthropologie das Forschungsfeld, sodass religionstheoretische Ansätze eine Zeit lang vernachlässigt wurden. In den 1990er Jahren belebte sich die Forschung um die Sakralität des Königs wieder, noch bevor die Rückkehr der Könige in Afrika zu einem eigenen Thema werden konnte. Benjamin Ray, Christopher Wrigley und Christopher Taylor lieferten eindrucksvolle Studien zur Religion und Kosmologie der historischen Königtümer von Buganda und Ruanda.³⁰ Kurz darauf wurden drei der vier Königtümer von Uganda reinstalled und ihre neuen Könige gekrönt.

-
- 28 Eine gute Übersicht bieten Lemarchand, Rene (Hg.): *African Kingship in Perspective. Political Change and Modernization in Monarchical Settings*, Forst Grove: Frank Cass & Co. 1977, sowie Quigley, Declan (Hg.): *The Character of Kingship*, Oxford: Berg 2005.
- 29 Frazer, Georg James: *The Golden Bough*, London: Macmillan 1906-1915. Frazers Theorie des sakralen Königtums stelle ich als historischen Diskurs in dieser Arbeit vor. Siehe weiter unten. Ebenso Feeley-Harnik, Gillian: „Issues in Divine Kingship“, in: *Annual Review of Anthropology* 14 (1985), S. 273-313.
- 30 Ray, Benjamin: *Myth, Ritual, and Kingship in Buganda*, New York/Oxford: Oxford University Press 1991; Wrigley, Christopher: *Kingship and State. The Buganda Dynasty*, Cambridge: Cambridge University Press 1996; Taylor, Christopher C.: *Milk, Honey and Money. Changing Concepts in Rwandan Healing*, Washington/London: Smithsonian Institution Press 1992.

Der Anthropologe Michael Karlström führte genau zu diesem Zeitpunkt in Buganda eine Untersuchung zu *Popular Royalism and the Restoration of the Buganda Kingship* durch.³¹ Karlström stellt eine doppelte Krise in Buganda fest, die sich darin artikuliert, dass der ugandische Staat in den 1970er und 1980er Jahren zusammengebrochen war und damit auch eine moralische Krise in Buganda eingetreten war. Mit der Rückkehr des *kabaka* in den 1990er Jahren sollte die alte soziale und moralische Ordnung wiederhergestellt werden, so analysiert Karlström die Aussagen der gandischen Monarchisten. Damit bestätigt er indirekt die Arbeiten von Ray und Wrigley, die den *kabaka* als zentrales Symbol für Ordnung, Bedeutung und Macht betrachten. Zugleich betont Karlström, dass die Definition des neuen Königtums als eine kulturelle und nicht politische Institution auf die Erfindung einiger moderater gandischer Monarchisten zurückging. Sie versuchten auf diese Weise das Königtum im Nationalstaat zu neutralisieren, legten aber in der Praxis den Begriff ‚Kultur‘ als eine politische Handlungsweise aus. Das neue Regime unter Präsident Museveni hingegen betrachtete Kultur als ‚Nebensache‘ und domestizierte den König durch den Bann aller politischen Aktivitäten und die Restriktion seiner exekutiven Mittel. Zwar konnte Karlström zeigen, dass die Rückkehr des *kabaka* mehr als ein politischer Handel war, dennoch unterschätzt er meiner Ansicht nach die Gewichtung von Kultur in der Politik der ugandischen Regierung (NRM).

In der deutschen Ethnologie und Afrikanistik haben Heike Behrend, Clara Himmelheber und Juliet Kiguli zur Rückkehr der Königtümer in Uganda gearbeitet und sich dabei vor allem auf Buganda konzentriert. Kiguli problematisiert die Konstruktion von Geschlecht und Macht unter dem Eindruck der ‚Ebyaffe‘-Debatte, in der die Rückgabe der Besitztümer des Königtums verhandelt wurde.³² In einer Biografie der Dinge untersucht Himmelheber die Funktion und Bedeutung der königlichen Regalia im Kontext einer Modernisierung des Königtums. Anhand der Biografie der Dinge erforscht sie die Formation von Diskursen zur ethnischen Identität in Buganda und zur Konstruktion des Königtums als einer ‚Erfindung‘ zwischen Tradition und Moderne. Himmelheber zeigt, wie mediale Macht zu einer politischen Strategie in der lokalen und globalen Reprä-

31 Karlström, Mikael: *The Cultural Kingdom in Uganda. Popular Royalism and the Restoration of the Buganda Kingship*, Dissertation, Chicago: University of Chicago, 1999.

32 Kiguli, Juliet: *Gender, ‚Ebyaffe‘ and Power Relations in the Buganda Kingdom. A Study of Cultural Revivalism*, Dissertation, Köln: Universität zu Köln 2001.

sensation des Königtums Buganda wird.³³ Behrends Arbeiten konzentrieren sich auf die Themen Modernität und Macht in lokalen Geistbesessenheitskulten, in denen alternative Konstruktionen zu hegemonialen Bestimmungen von Geschlecht, Geschlechterbeziehungen und Subjektvorstellungen entstehen. Ein Beispiel sind Königsfrauen in Buganda, die seit der Krönung des amtierenden Königs als Geistmedien der toten Könige wieder aktiv werden und sich durch *gender-crossing* alternative Identitäten und kulturelle Freiräume verschaffen.³⁴ Sie zeigt ferner, wie in den Besessenheitskulten der Königtümer und in den charismatischen Kirchen Geistmedien aktiv werden, die hybride Techniken verwenden und diese in ihren Machtstrategien einsetzen.³⁵ In ihrem neusten Buch *Resurrecting Cannibals* dekonstruiert sie eindrücklich die Figur des Kannibalen, den Anti-Hexerei-Diskurs und damit verbundene Hexenjagden einer katholischen Laienorganisation, der Uganda Martyrs Guild, im revitalisierten Königtum Tooro. Behrend macht deutlich, wie sich lokale, in der Kosmologie und der politischen Kultur des Königtums vorhandene Konzepte der Inkorporation in der Semantik von ‚essen‘ und ‚gegessen werden‘ mit der christlichen Theophagie verbinden und die Figur des Kannibalen reproduzieren.³⁶ In einer Zeit der internen Krise aufgrund der Aids-Epidemie, des Versagens der politischen Regierung und des Guerillakrieges übernimmt die charismatische Erneuerungsbewegung eine Aufgabe des Königs: die Säuberung des Königtums von Hexen und Kannibalen.

Zur Rückkehr der Könige in Uganda schrieb auch der niederländische Politologe Doornbos eine Revision seiner Monografie *Regalia Galore* aus den 1960er Jahren über das Königtum Ankole.³⁷ In Ankole war die Retablierung des

33 Mayer-Himmelheber, Clara: Die Regalia des Kabaka von Buganda. Eine Biographie der Dinge, Münster: LIT 2001.

34 Behrend, Heike: „Macht und Geschlecht. Königsfrauen in Buganda“, in: Völger, Gisela/Engelhard, Jutta (Hg.): Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich, Köln: Stadt Köln 1997, S. 165-173.

35 Behrend, Heike: „Call and Kill“. Zur Verzauberung und Entzauberung westlicher technischer Medien in Afrika“, in: Kümmel, Albert/Schüttelpelz, Erhard (Hg.): Signale der Störung, München: Fink 2003, S. 287-300; dies.: „Geisterstimmen in Afrika. Die Stimme als Medium der Fremdpräsenz“, in: Epping-Jäger, Cornelia/Linz, Erika (Hg.): Medien/Stimmen, Köln: DuMont 2003, S. 85-99.

36 Behrend, Heike: *Resurrecting Cannibals. The Catholic Church, Witch-hunts, and the Production of Pagans in Western Uganda*, Oxford: James Currey 2011.

37 Doornbos, Martin: *The Ankole Kingship Controversy. Regalia Galore Revisited*, Kampala: Fountain 2001.

Königs fehlgeschlagen, trotz einer Krönung des Thronkandidaten im Jahre 1993. Auf Druck des oppositionellen Diskurses in Ankole lehnte die NRM-Regierung eine Anerkennung des dortigen Königs ab. Doornbos bleibt aber wie in *Regalia Galore* im politischen Diskurs. Allzu leichtfertig übernimmt er meiner Ansicht nach den oppositionellen Diskurs, der das Königtum für überflüssig erklärt.

Im Gegensatz zum König von Ankole wurde die Rückkehr des Königs von Bunyoro-Kitara von der Regierung begrüßt und rechtlich legitimiert. Sie war bisher nicht Thema einer systematischen Untersuchung, weil sich die Aufmerksamkeit auf Buganda konzentrierte. Meine Arbeit zeigt, wie sich das Königtum in einem peripheren Gebiet, das infrastrukturell und wirtschaftlich schwach da steht, wieder einrichtet und ein Machtdispositiv entfaltet. Sie wurde in besonderem Maß von der 2007 erschienenen Monografie des Ethnologen Jean-Pierre Warnier inspiriert.³⁸ Warnier untersucht aus Foucault'scher Perspektive den Körper und die Techniken der Macht im Königtum Mankon in Westkamerun. Er analysiert die Prinzipien des sakralen Königtums und zeigt, wie der Körper des Königs zum Behälter für lebensspendende Substanzen wird, die von den Ahnen gesegnet und über die Untertanen versprengt werden. Er zeigt die Verknüpfung von körperlicher und materieller Kultur. Schließlich kommt er zu dem Schluss, dass die Techniken der Macht ein Dispositiv von menschlichen und räumlichen Hüllen (*container*) hervorbringen, die der „Topfkönig“ verwalten muss. Auch diese Studie steht im Kontext der ‚Rückkehr der Könige‘ in Afrika. Sie zeigt, wie die Transformationen der Moderne mit der ‚Regierungskunst‘ (Gouvernementalität) des Königs in Zusammenhang stehen.

DISKURSE UND DISPOSITIVE DER MACHT

Die in dieser Arbeit vorgenommene Diskursanalyse orientiert sich an Michel Foucaults Diskurs- und Machtbegriff. Im Folgenden möchte ich die für meine Arbeit wichtigsten Positionen und Begriffe Foucaults vorstellen. Was versteht er unter den Begriffen Diskurs, Macht und Wahrheit? Die kleinste Einheit eines Diskurses ist für Foucault die Aussage, die eingebunden in ihren historischen Kontext Formationen mit anderen Aussagen bildet.³⁹ Diskurse sind konstitutiv für das Soziale und die Gesellschaft, es gibt jedoch kein intendierendes Subjekt,

38 Warnier, Jean-Pierre: *The Pot-King. The Body and Technologies of Power*, Leiden/Boston: Brill 2007.

39 Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 115 ff.

welches den Diskurs hervorruft und Gesellschaft nach seinen Vorstellungen gestaltet.⁴⁰ Vielmehr treten die Diskurse aus den Aussagen von Individuen und Institutionen hervor. Sie materialisieren sich als Sprache, Körper, Architektur oder Ähnliches. Gleich, welche Form sie annehmen, drückt sich in ihnen der Wille zur Macht aus, der aus dem Begehren zu wissen, zu handeln, zu bestimmen, zu erschaffen, kurz, ‚Wahrheiten‘ über die Gesellschaft zu konstituieren, hervorgeht. Deswegen ist Macht nicht nur repressiv, sondern auch und vor allem produktiv. Sie bewirkt die ‚Geburt‘ von Objekten, die im Diskurs Subjektstatus gewinnen und als solche wieder neue Aussagen und Formationen des Wissens, der Macht und der Wahrheit bilden.⁴¹

Nach einem ähnlichen Prinzip formieren sich Diskurse zu Dispositiven⁴², in denen verschiedene Diskurse in Beziehung zueinander treten, sich ergänzen, einander rechtfertigen oder bekämpfen. Foucault unterscheidet diskursive Praktiken, die Aussagen über etwas machen, von nichtdiskursiven Praktiken, die Macht institutionalisieren und ‚verkörpern‘. Mit der Materialisierung der Aussagen und ihrer Institutionalisierung entstehen neue Aussagen, die sich formieren und den Diskurs vorantreiben. Diskurse haben so die Eigenschaft, sich immer weiter auszudifferenzieren, zu verfeinern oder zu radikalieren.

Anfangs vertrat Foucault die These, Macht sei repressiv. Später distanzierte er sich von dieser Sichtweise und betonte, neben dem unterdrückenden gebe es auch einen produktiven Aspekt von Macht. Damit durchdringt der Wille zum Wissen und mit ihm das Begehren der Macht das moderne Subjekt. Im Subjekt verschränken sich Aussagen und Diskurse zu Machtwirkungen. Das Subjekt selbst hingegen ist machtlos, es existiert nicht als Souverän seiner selbst, es ist

40 Foucault, M.: *Archäologie des Wissens*, S. 135; Bublitz, Hannelore: *Diskurs*, Bielefeld: Transcript 2003, S. 81.

41 Foucaults Machtbegriff veränderte sich im Laufe seines Schaffens, wurde differenzierter und vielschichtiger. In *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1* fasst Foucault zusammen: „Unter Macht, scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kraftverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionellen Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern.“ (Foucault, M.: *Der Wille zum Wissen*, S. 113-114.)

42 Ich werde den Begriff Dispositiv weiter unten ausführlicher erklären.

das Objekt und zugleich das hervorgebrachte, regulierte Subjekt diskursiver Formationen, das heißt der Formationen des Wissens und der institutionalisierten Macht. Neben der Absage an die Vorstellung vom souveränen Subjekt, das den Lauf seiner Geschichte bestimmt und sich selbst als Individuum konstituiert, hat Foucault auch den tieferen Sinn von Aussagen bestritten. Er arbeitete an der Oberfläche der Aussagen und erfasste positivistisch das Gesagte und das Handeln, ohne ihre Bedeutung zu erforschen. Ebenso hat er den Umgang mit Geschichte als linearem Prozess abgelehnt und sich den Brüchen, Widersprüchen und dem Zufall von Ereignissen und Aussagen zugewandt.⁴³ Sein Interesse galt daher weniger dem Alltäglichen und der Routine als dem Auffälligen und seiner Normalisierung durch die Regeln der Diskurse.

Mit den Mitteln der Diskursanalyse werde ich in dieser Arbeit die Legitimation von Macht, ihre Institutionalisierung und die Ausdifferenzierung ihrer Diskurse untersuchen. Dabei gehe ich von Macht als einer repressiven und produktiven Kraft aus, vor allem in der Hervorbringung von Materialität, Legitimität und Moral. Anders als Foucault werde ich nicht nur analytisch in Bezug auf die reine Materialität von Sprache und Praxis, sondern auch hermeneutisch vorgehen und den ‚tieferen‘ Sinn von Symbolen der Macht untersuchen. Beispielsweise werde ich mich Ritualen und Regalia auf der Ebene ihrer semantischen Bedeutung nähern.

Ich spreche in dieser Arbeit von einem Dispositiv⁴⁴, das sich in der Auseinandersetzung um die Macht in Uganda etablierte. Wenn man die Elemente des Dispositivs als

43 Foucault, M.: Archäologie des Wissens, S. 41, 147, 243.

44 In *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* zeigt Foucault 1975, wie die Disziplinargesellschaft ein Dispositiv von Überwachung und Bestrafung schafft, das zur Selbstdisziplinierung des Subjekts führt. In *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* macht er 1976 am Beispiel der Diskurse über den Sex deutlich, wie sich ein Sexualitätsdispositiv in der bürgerlichen Gesellschaft Europas herausbildet. 1978 folgt dann die Vorlesung über die Gouvernamentalität, in der Foucault die Dispositive zur Kontrolle des Einzelnen (Souveränitätsdispositiv) und ganzer Bevölkerungsteile (Regierungskunst) untersucht Vgl. Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994 [Originalausgabe 1975: *Surveiller et punir. La naissance de la prison*]; ders.: *Der Wille zum Wissen*; ders.: *Geschichte der Gouvernamentalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.

„heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz Gesagtes ebenso wie Ungesagtes“⁴⁵

versteht, wie es Foucault tat, dann ist ein Dispositiv die Gesamtheit von Diskursen, Praktiken und Institutionen, die strategisch zur Erzeugung von Wissen und Macht eingesetzt werden. Wissen und Macht nehmen einen besonderen Stellenwert in der Geschichtsphilosophie Foucaults ein. Innerhalb der Geschichte des Abendlandes stellte er einen ausgeprägten Willen zum Wissen und die Etablierung von wissenschaftlichen Disziplinen zur Konstituierung von Wahrheiten über den Menschen fest. In diesem Kontext unterschied Foucault verschiedene Machttypen wie die Macht des Souveräns, die Disziplinarmacht der Institution und schließlich die Selbsttechnologien des Subjekts und seine Internalisierung von Machtpraktiken.

Man kann sich fragen, ob der „Werkzeugkasten“ Foucault, seine Begriffe, Methoden und Denkweisen, mittels derer er die Geschichte der Machtbeziehungen und Machttypen des ‚Abendlandes‘ untersuchte, auch in der Analyse der Macht in Afrika greifen. Dafür, dass die Diskurstheorie und -methode unabhängig von ihrer kulturellen Lokalisierung für die Analyse der Macht geeignet ist, spricht zum einen, dass sie die Verknüpfung unterschiedlicher Machttypen, ihre Herkunft und Herausbildung zu untersuchen erlaubt. Foucault spricht diesbezüglich von zwei Methoden, der Archäologie und der Genealogie. Die Archäologie des Wissens privilegiert die Beschreibung der Diskurse, ihrer Formation und ihrer Ordnung, die Genealogie untersucht die Formation der nichtdiskursiven Praktiken und der Diskurse unter ihren historischen Bedingungen. Sie fragt, unter welchen Bedingungen Diskurse auftauchen oder verschwinden, während die Archäologie sich allein damit beschäftigt, wie die Aussage auftaucht, in welcher Form, als welches Ereignis, unter welcher Strategie. Zum anderen lässt sich mit dem Literaturwissenschaftler Homi Bhabha argumentieren, dass der koloniale Diskurs Produkt einer Hybridisierung von Aussagen und Praktiken ist, die sowohl von den Kolonisierten als auch von den Kolonisatoren erzeugt werden. In diesem Prozess bedeutet Hybridisierung nicht eine harmonisierende ‚Verschmelzung‘, sondern eine Subversion des dominanten Diskurses. Für Bhabha bleibt der koloniale Diskurs ambivalent, angreifbar, nie im vollen Besitz der

45 Foucault, Michel: *Dits et Écrits*. Schriften, Band III, 1976-1979, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 392. Zitiert nach: Ruoff, Michael: *Foucault-Lexikon*, Paderborn: Fink 2007, S. 101.

Macht, des Wissens oder der Wahrheit. Es gibt keine klaren Polaritäten und Zuordnungen, sondern immer ein Dazwischen, das neue Handlungsspielräume eröffnet, „strategies of subversion“⁴⁶.

In Anlehnung an Foucault verstehe ich unter einem Diskurs eine unbestimmte Menge von Aussagen, die bestimmten Regeln folgen und die Materialisierung oder Institutionalisierung des Gesagten hervorbringen.⁴⁷ Umgekehrt sind auch nichtdiskursive Praktiken produktiv, indem sie diskursive Gegenstände hervorbringen und damit neue Diskurse bilden oder alte beeinflussen. Beide Praktiken (diskursive und nichtdiskursive) wirken wechselseitig auf die Bildung eines Dispositivs. Ein Dispositiv ist in der Betrachtung seiner Elemente umfangreicher als die Betrachtung einzelner Diskurse, denn „es berücksichtigt den Diskurs, die Macht und das Ungesagte (Einrichtungen, Institutionen, Verdrängtes)“⁴⁸. Die Verflechtung von verschiedenen Diskursen ist daher ein Teil der Analyse eines Dispositivs. Das Dispositiv selbst kann als ein Netz betrachtet werden, in dem die Beziehungen zwischen den einzelnen Elementen nicht festgelegt sind, sondern in dem diese sich in ständiger Bewegung befinden. Im Kontext der Auseinandersetzung um die Macht und die Rückkehr der Königtümer in Uganda entsteht ein Dispositiv, in dem sich eine Reihe unterschiedlichster Diskurse, Praktiken und Institutionen zu Machtstrategien, Machttechniken und Wissenstypen verbunden haben.

ARCHIV- UND FELDFORSCHUNG

Das Material meiner Arbeit geht im Wesentlichen auf einen zwölfmonatigen Feldforschungsaufenthalt in Uganda (April bis September 1999 und Februar bis August 2000) zurück, den ich zum größten Teil in Bunyoro-Kitara, zum kleineren Teil in den benachbarten Königtümern Tooro und Buganda verbrachte. Von Kampala aus organisierte ich meine Aufenthalte im Westen des Landes und suchte Schlüsselinformanten auf, die in der nationalen Hauptstadt ihre Büros führten. Darüber hinaus recherchierte ich im Vorfeld, in der Zwischenphase und nach meinem Forschungsaufenthalt nach Aussagen über das Königtum Bunyoro-Kitara, vor allem in britischen Archiven, in elektronischen Medien (Internet, Datenbanken) und in Printmedien, die ‚Die Rückkehr der Könige‘ als Thema

46 Bhabha, Homi: *The Location of Culture*, New York: Routledge 2007, besonders „Signs taken for Wonders“, S. 112.

47 Foucault, M.: *Archäologie des Wissens*, S. 145 ff.

48 Ruoff, M.: *Foucault-Lexikon*, S. 101.

aufgegriffen haben. Über elektronische Post blieb ich mit einigen meiner zentralen Gesprächspartner in Uganda und Bunyoro-Kitara vernetzt, sodass ich dem weiteren Verlauf des Retablierungsprozesses aus der Ferne folgen konnte. Die tagespolitischen Ereignisse lassen sich bis heute in den elektronischen Ausgaben der Tageszeitungen *The New Vision* und *The Monitor* verfolgen.

Meine Archivrecherche begann in der Cambridge University Library, die die Royal Commonwealth Society Library übernommen hatte. Hier befindet sich unter anderem die fotografische Sammlung von Captain Arthur Thruston, der König Kabalega von Bunyoro-Kitara im April 1899 mit seinem Bataillon gefangen nehmen und in der Haft fotografieren konnte. Die Bilder zeigen unter anderem den am Arm amputierten König. Als Teil des Dispositivs der Kolonialmacht fließen sie in den historischen Diskurs über das Königreich Bunyoro-Kitara mit ein. Im Public Record Office in London befinden sich koloniale Korrespondenzen über Bunyoro von den Jahren der frühen Kolonialzeit und Depression 1900-1920, der Wiederaufbauperiode 1920 bis zum Beginn des Zweiten Weltkrieges, der Zeit des Weltkrieges und der Phase des wirtschaftlichen Aufschwungs von 1950-1960, die in die nationale Unabhängigkeit und Abschaffung der Königtümer in Uganda 1967 mündete. In der Zeit der Militärregime und Bürgerkriege in Uganda blieb der wissenschaftliche Gegenstand ‚Königtum‘ marginal⁴⁹, bis er sowohl in Uganda als auch international in den 1990er Jahren neue Aufmerksamkeit erregte.⁵⁰

In den Archiven der Makerere University und des National Archives Entebbe befinden sich Zeitschriften und Akten aus der kolonialen Epoche von 1890 bis 1961, die mit Korrespondenzen zwischen der Imperial East African Company und dem Foreign Office begannen und vom Colonial Office fortgesetzt wurden. Darin setzt sich die Kolonialverwaltung mit den verbliebenen Eliten Bunyoros über die Verwendung der Ressourcen des Königreiches auseinander und diskutiert die Restriktionen, die der Bevölkerung und dem königlichen Clan auferlegt worden sind. Das Hoima District Archiv besitzt Akten mit Informationen über die Vorgänge in den 1960er Jahren. Dazu gehört die Abschaffung des Königtums, die Evakuierung des Palastes, die Verbannung des Königs und der Regalia

49 Ruyonga, Asaba, E.: Cannibalism as an African Culture. In the Kijura People of Toro District, B. A. Thesis, Kampala: Makerere University 1978; Mukasa-Balikuddembe, Joseph: The Indigenous Elements of Theatre in Bunyoro and Tooro, unveröffentlichte Masterarbeit, Dar-es-Salaam: University of Dar-es-Salaam 1973.

50 Mafeje, Archie: Kingdoms of the Great Lakes Region. Ethnography of African Social Formations, Kampala: Fountain 1998; Nsibambi, A.: „The Restauration of Traditional Rulers“; Doornbos, M./Mwesigye, F.: „The New Politics of King-Making“.

aus dem Palast, die nachfolgenden Bemühungen um den Erhalt der Königsgräber und ähnliche Dinge, die mit dem Königtum in Beziehung stehen. Einige Protokolle berichten über die Treffen und Debatten der Akteure des Königtums und des königlichen Clans, in denen die Vorgehensweise der Reinstitutionalisierung detailliert diskutiert wurde.

Um mir das wichtigste Medium der Kommunikation anzueignen, nahm ich Sprachunterricht in Runyoro, einer der Lokalsprachen des westlichen Uganda. So konnte ich auch mit Personen, die nur wenig oder keine Englischkenntnisse besaßen, kommunizieren. Für halbstrukturierte und tiefergehende Interviews blieb ich auf die Hilfe meines Assistenten und Sprachlehrers angewiesen. Im Gebrauch der lokalen Sprache entdeckte ich Konzepte des Denkens, Handelns und Fühlens wie beispielsweise den Gebrauch eines *empaako*. Der Begriff bezeichnet die Kosenamen von Geistern des *Cwezi*-Kultes (vgl. Kapitel „Kosmologie und Geisterkulte“). Einen solchen Kosenamen erhält jede Nyoro-Person bei ihrer Geburt, wodurch sie unter den Schutz eines spezifischen Clan- oder Familiengeistes gestellt wird.⁵¹ Es erleichtert den Beginn einer Kommunikation, wenn sie mit der Frage nach dem *empaako* des Gegenübers eingeleitet wird. Sein Gebrauch signalisiert Höflichkeit, Freundschaft und Zuneigung, er kann aber auch gegenteilige Reaktionen hervorrufen. Wiedergeborene Christen, vor allem aus den charismatischen Bewegungen, lehnen das *empaako* entschieden ab, weil sie es mit satanischen Praktiken in Verbindung bringen. Eher zufällig hatte ich mein *empaako* ‚Adyeri‘ von Kaikara, einem weiblichen Geist des *Embandwa*-Kultes entlehnt. Neben den kommunikativen Aspekten hatte es den Vorteil, dass es für viele Banyoro leichter zu merken war als mein deutscher Name.

Zur Forschung im Königtum war es notwendig, den Habitus⁵² der höfischen Gesellschaft in Bunyoro-Kitara kennenzulernen. Erst mit der Zeit entwickelte ich ein Gefühl für das Mögliche und das Unwahrscheinliche und begriff allmäh-

51 Die bekanntesten sind Amooti, Akiiki, Abooki, Atwooki, Abwooli, Adyeri, Atenyi, Araali, Apuuli, Acaali, Bala (für *chiefs*) und Okali (nur für den König). Vgl. Nyakatura, John W.: *Aspects of Bunyoro Customs and Tradition*, Nairobi: East African Literature Bureau 1971, S. 19.

52 Den Begriff ‚Habitus‘ verwende ich hier in Anlehnung an Bourdieu als ein Erzeugungsprinzip von klassifizierbaren sozialen Praktiken und Dingen (Produkten), von Unterscheidungen und Bewertungen des sozialen Geschmacks, von Lebensstil. Mit dem Habitus als Erzeugungsformel lassen sich distinktive Zeichen erklären, die Urteile und Bewertungen (einer Klasse) ausdrücken. Vgl. Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 277-278.

lich, dass rituelles Wissen einem starken Schutz unterliegt. Vertrauen und Einbindung in die lokale Gemeinschaft waren notwendig, die ich durch meine Mobilität nicht in dem Maß erreichte, wie sie für die Einführung in rituelles Wissen erforderlich gewesen wäre. Aussagen über das Königtum verschoben sich je nachdem, in welchem der drei Distrikte von Bunyoro-Kitara ich mich bewegte und welche gesellschaftliche Position mein jeweiliger Gesprächspartner innehatte.

Zu Beginn meiner Forschung bereiste ich die drei Distrikte des Königtums und stellte mich den verschiedenen Akteuren und Machthabern vor. Neben dem Omukama und einigen wichtigen Persönlichkeiten des Königtums zählten dazu die wichtigsten Repräsentanten des Staates, der Vertreter der Regierungspartei (NRM) oder Residence District Commissioner (RDC), der Vorsitzende des Distrikts oder Local Council Chairman (LCV) und der Schatzmeister oder Council Administration Officer (CAO) des jeweiligen Distrikts. Im Austausch mit den politischen Autoritäten der Distrikte lernte ich rasch die Spannung zwischen dem Königtum und dem Staat mit seinen Lokalregierungen kennen. Vom König erhielt ich jedoch die Genehmigung für meine Forschung, denn mit der Retablierung des Königtums wuchs auch das Interesse an seiner Präsenz in den Medien und an der Rekonstruktion der Geschichte des Königtums.

Da ich Interesse an den ‚kulturellen‘ Aspekten des Königtums bekundete, wurde ich im Palast an Schlüsselinformanten verwiesen. Häufig handelte es sich dabei um Personen, die ein rituelles Amt und ein königliches Ministeramt bekleideten, wie etwa der ‚Kopf der Regaliahüter‘ (*omukuru w’ebikwato*), der zugleich königlicher ‚Minister für Kultur‘ war. Auch der Chef der Palastwache (*omuboggora*) wurde mir als Referent in Fragen der ‚Kultur‘ des Königtums empfohlen. ‚Kultur‘ wurde in diesem Zusammenhang als schützenswertes Gut, das es militärisch zu verteidigen galt, verstanden. Mit dem Chef der Palastwache entwickelte ich eine vertrauensvolle Beziehung und führte aufschlussreiche Gespräche, die von Interna durchzogen wurden, deren Enthüllung er meinen Darstellungen entgegenstellte. Der Chef der Regaliahüter und Minister für Kultur dagegen machte jedes Gespräch zu einer Prüfung meines Wissensstandes. Zu meinem großen Bedauern gelang es mir nicht, ein Interview mit der Mutter des Königs (*nyinamukama*) zu führen. Königinmütter hatten bis in das 19. Jahrhundert mit dem König und seiner Schwester zusammen regiert und einen eigenen Hof besessen. Die amtierende Königinmutter und Witwe des 1967 abgesetzten Königs Tito Winyi lebte 1999/2000 zurückgezogen in einem Dorf in der Umgebung von Hoima, der Residenz des Königs, und trat erst beim jährlichen *Empango*-Fest in Erscheinung. Stattdessen besuchte ich die beiden anderen, noch lebenden Witwen des inzwischen verstorbenen Sir Tito Winyi. Aufgrund

ihrer großen Altersunterschiedes, ihres unterschiedlichen Ranges in der höfische Gesellschaft und ihrer Erfahrungen nach der Abschaffung des Königtums 1967 ergaben diese Leitfaden- und Tiefeninterviews differenzierte Aussagen über die höfischen Macht- und Geschlechterverhältnisse zur Kolonialzeit, über die Egalisierung des königlichen Clans und seiner Frauen seit der Abschaffung des Königtums und über die Reorganisationsbemühungen des königlichen Clans nach der Wiedereinrichtung des Königtums.

Die offizielle Schwester des Königs (*batebe*) war eine weitere wichtige Gesprächspartnerin. Nach anfänglichen informativen Gesprächen entzog sie sich zusehends meinen Besuchen. Je näher wir den Inhalten der Praktiken im Palast und in den Ritualen kamen, desto reservierter wurden ihre Auskünfte. Von Beginn an beschränkte sie sich auf ihr Amt als Repräsentantin der Babito-Prinzessinnen (Babitokati). Bei weitergehenden Fragen vertröstete sie mich, um sich im Palast über die richtige Antwort zu erkundigen. Wie andere Frauen war sie weit stärker auf eine Absicherung ihrer Aussagen durch männliche Autorität angewiesen als ihre männlichen Kollegen. *Okwiri*, der Repräsentant der Babito-Prinzen entzog sich ebenfalls meinen Besuchen, so gut es ging. Dennoch nutzte er die Gespräche, um mir eine Idee von der Größe Bunyoro-Kitaras und dem Alter der Dynastie zu vermitteln. *Okwiri* war ein Verfechter der Hamiten-Theorie und leitete daraus außerdem die Exklusivität des Babito-Clans in Bunyoro-Kitara ab.

Meine Forschung stieß auf eine ambivalente Haltung im Palast. Einerseits war ich willkommen und wurde für einen längeren Aufenthalt in den Palast eingeladen, andererseits war ich suspekt und erhielt einen ‚Betreuer‘ zur Seite gestellt, der meine Tätigkeiten leiten und beobachten sollte. Dies beinhaltete ein Angebot, mich mit dem mit königlichen Emblemen beschrifteten Landrover des Königtums zu den Regaliahütern und Amtsinhabern zu chauffieren. Da ich nicht als Partner des Königtums auftreten wollte, nahm ich dieses Angebot nicht wahr, sondern benutzte die lokalen Motorroller (*bodaboda*), die auch ohne Chauffeur am Taxipark zu mieten waren. Auf diese Weise versuchte ich mich einer zu starken Kontrolle zu entziehen. Die offiziellen Organe des Königtums respektierten diese Entscheidung. Allerdings schränkte sich dadurch auch die Reichweite meiner Beobachtungen und Gespräche ein, vor allem in Bezug auf die Vorgänge im Palast und in der Regierung des Königtums. Diese Lösung machte jedoch die Besuche bei Regaliahütern und Amtsinhabern weniger offiziell. So baute sich durch wiederholte Besuche, Treffen und Vertröstungen mit der Zeit Vertrauen auf. Das große Fest (*empango*) wurde mir von meinen Gesprächspartnern als Höhepunkt meines Aufenthaltes in Bunyoro-Kitara versprochen. Beim *Empan-*

go-Fest fanden die Akteure Gelegenheit, etwas aufzuführen und zu sein, was sie (mir) zuvor nur beschreiben konnten.

Eine Herausforderung meiner Forschung war die Auseinandersetzung mit der Funktion des Amtes und seiner Bezahlung. Regaliahüter, Musiker und andere Amtsträger richteten Appelle und Forderungen für eine Vergütung ihrer Performanz nicht nur an das Königtum, sondern auch an mich. Die Ämter ließen Prestige und Lohn erwarten. Dabei war die Höhe der Entschädigung undefiniert und variierte erheblich zwischen den verschiedenen Persönlichkeiten. Manche Beamte distanzierten sich von jeder Erwartungshaltung, andere begannen ihre Forderungen mit hohen finanziellen Summen und betrachteten materielle Geschenke als unzureichend. Vielmehr sahen sie die Geschenke als einleitende Gaben für weitere Transaktionen, ähnlich wie bei den Verhandlungen eines Brautpreises. Offiziell verbot die königliche Regierung eine Kommerzialisierung des Wissens über das Königtum durch ihre Beamten. Inoffiziell waren solche Transaktionen willkommen.

Tatsächlich offenbarten die Verhandlungen über den Transaktionswert des Wissens zwischen mir und meinen Gesprächspartnern, wie unsere jeweilige Position zu bewerten sei. Personen mit oder ohne Amt konnten mir wertvolles Wissen geben, ohne eine Entschädigung für ihren Zeitaufwand und ihre Kenntnisse zu verlangen. Ebenso konnte der umgekehrte Fall eintreten. Auch die materiellen Verhältnisse meiner Gesprächspartner ließen dabei nicht auf eine Regel schließen. Vielmehr kam es darauf an, ob die jeweilige Person es selbst für wichtig hielt, mir ihr Wissen mitzuteilen. In diesem Fall gehorchte die Transaktion von Wissen nicht kommerziellen Interessen, sondern machtpolitischen, denn in der Regel konkurrierten Amtspersonen und Clane untereinander. Es kam also sehr darauf an, in welchem Kontext ich meine Fragen stellte und ob ich einen kritischen Punkt der lokalen Diskurse traf, den die betreffende Person zu kommunizieren suchte.

Meine Forschung setzte sich aus mehreren Abschnitten zusammen. Nach der ersten Rundreise ließ ich mich in einem Dorf im Westen des Distrikts Kibaale nieder, um meine Runyoro-Kenntnisse zu praktizieren und eine Banyoro-Gemeinschaft im Sinne einer *small-scale community* kennenzulernen, wie es John Beattie getan hatte. Mein Ziel war in gewisser Weise, aus der Optik der Außenseiterin auf die Institution des Königtums zu schauen und von dort einen Standpunkt zu gewinnen. Danach wandte ich mich dem Zentrum des Königtums Hoima zu und kehrte die Perspektive um. Dieser Abschnitt folgte im Januar 2000. Hier mietete ich ein Haus der katholischen Kirche in Hoima, das mich zur Mieterin des dortigen Bischofs machte. Ich konzentrierte mich auf die Erforschung der rituellen Objekte (Regalia), der rituellen Ämter, der Rituale, der

königlichen Gräber der drei letzten Könige (Kabalega, Duhaga, Tito Winyi) und des *Empango*-Festes, das im Juli 2000 stattfinden sollte. Von Hoima aus besuchte ich den Mwitanzigese (Albertsee) und nahm Kontakt zu traditionellen Heilern, Geistmedien und zu Mitgliedern einer königlichen Musikband auf. Danach suchte ich das alte Kernland des Königiums im Distrikt Kibaale auf, wo die Mehrheit der Gräber der Könige lagen. Dort stieß ich auf das Mubende Banyoro Committee (MBC), das in den 1950er und 1960er Jahren für die Rückkehr der ‚verlorenen Gebiete‘ zum Königreich Bunyoro-Kitara gekämpft und mit der Rückkehr des Königiums neue Bedeutung erlangt hatte.⁵³ Ich verfolgte daher die Geschichte und die gegenwärtigen Aktionen dieser Organisation. In Kibaale stieß ich auf eine erregte Debatte, die um die Landreform und den Umgang mit ethnisch fremden Siedlern kreiste. Der xenophobisch geprägte Diskurs wurde vom MBC vorangetrieben und schloss an einen historischen Diskurs über die Teilung des Königiums und seine an Buganda ‚verlorenen Gebiete‘ sowie an eine verpasste Landreform an. Um diese Zeit, im Juni 2000, spitzten sich der Krieg im Kongo und die Verwicklung Ugandas darin zu. Die Armee Zimbabwes intervenierte im Kongo, während in Zimbabwe Kriegsveteranen gegen weiße Siedler rebellierten und ‚ihr‘ Land zurückforderten. Diese Ereignisse waren ‚heiße‘ Themen in der ugandischen Presse.⁵⁴ Sie lieferten Szenarien, die auf die lokale Situation in Kibaale übertragbar waren und dort Drohgebärden auslösten.⁵⁵ Um den nördlichen Teil Bunyoro-Kitaras in meine Forschung einzuschließen, besuchte ich mehrmals den Distrikt Masindi und suchte Älteste, Meinungsführer und Regaliahüter auf. Daneben verschaffte ich mir einen Eindruck von der gewaltigen Größe der Nationalparks in Bunyoro-Kitara, einem Streitpunkt zwischen Staat und Königium, da der Nationalstaat von den Devisen des Tourismus profitierte und die Landnutzungsfläche im Königium beschränkte. Auch

53 Als ‚verlorene Gebiete‘ wurden die Unterdistrikte Buyaga und Bugangaizi im kolonialzeitlichen Distrikt Mubende bezeichnet. ‚Verloren‘ gingen die Gebiete 1893, als Hochkommissar Henry Colvile einen Feldzug gegen König Kabalega unternahm. Colvile überließ die südlichen Gebiete Bunyoro-Kitaras seinen Verbündeten, den Baganda, sodass sie von 1893 an als ‚verloren‘ galten. Vgl. Dunbar, Archibald R.: A History of Bunyoro-Kitara, Nairobi: East African Institute of Social Research, Oxford University Press 1965, S. 86.

54 Die beiden Tageszeitungen *New Vision* und *Monitor* lieferten von März bis Mai 2000 negative Meldungen über Präsident Mugabes Landpolitik in Simbabwe, die sie von internationalen Nachrichtenagenturen übernahmen.

55 Tatsächlich trat diese Ankündigung 2003 ein, als Mitglieder des MBC gegen Bakiga im Distrikt Kibaale vorgingen.

im Süden des alten Kernlandes von Bunyoro-Kitara befand sich ein für das Königtum bedeutender Ort. Auf einem Hügel nahe der Stadt Mubende stand der Schrein des *Cwezi*-Geistes Ndahura in Form eines tropischen Baumriesens. Ich besuchte das weibliche Geistmedium dieses Kultortes und ließ mir die Bedeutung des Schreins für die Krönungsfeierlichkeiten in Buganda, Bunyoro und Tooro erklären. Darüber hinaus galt der Ort als ein Zentrum des *Cwezi*-Kultes, wo Besucher die Geister und Ahnen um Segen, Gesundheit, Reichtum und Wohlstand bitten.

Mit zunehmendem Wissen wurde mir die politische Lage meines Forschungsgebietes bewusster. Obwohl der Westen Ugandas als sicheres Terrain galt, erwies sich diese Einschätzung als falsch. Im Süden des Distrikts Hoima und im Distrikt Kibaale operierten die Allied Democratic Forces (ADF), eine bewaffnete Opposition des regierenden National Resistance Movements (NRM). Die ADF setzten sich aus ehemaligen Soldaten des Amin Regimes (NALU National Army for the Liberation of Uganda) und aus Mitgliedern des Islamic Tabliq Youth Movements zusammen. Unter der Führung von Jamil Mukulu sollen die ADF einen islamischen Staat für Uganda angestrebt haben. Ihr Rückzugsgebiet hatten sie in den Ruwenzori-Bergen. Von dort aus arbeiteten sie sich in die Distrikte der Königtümer Tooro und Bunyoro-Kitara vor. Hier überfielen ihre Kämpfer Schulen und Dörfer, um neue Rekruten zu entführen. 1999 verübten die ADF Attentate in Märkten, Sammeltaxen und in einem Fußballstadion in Kampala. 2000 begannen ADF-Gruppen, die Bevölkerung Hoimas und Kibaales zu überfallen, um Druck in Bezug auf das anstehende ‚Referendum zum politischen System‘ auszuüben. Dabei drangen sie über den Mwitanzigesee bis an den Rand des Distrikts Hoima vor. Die ADF unterstützten die Option der ‚Mehrparteien-Demokratie‘ und operierten gegen das Einparteiensystem der NRM. Da sie sich zunehmend marginalisierten, von Regierungstruppen gejagt und wegen ihrer Gewaltakte gefürchtet wurden, hatten sie keine Unterstützung in der Bevölkerung des ugandischen Westens. Ihre Operationen wurden von der Bevölkerung genau beobachtet und registriert. Über ein Netz von Taxiparks, Busstationen, Märkten, lokalen Radiosendern, Zeitungen und Pendlern wurde ihr jeweiliges Auftauchen und Verschwinden kommuniziert. Bevor wir uns zu einer Recherche in betroffene Gebiete aufmachten, erkundeten mein Begleiter und ich zunächst die Sicherheitsfrage. Trotzdem konnten ADF-Kämpfer mit ihrem Auftauchen überraschen. Manchmal erfuhr ich erst vor Ort, dass ‚Rebellen‘ in der Nähe waren. Dieser Unsicherheit war es geschuldet, dass wir Besuche am Mwitanzigesee mehrmals verschieben mussten. In Kibaale gebot die Sicherheit, sich nicht im Umfeld von Sumpfgebieten und Waldgebieten, wo ADF-Kämpfer untergetaucht waren, aufzuhalten. Zwar überließ ich es weitgehend meinem Mit-

arbeiter und unseren Informanten, die Frage der Sicherheit einzuschätzen, dennoch beeinflusste die Sorge vor unliebsamen Überraschungen und die Verantwortung für die Sicherheit aller Beteiligten (Forscher, Mitarbeiter, Gastgeber) meinen Forschungsplan. Ich fühlte mich in der Regel sicherer, wenn ich nicht allzu lang an einem Ort wohnte. Anders als in Norduganda, wo offener Krieg zwischen der Lord Resistance Army und den Truppen der Regierung (UPLF) herrschte, blieb das Phänomen Krieg in den westlichen Königreichen verdeckt und begrenzt. Die latente Unsicherheit der Bevölkerung wirkte verstärkt auf eine Unterstützung für die NRM. Sie galt als Garant für den Frieden im Westen Ugandas, der 1986 mit Hilfe der lokalen Bevölkerung erkämpft worden war. Diese Parteinahme beeinflusste meine Forschung insofern, als Kritiker der Regierung in der Minderheit waren.

Seit der *Writing-culture*-Debatte gibt es eine Priorität in der postmodernen Anthropologie, die Perspektive der Subalternen einzunehmen. In jüngerer Zeit hat sie sich von dieser Priorität gelöst und einer *multi-sited ethnography* zugewandt, die auch die Perspektive der Eliten erforscht.⁵⁶ Verarmte Bauern konnten neben relativ reichen Politikern, Staatsbeamten und Unternehmern hohe Positionen im Königreich einnehmen. Allerdings lässt sich mit Recht fragen, inwieweit mittellose Beamte, die vielleicht über okkultes Wissen verfügten, auch politische Macht besaßen. Im Kabinett des Königs schien die Regel zu herrschen, dass Bildung und Reichtum die Voraussetzungen für politische Führung waren. Häufig kamen solche Führer aus der Bunyoro Kitara Development Foundation, die 1992 gegründet worden war.⁵⁷ Die BKDF war eine Versammlung von einflussreichen

56 Marcus, George E.: „Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography“, in: *Annual Review of Anthropology* 24 (1995), S. 95-117.

57 Vgl. dazu Van Binsbergen, W.: „Nkoya Royal Chiefs and the Kazanga Cultural Association in Western Central Zambia Today“, in: van Rouveroy van Nieuwaal, Emile/van Dijk, Rijk (Hg.): *African Chieftaincy in a New Socio-political Landscape*, Leiden/Münster: LIT 1999, S. 114-118. Van Binsbergen zeigt hier, wie die Kazanga Cultural Association, eine Organisation von Mitgliedern der urbanen Mittelklasse, zusammen mit der politischen Elite, den *chiefs* im Königreich Nkoya, eine politische Ethnisierung zu ihrem Vorteil betreibt. ‚Formale Organisationen‘ wie der ‚Kulturverein‘ haben alte und lokal etablierte Formen der Organisation wie den Ältestenrat abgelöst. Die Positionen der *chiefs* und des Königs werden in diesem Prozess folklorisiert. Ähnliches lässt sich für die Bunyoro Kitara Development Association beschreiben. Auch im 1993 nicht reinstitutionalisierten Königreich Ankole, im Südwesten Ugandas, kämpfen zwei Kulturvereine um beziehungsweise gegen die Rückkehr des Königreichs und die

Banyoro aus Politik, Kirche, Medien, Bildung und Wirtschaft. Sie hatte ihren Sitz in der nationalen Hauptstadt Kampala. Die Organisation war eine aktive Versammlung von Banyoro, die sich der Kultur, dem Königtum und dem Wiederaufbau von Bunyoro-Kitara widmeten.⁵⁸ Beinahe zwangsläufig kreuzten sich in der BKDF die Verbindungen des Lokalen mit dem Globalen. Viele der Mitglieder lebten im urbanen Raum, als Geschäftsleute, Unternehmer, Staatsbeamte, staatlich Angestellte oder Studenten. Neben akademischen Graden, die nicht selten an europäischen und US-amerikanischen Institutionen erworben worden waren, hatten BKDF-Mitglieder durch Medien und Auslandsreisen oder durch Verwandte und Freunde in der Diaspora Kontakte zum Westen.

Um mein Thema archäologisch und genealogisch zu erfassen, arbeitete ich an verschiedenen Orten, auf verschiedenen Zeitebenen und aus verschiedenen Perspektiven. Da mein Hauptinteresse der Frage galt, wie sich das Königtum materialisiert, wie es Diskurse hervorbringt und selbst hervorgebracht wird, welche Praktiken und Institutionen ‚erfunden‘ werden, um es zu erschaffen, sprach ich mit den unterschiedlichsten Personen, mit Unterstützern wie Kritikern. In der Regel stieß meine Beschäftigung mit der politischen Kultur des Königtums auf großes Interesse. Bemerkenswert war die Vielfalt der verschiedenen Aufgaben im Palast, die Flexibilität der Beamten und ihrer Kompetenzen, aber auch der Wunsch oder Wille zur Kommerzialisierung ihres Wissens. Ich verstehe dieses Begehren als Teil des Dispositivs der Macht, in dem es um die Generierung von Reichtum, (Re-)Produktivität und Prosperität im Königtum geht. Es wurde bald deutlich, dass ich als Europäerin und Akademikerin in der Banyoro-Gesellschaft einen hohen Status hatte, der mich dazu verpflichtete, angemessene Gegengaben zu erbringen. Ich wurde um Zuschüsse zu Schulgeld, Miete, Krankenhauskosten, Arztbesuchen, Hausbau, Hochzeiten, Beerdigungen und Jubiläumsfeiern, um Darlehen, Schreibutensilien, Kleidung, Medikamente, Hautcremes, Fotos, Fotoapparate, Ferngläser, Soda, Benzin, Bier, Schnaps, Tee und Zucker, Süßstoff, Brot, Fisch, Fleisch, Eier und Ähnliches gebeten. In der Tat war es ethisch schwierig, dem Image einer NGO und dem entwicklungspolitischen Diskurs, seiner Terminologie, seinen Versprechen und Erwartungen zu entkommen. Dieser Umstand bewies jedoch immer wieder, dass das Lokale mit dem Globalen verknüpft ist, selbst dann noch, wenn der Forscher längst das Feld verlassen hat und sich im Schreibprozess befindet. Per Internet und Post erreichten mich drin-

damit verbundenen Privilegien. Vgl. Doornbos, M.: The Ankole Kingship Controversy.

58 Persönliche Mitteilung durch meinen ersten Runyorolehrer Mark Musinguzi, der Mitarbeiter am Institut of Languages der Makerere Universität war (April 1999).

gende Anfragen und verspätete ‚Rechnungen‘ von Informanten oder Grüße und Hochzeitsankündigungen von Söhnen, deren Eltern meine Visitenkarte nach einem Interview erhalten hatten. Manchmal gab ich, in anderen Fällen widersprach ich nach Ermessen. Letztlich geht in diese Forschung die Erkenntnis ein, dass Moral, Reichtum und Sicherheit im globalen Zusammenhang durch lokale Kontexte und Bedingungen herausgefordert werden.

Bunyoro-Kitara steht im Mittelpunkt meiner Forschung, weil hier 1994 ein neuer König gekrönt wurde und das Königtum einige Merkmale besitzt, die es von anderen Königtümern unterscheidet. Zu Bunyoro-Kitaras Besonderheiten gehört eine lange Geschichte des Aufstiegs und des Niedergangs im Zwischen-seengebiet, die in der militärischen Besatzung des Königtums durch die Kolonialmacht endete. Weiterhin zeichnet es sich durch eine Reihe von Innovationen unter König Kabalega aus, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zu entscheidenden Transformationen führten und Bunyoro-Kitara vor seiner kolonialen Eroberung kurzfristig wieder erstarken ließen. Ein drittes Merkmal ist die Heterogenität der Bevölkerung in diesem Königreich und ihre Beziehung zur Institution des sakralen Königtums.

Diese Arbeit besteht neben der Einleitung und dem Schluss aus zwei Teilen: erstens der Untersuchung der historischen und zweitens der aktuellen Diskurse und Praktiken zur Rückkehr des Königs von Bunyoro-Kitara.

Im ersten Hauptteil der Arbeit untersuche ich historische Diskurse zum Königtum von Bunyoro-Kitara, die in den aktuellen Debatten zur Rückkehr des Königs wieder aktualisiert wurden oder zur Analyse dieser Debatten grundlegend sind. Dabei konzentriere ich mich zunächst auf die Konstruktion eines Geschichtsbildes des Imperiums Bunyoro-Kitara mit seinen Mythen, seiner Religion, seinen Helden und seiner politischen Kultur. Ich stelle das Königtum im 19. Jahrhundert vor und diskutiere Aspekte seiner Religion und Kosmologie, seiner Mythologie, Wirtschaft und Politik. Anschließend untersuche ich die partielle Übernahme und Transformation dieses Geschichtsbildes während der kolonialen Herrschaft und der frühen postkolonialen Regime.

Im zweiten Hauptteil greife ich aktuelle Diskurse in den Jahren 1999 bis 2000 in Bunyoro-Kitara auf und untersuche darin die Legitimation von Macht, ihre Materialisierung, ihre Vergesellschaftung, ihre Verteilung und schließlich ihre Medialisierung und Performanz. Dabei greife ich auf die historischen Diskurse zurück und untersuche die Wechselwirkungen und Beziehungen der verschiedenen diskursiven Zeitebenen. In den aktuellen Diskursen, die ich als ‚Erneuerungskurse‘ bezeichne, werden die Regeln der Nachfolge, die Rückgabe der Besitztümer, die Reorganisation der Clane und die Verteilung der Ämter verhandelt. Schließlich werden auch die Rituale des Königtums auf innovative

Weise medialisiert und performiert, sodass ich in meiner Arbeit ein umfassendes Dispositiv der Macht analysiere, bevor ich zum Schlusswort und Ausblick komme.