



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Autochthonie, Zugehörigkeit und Exklusion: Die widersprüchlichen Verflechtungen des Lokalen und Globalen in Afrika und Europa

Geschiere, P.L.

DOI

[10.7788/ha.2013.21.1.85](https://doi.org/10.7788/ha.2013.21.1.85)

Publication date

2013

Document Version

Final published version

Published in

Historische Antropologie. Kultur, Gesellschaft, Alltag

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Geschiere, P. L. (2013). Autochthonie, Zugehörigkeit und Exklusion: Die widersprüchlichen Verflechtungen des Lokalen und Globalen in Afrika und Europa. *Historische Antropologie. Kultur, Gesellschaft, Alltag*, 21(1), 85-102. <https://doi.org/10.7788/ha.2013.21.1.85>

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

UvA-DARE is a service provided by the library of the University of Amsterdam (<https://dare.uva.nl>)

Autochthonie, Zugehörigkeit und Exklusion

Die widersprüchlichen Verflechtungen des Lokalen und Globalen in Afrika und Europa¹

von Peter Geschiere

Einer der Widersprüche unserer Zeit ist die zunehmende Sorge um lokale Zugehörigkeit² in einer Welt, die vorgibt, globalisiert zu sein. Vorstellungen von Autochthonie (wörtlich das „Aus der Erde geboren-Sein“), die in ganz unterschiedlichen Teilen der Erde auftauchen, spielen als eine Art ursprüngliche Form der Zugehörigkeit in dieser Hinsicht eine zentrale Rolle. Die Kehrseite dieser Entwicklung sind radikale Exklusionsbestrebungen. Auffallend ist dabei, dass die Betonung lokaler Zugehörigkeit diesen Vorstellungen eine hochgradig emotionale Anziehungskraft verleiht. Beispiele aus verschiedenen Teilen des afrikanischen Kontinents, etwa aus der Elfenbeinküste, Kamerun oder dem Kongo, um nur die offensichtlichsten zu nennen, dürften hinlänglich bekannt sein. Der Einfluss von Autochthonie und der damit einhergehende Hang zu lokaler Zugehörigkeit als vermeintliches Gegenstück zu einem intensivierten Globalisierungsprozess geht jedoch weit über den afrikanischen Kontinent hinaus. Mein Interesse an diesem Thema wurde durch eine überraschende Beobachtung in den 1990er Jahren geweckt. Plötzlich erhielten ähnliche Diskurse über Zugehörigkeit in so unterschiedlichen Regionen wie Westafrika und Europa Einzug in die alltägliche Politik, begleitet von aufgeladenen Slogans. Die Überraschung war umso größer, weil die Vorstellung von „autochthon“, die in der Politik Kameruns und der Elfenbeinküste für soviel Aufruhr sorgte, zur gleichen Zeit unvermittelt in den Niederlanden und Flandern adaptiert wurde und auch dort sehr schnell einen stark emotionalisierten Unterton in der Diskussion um den Umgang mit Immigranten erhielt. Es erscheint mir hier wichtig den erstaunlichen Charakter dieser Entwicklungen zu betonen. Das Konzept der Autochthonie selbst ist freilich viel älter; im Verlauf des Textes werden wir sehen, dass es bis ins Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr. zurückreicht. Das Konzept hat eine lange Geschichte und trat zu unterschiedlichen Zeiten und an verschiedenen Orten auf. Dennoch wirft die globale Wiederkehr des Autochthonie-Konzepts in den 1990er Jahren Fragen auf. Noch während der 1970er Jahre wurden in Kamerun Bezeichnungen wie *autochtone* oder *allogène* als politisch inkorrekt angesehen, da sie die Einheit der nationalen Staatsbürgerschaft gefährden könnten, nachdem die Unabhängigkeit des Landes

¹ Dieser Artikel enthält Elemente aus meinem Buch *The Perils of Belonging – Autochthony, Citizenship and Exclusion in Africa and Europa*, Chicago 2009, insbesondere aus der Einleitung und den Kapiteln vier und fünf.

² Im englischen Original „belonging“, Anm. der Redaktion.

(1960) so teuer gewonnen worden war. Ebenso wären die Menschen in den Niederlanden in den 1970er Jahren sehr skeptisch gewesen, hätte man ihnen offenbart, dass die Niederländer 20 Jahre später begeistert auf Versuche reagieren würden, eine „autochthone niederländische Kultur“ oder einen „Kanon niederländischer Geschichte“ zu definieren. In den 1970er Jahren wussten wir, dass Nationalismus der Vergangenheit angehörte und dass wir auf dem Weg dazu waren, Weltbürger zu werden. Wie war es also möglich, dass die Sprache der Autochthonie zur gleichen Zeit, in unterschiedlichen Kontexten, wieder solch eine mächtige Anziehungskraft entwickeln konnte?

Einen anregenden Ansatz hat Tania Murray Li geliefert, indem sie von einer „deep conjuncture of belonging“³ sprach, die unsere Zeit auszeichne. Sie benutzt den Begriff insbesondere, um sozio-politische Beziehungen im heutigen Südostasien zu charakterisieren. Allerdings nimmt das Phänomen durchaus globale Dimensionen an. Viele mögen betonen, dass die Welt sich in einem raschen Globalisierungsprozess befindet. Die Gegenseite dieser Globalisierung scheint jedoch eine regelrechte Versessenheit auf Zugehörigkeit zu sein, insbesondere mit Bezug auf das Lokale. Der Terminus „conjuncture“ (Zusammentreffen) ist besonders gut gewählt, um diesen Widerspruch zu illustrieren. Hochgradig verschiedene Entwicklungen, die in keinem offensichtlichen Zusammenhang stehen, treffen in der Beschäftigung mit Zugehörigkeit zusammen und verstärken sie. Die oben genannten Beispiele – Kamerun, Elfenbeinküste, und die Niederlande – weisen weiter darauf hin, dass sich die Faktoren, die Autochthonie in einen mächtigen politischen Slogan mit großer Mobilisierungskraft verwandeln, auch regional stark unterscheiden. Daher ist es umso wichtiger, die jeweiligen Kontexte, in denen Autochthonie als eine Art ursprüngliche Form von lokaler Zugehörigkeit mit großer Kraft auftritt, genau zu beachten.

Im Laufe dieses Artikels möchte ich die erheblichen Unterschiede herausstellen, mit denen sich Autochthonie, als eine lokale Form von Zugehörigkeit, auf Staatsbürgerschaft auswirkt. Je nach Kontext, kann Autochthonie zu einem gefährlichen Gegner von Staatsbürgerschaft werden, der frühere Ideale von nationaler Einheit und Gleichheit aller Staatsbürger untergräbt. Aber Autochthonie kann auch mit der Staatsbürgerschaft Hand in Hand gehen. In solchen Fällen verlangen Autochthonie-Parolen nach einer Reinigung der Staatsbürgerschaft und einer Exklusion von „Fremden“. Tatsächlich bedeutet Autochthonie immer auch Exklusion, unabhängig von dem genauen Muster in Bezug auf Nation und Staatsbürgerschaft. Doch die genaue Definition davon, wer lokale Zugehörigkeit beanspruchen darf und wer ausgeschlossen wird, kann sich abrupt und dramatisch ändern.

In Verbindung hiermit stehen zwei merkwürdige Paradoxien, die in unterschiedlichen Momenten in der langen Genealogie des Begriffes entstanden sind. Erstens gibt es eine widersprüchliche Beziehung zwischen dem Lokalen auf der einen, und dem Globalen (oder dem Nationalen) auf der anderen Seite. Es mag logisch erschei-

3 Tania Murray Li, *Indigeneity, Capitalism and the Management of Dispossession*, in: *Current Anthropology* 51 (2010) H. 3, 385–414; *dies.*, *Ethnic Cleansing, Recursive Knowledge, and the Dilemmas of Sedentarism*, in: *International Social Science Journal* 173 (2002), 361–371; siehe auch: *dies.*, *Articulating Indigenous Identity in Indonesia. Resource Politics and the Tribal Slot*, in: *Comparative Studies in Society and History* 42 (2000) H. 1, 149–179.

nen, den Anspruch von Autochthone, „aus der Erde geboren zu sein“, mit einer Zelebrierung des Lokalen gleichzusetzen. Dass dabei aber etwas anderes auf dem Spiel steht, haben sowohl Achille Mbembe als auch AbdouMaliq Simone trefflich hervorgehoben. In diesen Bewegungen geht es oftmals weniger darum, das Lokale zu verteidigen, als vielmehr Andere – auf der nationalen oder sogar der globalen Ebene – vom Zugang zu neuen Zentren von Macht und Reichtum fernzuhalten.⁴ In diesem Sinne artikulieren sich Autochthone und andere lokalisierende Ansprüche der Zugehörigkeit in unserer Zeit grundsätzlich mit Prozessen der Globalisierung.

Ein zweiter Widerspruch steht damit in Verbindung: Einerseits scheint der Autochthone-Diskurs eine grundlegende Sicherheit zu versprechen (wie kann man mehr dazugehören, als wenn man „aus der Erde geboren ist“?), andererseits weckt der Diskurs auch quälende Unsicherheiten im alltäglichen Leben. Seine scheinbare Selbstverständlichkeit – Autochthone als „naturegegeben“ – verleiht dem Autochthone-Diskurs große emotionale Wirkung und Mobilisierungskraft in höchst unterschiedlichen Situationen. Dies steht jedoch im krassen Gegensatz zu seiner flüchtigen Qualität in der Praxis: Der „wahre“ Autochthone muss permanent neu definiert werden – der Kreis derer, die dazugehören wird dabei immer enger gezogen. Die Suche nach einer unmöglichen Reinheit – in einer Welt, die von Migration und Vermischung geprägt ist – führt sowohl zu einer ständigen Sorge um die eigene Autochthonität als auch gleichermaßen zu einer Versessenheit darauf, Verräter zu entlarven. Die jüngste Geschichte ist voller bedauerlicher Beispiele für die schreckliche Gewalt, die ein solches Streben aufrufen kann. Ansprüche auf lokale Zugehörigkeit erscheinen oft selbstverständlich; in der Praxis treten damit verbunden jedoch schwere Komplikationen auf, da wir in einer Welt leben, die, so lange die Geschichte zurückreicht, von Migration geprägt wurde.

In diesem Beitrag werde ich mich vor allem auf die Wiege des Autochthone-Denkens konzentrieren – das klassische Athen in den Zeiten von Perikles und Platon. Der Leser mag überrascht sein, dass ich so weit in der Geschichte zurückgehe. Meine Begründung dafür ist, dass dieses antike, allererste Beispiel des Autochthone-Diskurses bereits alle Ambiguitäten beinhaltet, mit denen wir auch in den Beispielen der heutigen Zeit konfrontiert werden, wo lokale Zugehörigkeit in einer globalen Welt zelebriert wird, sowohl in Afrika als auch in Europa. Die Vorstellung von Autochthone scheint auf enge und paradoxe Weise mit neuen Formen neoliberalen Denkens verwoben zu sein.

1. Das klassische Athen – das Bollwerk der Autochthone

Die Koinzidenz, die ich oben angesprochen habe, nämlich dass die Vorstellung von Autochthone so abrupt politisch aufgeladen wurde, in so unterschiedlichen Kon-

⁴ Simone sagt in seinem wegweisenden Text über den „worldling“ afrikanischer Städte: „[...] the fight is not so much over the terms of territorial encompassment or closure, but rather over maintaining a sense of ‘open-endedness’“, siehe: *AbdouMaliq Simone, On the Worldling of African Cities*, in: *African Studies Review* 44 (2001), 15–43, 25; siehe auch: *Achille Mbembe, On the Postcolony*, Berkeley CA 2001, 7.

texten wie in Kamerun und den Niederlanden, stellte mich vor die Herausforderung, den Terminus der Autochthonie durch Zeit und Raum zu verfolgen. Es stellte sich als eine ziemlich abenteuerliche Reise heraus. Ich hatte nicht erwartet, dass mich diese an solch unterschiedliche Orte und Momente führen würde – wie eine Art magischer Vogel, der an unerwarteten Orten erscheint. Führende Intellektuelle benutzen den Begriff Autochthonie heut' wie einst, wenn auch in sehr unterschiedlicher Weise. Lévi-Strauss räumte diesem eine zentrale Stellung in seiner Analyse des Ödipus-Mythos und der Betonung der physischen Behinderung seines Protagonisten ein.⁵ Heidegger schlug als Übersetzung für Autochthonie „Bodenständigkeit“ vor und benutzte es, um eine kommunitaristische Form des Nationalismus in Deutschland zu verteidigen. In seinem Verständnis konnte diese Form des Nationalismus als Gegenmittel eines zu individualistisch angehauchten Nationalismus anglo-amerikanischer oder französischer Provenienz dienen (wohl kaum zufällig entwickelte Heidegger diese Ideen, als er sich den Nazis annäherte).⁶ Im Gegensatz dazu kritisierte Derrida Autochthonie als Anzeichen einer zu eingeschränkten (sogar „phallischen“) Form der Demokratie, welche wir dringend überwinden müssten im Streben nach einer universellen Demokratie.⁷ Trotz dieser inhaltlichen Differenzen, schöpften all diese einflussreichen Denker ihre Inspiration aus einer gemeinsamen Quelle: dem klassischen Athen, der Wiege des Autochthonie-Gedankens.

Für die Bürger im Athen des 5. Jahrhundert v.Chr. – dem goldenen Zeitalter der Stadt; der Zeit von Perikles, Euripides und Platon – war ihre eigene *autochthonia* von essentieller Bedeutung. Sie brüsteten sich damit, ihre Stadt sei einzigartig unter den griechischen *poleis*. Alle anderen Städte seien von Einwanderern gegründet worden. Nur die Athener seien wahre *autochthonoi* – das heißt aus dem Land geboren, wo sie lebten. Dies sei auch der Grund, warum die Athener einen besonderen Hang zur *demokratia* hätten. Die klassischen Texte – Euripides, Platon, Demosthenes – behandeln diesen Aspekt sehr anschaulich. Den heutigen Leser mag es schockieren, in diesen kanonischen Texten die gleiche Sprache zu entdecken, die heute von den europäischen Propheten der Neuen Rechten so brutal genutzt wird. Und tatsächlich haben diese Propheten diese Überschneidungen auch erkannt, wie ein Vorkommnis in Frankreich illustrieren soll.

Am 2. Mai 1990 verblüffte eine Abgeordnete der französischen *Assemblée nationale*, eine gewisse Marie-France Stirbois, Mitglied von Le Pens *Front national* – immer noch die am weitesten rechts einzuordnende Partei in Frankreich –, ihre Kollegen mit einer leidenschaftlichen Rede über Athen und die Art und Weise, in der Euripides, Platon und sogar Sokrates die Idee der Autochthonie verteidigten. Anscheinend waren ihre Abgeordnetenkollegen etwas verwundert, da Mme Stir-

5 Vgl. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, 238.

6 Martin Heidegger, Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘, hrsg. von Susanne Ziegler, 2. überarb. Aufl. Frankfurt a. M. [1934–1935] 1989; vgl. hierzu auch: Charles Bambach, *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Ithaca NY 2003; Johannes Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's 'Being and Time'*, Berkeley CA 1999; Robert George Garbutt, *White 'Autochthony'*, in: *Australian Critical Race and Whiteness Studies Journal* 2 (2006) H. 1, 1–16.

7 Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, London 1997; vgl. hierzu auch: Mustapha Chérif, *L'Islam et l'Occident. Rencontre avec Jacques Derrida*, Paris 2006.

bois' Interventionen bisher auf keine solche tiefgehende Kenntnis des klassischen Athen schließen lassen konnten (oder auf die Kenntnis irgendeines akademischen Gegenstands). Offenbar hatte ein anderer Sympathisant der *Front national* – wahrscheinlich ein Professor an der Sorbonne – die Rede für sie geschrieben.⁸ Dieser Zwischenfall war zwar bedauerlich, aber immerhin bewegte er zwei führende französische Althistoriker – Nicole Loraux (eine gute Freundin Derridas) und Marcel Detienne – dazu, sich des Themas der athenischen Autochthonie anzunehmen. Beide beweisen, dass es sich lohnt, die klassischen Autoren ernst zu nehmen. Ihre Stimmen zeigen bereits deutlich – wenngleich vielleicht unbeabsichtigt – die Spannungen innerhalb des Autochthonie-Gedankens auf.

Auf den ersten Blick scheint der athenische Anspruch auf Autochthonie ebenso natürlich und eindeutig zu sein, wie etwa die Forderung des kürzlich abgesetzten Präsidenten der Elfenbeinküste, Laurent Gbagbo, man müsse zwischen *Ivoiriens* „*de souche*“ (wörtlich „vom Stamm des Baumes“) und später eingewanderten Menschen unterscheiden (Le Pen benutzt ein ähnliches Vokabular in Frankreich).⁹ Loraux' und Detiennes Analyse zeigt indes, wie wichtig es ist, den athenischen Diskurs über Autochthonie gegen den Strich zu lesen. Wie bereits gesagt, mag die lebhafteste Mythologie des klassischen Athen die Geduld des Lesers auf die Probe stellen. Aber eine Rückkehr zum klassischen Ort der Autochthonie kann dazu dienen, die Spannungen und Unstimmigkeiten dieser scheinbar eindeutigen Vorstellung auf eindrückliche Weise hervorzuheben – wie man an den folgenden Beispielen sehen kann, die sowohl von der Kraft als auch von der Komplexität des Autochthonie-Begriffs zeugen. Offenbar scheint auch im alten Athen die lokale Zugehörigkeit selbstverständlich zu sein; dennoch barg gerade dieses Selbstverständnis tiefsetzende Problematiken.

In *Erechtheus*, einer der beliebtesten Tragödien von Euripides, lässt der Dramatiker die Frau des Königs, Praxithea, ihre Tochter opfern, um die Stadt zu retten, indem sie sagt: „Ich aber werde mein Kind als Opfer geben; dabei erwäge ich vieles: Vor allem findet man keine bessere Stadt als diese; ihre Bewohner sind vor allem nicht eingewandert, sondern wir sind Autochthonen. Die anderen Städte sind wie durch Züge beim Brettspiel gemischt von hier und dort zusammengekommen. Wer aber aus einer anderen Stadt stammend eine Stadt bewohnt, der steckt im Holz wie ein brüchiger Pflock; er ist Bürger nur dem Namen nach, nicht in Wirklichkeit.“¹⁰

Harte Worte in einer schwierigen Situation. Die Geschichte des Stücks dreht sich um die drohende Zerstörung Athens durch Eumolpus und seine Thraker, welche nach Attika vordrangen. Das Orakel von Delphi hatte vorhergesagt, dass König *Erechtheus* seine Stadt nur durch das Opfer eines seiner Sprösslinge retten könne. Er scheint zu zögern, aber seine Frau erteilt ihm eine Lektion darüber, was Autoch-

8 *Nicole Loraux*, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris 1996, 204.

9 Tatsächlich führten die Athener ihren Anspruch auf Autochthonie noch weiter, indem sie erklärten, ihr Zustand sei absolut einzigartig unter den Griechen: ihre Stadt sei die einzige, in der alle Bürger – zumindest die „echten“ – *autochthonoi* seien; daher konnte Athen die Vorherrschaft in Griechenland beanspruchen, und erst recht die Herrschaft über die Barbaren.

10 *Euripides*, *Erechtheus*, in: *Sämtliche Tragödien und Fragmente*, Bd. 6: *Fragmente*, Der Kyklop, Rhesos, hrsg. von Gustav Adolf Seeck, München 1981, 147. Leider sind von diesem Stück nur einige Fragmente erhalten geblieben.

thonie in der Praxis bedeutet: „Es ist nicht meine Tochter – das ist sie nur durch Geburt –, die ich zum Opfer für das Land gebe; denn wenn die Stadt fällt, was nützen mir dann meine Kinder? Hängt nicht das Gesamtwohl von mir ab? Andere mögen die Stadt regieren – ich aber werde sie retten.“¹¹

Euripides Tragödie basierte auf einem Mythos, der in mystischer Zeit spielte (Erechtheus soll schon bei Homer erwähnt worden sein), doch der Bezug auf die Situation in Athen im Jahre 422 v. Chr., in dem das Stück erstmals aufgeführt wurde, war unübersehbar: die Stadt war auf dem Gipfel ihrer Seemacht, aber bereits in den tödlichen Kampf mit dem Erzrivalen Sparta verstrickt. Insofern bestand guter Grund, die Einzigartigkeit Athens zu feiern. Auch in anderer Hinsicht mussten Praxitheas Worte den Nerv des Publikums getroffen haben. Ihre Verachtung für diejenigen, welche „eingewandert sind“ und daher im „Holz [steckten] wie ein brüchiger Pflöck“, hatte ohne Zweifel eine besondere Bedeutung im Athen des 5. Jahrhunderts. In dieser Zeit wurde der Großteil der Bevölkerung als fremde Einwanderer (*metoikoi*) betrachtet, von denen einige sogar reicher waren als die – der Abstammung nach – wahren Bürger.

Bei Plato erscheint die athenische *autochthonia* gleichermaßen selbstverständlich. Er lässt Sokrates – wenn er den jungen Menexenes darin unterrichtet, wie man eine Grabrede für die gefallen Soldaten (eine wichtige Angelegenheit im Athen des 5. Jahrhunderts)¹² verfasst – die Einzigartigkeit Athens mit klaren Worten preisen: „Zu ihrer Wohlgeborenheit nun gehörte zuerst die Herkunft ihrer Vorfahren, welche nicht eine auswärtige ist noch diese ihre Nachkommen ausweist als Fremdlinge in diesem Lande, weil jene anderwärts herkommen, sondern als wahrhaft Eingeborene und solche, die in der Tat in ihrem Vaterlande wohnen und leben, [...]“¹³

Als nächsten Schritt in seiner Didaktik einer Grabrede, nimmt Platon, der weiterhin durch Sokrates spricht, seine berühmte (oder berüchtigte) Gleichsetzung von *autochthonia* und *demokratia* vor:

„Denn andere Staaten sind aus vielerlei und ungleichen Menschen gebildet, weswegen auch ihre Verfassungen die Ungleichheit darstellen in willkürlicher Herrschaft eines einzelnen oder weniger. Sie sind daher so eingerichtet, daß einige die andern für Knechte und diese jene für Herren halten. Wir aber und die unsrigen, von *einer* Mutter alle als Brüder entsprossen, begehren nicht, Knechte oder Herren einer des andern zu sein; sondern die natürliche Gleichbürtigkeit nötigt uns, auch Rechtsgleichheit gesetzlich zu suchen [...]“¹⁴

11 Ebd., 148.

12 Sokrates erweckt in diesem Dialog den Anschein, als wäre er im Verfassen einer epitaphois (Grabrede) von niemand anderem als Aspasia, Perikles berühmter Frau (oder besser „Partnerin“) unterrichtet worden. Einige betonen dabei die ironischen Elemente im Menexenes Dialog, siehe: Marcel Detienne, *Comment être autochtone? Du pur Athénien au Français raciné*, Paris 2003, 21. Es scheint jedoch klar, dass diese Ironie dem Patriotismus weicht, sobald die exemplarische Oratio von Sokrates/Platon an Schwung gewinnt. Siehe hierzu auch: *Robert Gregg Bury (Hg.), Plato XI. Loeb Classical Library, Cambridge MA [1929] 2005*, 330.

13 *Platon, Sämtliche Werke*, Bd. 2: Menon, Hippias I, Euthydemos, Menexenos, Kratylos, Lysis, Symposion, hrsg. von Walter F. Otto/Ernesto Grassi/Gert Plamböck, Hamburg 1957, 111.

14 Ebd., 113, Hervorhebung im Original.

Wie auch im heutigen Afrika (siehe unten), müssen Beerdigungen und insbesondere die Grabreden der Höhepunkt der Verbalisierung des Autochthonie-Gedankens in Athen gewesen sein.¹⁵ Generell muss Autochthonie in Griechenland – wiederum, wie auch anderswo – mit bedeutungsschwangeren, „chthonischen“ Ritualen und Symbolen versehen gewesen sein, die ans Burleske grenzen.

In Euripides Tragödie wird Erechtheus für den teuer gekauften Sieg über die Thraker von Poseidon bestraft, der immer noch erbost darüber war, dass die Athener die Göttin Athene als Beschützerin der Stadt ihm vorgezogen hatten. Mit seinem schrecklichen Dreizack schlug Poseidon eine tiefe Spalte in die Mitte der Akropolis (den größten Berg Athens), so dass Erechtheus in dem Spalt verschwand, um im wahrsten Sinne des Wortes „in der Erde eingeschlossen“ zu sein – eine angemessene Position angesichts seines emphatischen, chthonischen Charakters, auf den immer wieder Bezug genommen wird, wenn Erechtheus erwähnt wird.¹⁶ Aber schließlich erschien Athene, die von der Stadt erwählte Göttin, um die Situation zu klären. Sie befahl, zu Ehren des in der Erde eingeschlossenen Königs auf der Akropolis einen kleinen Tempel aufzurichten (das noch immer dort stehende Erechtheion), und damit einen Ort zu schaffen, an dem die Athener ihre Autochthonie feiern konnten.

Wenn auch einige der Gründungsmythen athenischer Partikularität heute burlesk erscheinen, ist es dennoch klar, dass dieser tiefe Symbolismus eine mächtige Wirkung zur damaligen Zeit hatte. In Athen wurde der Bezug auf den Boden durch einen in der Erde eingeschlossenen König, und ebenso, auf besonders anschauliche Weise, in den Grabreden bestärkt. All dies verfestigte die Vorstellung von Athens Autochthonie als lang zurückreichendes Merkmal dieser Stadt; hatte nicht bereits Homer Erechtheus als Erz-Chthoniker bezeichnet? Dieser Stolz auf die athenische Autochthonie als alte Tradition war so überzeugend, dass diese Vorstellung auch von vielen späteren Althistorikern übernommen wurde.¹⁷

Einige Historiker haben unlängst jedoch Zweifel an diesem schillernden Bild der athenischen Autochthonie angemeldet – Probleme, die auch die Zeitgenossen beunruhigt haben müssen. Es besteht ein Spannungsverhältnis schon zur historischen Forschung der damaligen Zeit. Bemerkenswert ist, dass die beiden berühmtesten Historiker jener Zeit nicht erwähnen, dass Athen im Hinblick auf Autochthonität außergewöhnlich war. Herodot erwähnt eine ganze Reihe autochthoner Gruppierungen

15 Vgl. hierzu auch Perikles berühmte epitaphois für die im ersten Jahr des langen Krieges mit Sparta gefallenen Athener sowie Demosthenes' Grabrede aus einer späteren Periode (zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr.), als Athen wieder bedroht war, dieses Mal durch die Mazedonier (Philippos, Vater von Alexander), vgl. Loraux, *Né de la terre*, 44. Hier finden sich natürlich weitere auffällige Parallelen zu anderen Perioden und Vorkommnissen, vgl. etwa Maurice Barrès, Vorreiter des französischen Nationalismus in den 1880er Jahren, dessen berühmtes Diktum besagte, dass das wichtigste, um ein *conscience nationale* herzustellen, „a graveyard and the teaching of history“ sei, *Maurice Barrès, Scènes et doctrines du nationalisme*, Paris 1925, 25; siehe auch: Detienne, *Comment être autochtone?*, 131. Siehe außerdem zu Begräbnissen und Zugehörigkeit im neoliberalen Afrika die nachfolgenden Ausführungen sowie Peter Geschiere, *Funerals and Belonging. Different Patterns in South Cameroon*, in: *African Studies Review* 48 (2005) H. 2, 45–64.

16 Detienne übersetzt eine Variante des Königsnamens, Erichthonios, als *Très-Terrien*. *Detienne, Comment être autochtone?*, 42.

17 Vgl. die kritischen Anmerkungen von *Vincent J. Rosivach*, *Autochthony and the Athenians*, in: *Classical Quarterly* 37 (1987), 294–306, 294.

gen – einiger autochthoner als andere – aber führt dieses Merkmal nicht in Bezug auf Athen an.¹⁸ Thucydides schien bestrebt, das Wort *autochthon* ganz zu vermeiden, vermutlich, weil er dessen rhetorischer Wirkung misstraute. Stattdessen erklärte er im Gegenteil Athens Vormachtstellung mit ihrem Erfolg, Immigranten aus ganz Griechenland anzuziehen, die bereits erwähnten *metoikoi*.¹⁹ Tatsächlich scheint der Anstieg des Autochthonie-Denken im Athen des 5. Jahrhunderts in Beziehung zu dem Zustrom an Einwanderern zu stehen, die insbesondere in Piräus, der Hafengegend, schnell die Mehrheit der Bevölkerung ausmachten. Wie auch so häufig in seinen späteren Ausformungen, kamen im athenischen Autochthonie-Diskurs Bemühungen der Stadtbewohner zum Ausdruck, Neankömmlinge – sogar diejenigen, die Erfolg hatten – von der Staatsbürgerschaft auszuschließen.

Es gibt also genug Gründe, um die anscheinende Selbstverständlichkeit des athenischen Anspruchs auf Autochthonie als etwas traditionell Gegebenes in Zweifel zu ziehen. Ein Historiker unserer Zeit, Vincent Rosivach zeigt, dass der Begriff *autochthon* viel später geprägt worden sein muss – wahrscheinlich erst im 5. Jahrhundert, als Athen die Vorherrschaft unter den griechischen Städten erlangte. Er schlägt vor, zwischen einem „indigenen“ und einem „chthonischen“ Gebrauch des Begriffs zu unterscheiden. Es ist unzweifelhaft richtig, dass bereits Homer beispielsweise Erechtheus aus Attika als chthonische Figur erwähnt – aber nach Rosivachs Meinung in einem anderen Sinne, nämlich als eine Art ursprüngliche, schlangenhafte Figur (ein Monster?), das eng mit der Erde verbunden ist. Erst während Athens Aufstieg gegen Beginn des 5. Jahrhunderts v. Chr. sei dieser Erechtheus mit der Suche der Athener nach exzeptioneller Indigenität in Verbindung gesetzt worden. Dies habe der chthonischen Komponente in *autochthon* eine durchaus andere Implikation gegeben. Rosivachs Schlussfolgerungen mögen ziemlich hypothetisch sein,²⁰ aber sein Beharren auf der Kehrseite, der Zuschreibung eines chthonischen Ursprungs – dies kann auch die Primitivisierung eines Wesens oder einer Gruppe als eine Art ursprüngliches Phänomen implizieren – ist auch für andere Situationen relevant. In Afrika und anderswo sollte diese Doppelbedeutung immer wieder zum Tragen kommen: der Autochthone als angesehener Erstdagewesener, aber auch als primitiv oder gar vor-menschlich.

18 Vgl. *Detienne*, *Comment être autochtone?*, 49.

19 Vgl. *Loroux*, *Né de la terre*, 94.

20 Auf jeden Fall ist klar, dass die Verehrung von Erechtheus, dem Urvater der athenischen Autochthonie – der eben erwähnte König, der durch Poseidons Rache so anschaulich in der Erde eingeschlossen worden war – nicht so alt sein kann. Archäologen halten daran fest, dass das Erechtheion, sein Tempel, in dem die athenische Autochthonie geheiligt wurde, zwischen 430 und 422 gebaut wurde – also genau zu der Zeit, in der Euripides sein Erechtheus-Stück schrieb, in dem Athena die Athener anweist, diesen Tempel zu errichten. *Christopher Collard/Martin Cropp/ Kevin Hargreaves Lee* (Hg.), *Euripides. Selected Fragmentary Plays*, Bd. 1, Warminster 1995, 193; *Detienne*, *Comment être autochtone?*, 44. Ein ähnliches Spannungsverhältnis zwischen Gründung und Zugehörigkeit sucht auch Platons Republik [Politeia] heim. Der Gründer dieser Musterstadt – der zwangsläufig von einem anderen Ort gekommen sein musste, um diese „neue“ Stadt zu gründen – musste eine gewisse Aura von Autochthonie gewinnen, um einen Mythos der Zugehörigkeit zu kreieren: Platon beschreibt dies als „eine schöne Lüge“, die als Grundlage der Staatsbürgerkunde für die neu angesiedelten Bürger dienen sollte. *Rosivach*, *Autochthony and the Athenians*, 303; vgl. *Loroux*, *Né de la terre*, 176; vgl. *Detienne*, *Comment être autochtone?*, 56.

Auf die gleiche Weise wie Rosivach betont auch Marcel Detienne (2003), dass im Allgemeinen der griechische Anspruch auf Autochthone ahistorisch gewesen sein muss, da dadurch die große Ära griechischer Kolonisation im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. verleugnet wurde, in der während eines abenteuerlichen Expansionsprozesses im ganzen östlichen Mittelmeerraum neue *poleis* gegründet worden waren. Selbst Athen war während des 5. Jahrhunderts im Grunde eine Stadt im Aufbau. Es ist bemerkenswert, dass die Bürgergesetze, die 509 von Kleisthenes, Athens großem Legislatoren in der Zeit des Aufstiegs der Stadt formuliert wurden, deutlich offener und inkludierender waren als Perikles' Gesetze von 451, während der Blütezeit der Stadt. Obwohl die Gesetze des Perikles nur etwa 50 Jahre später kamen, brachten sie einschneidende Änderungen mit sich: Bürgerschaft in Athen wurde nun für diejenigen Bewohner reserviert, die nachweisen konnten, dass beide Eltern Athener waren.²¹

Nicole Loraux problematisiert die athenische Autochthone – und damit auch die Autochthone im Allgemeinen – auf noch weitgehendere Weise. Für sie kommt das Bestehen darauf, immer am gleichen Ort verblieben zu sein, einer Leugnung von Geschichte *per se* gleich, da Geschichte immer auch Bewegung impliziert. Es sei eine Art Negativgeschichte, die immer ein *Other* benötigt – in diesem Fall Bewegung in welcher Form auch immer – um sich selbst zu definieren.²² Auf praktischer Ebene bedeutete dies für die Athener eine schuld bewusste Verneinung der Erinnerung an frühere Migrationen – insbesondere für die aristokratischen Familien der Stadt, die so stolz auf ihre Gründungsgeschichten waren, die oftmals wie eine Art mythische Charta auf ihre Herkunft von anderswo verwiesen. Loraux stellt heraus, dass auch in anderen klassischen Texten über Autochthone, Geschichte und Bewegung als versteckter Subtext mitschwingen und dadurch eine rigide Erinnerung an Autochthone unterminieren.

Eben der Umstand, dass der Anspruch auf Autochthone in der Praxis oftmals ideologisch war und Familiengeschichten verbarg, in denen es sehr viel um Wurzeln an anderen Orten und notwendigerweise um Mobilität ging, kann erklären, warum der erhöhte Nachdruck, mit dem Autochthone zum Gütesiegel athenischer Staatsbürgerschaft erhoben wurde, im täglichen Leben für große Unsicherheit sorgte. In Euripides Tragödien (vergleiche vor allem *Ion*) wird die Autochthone in keineswegs unklaren Worten gefeiert. Dennoch verweilt die Handlung immer wieder bei allerlei Zweifeln und Missverständnissen in Bezug auf die wahre Identität der Haupt-

21 Wiederum sind die Parallelen zu heutigen Konflikten augenscheinlich. Etwa bei Le Pens halbherzigem Versuch, die Vorstellung des *Français de souche* einzuführen, welche denen vorbehalten sein sollte, die nachweisen konnten, dass sie vier in Frankreich geborene Großeltern haben – diesen Vorschlag musste er allerdings schnell aufgeben, da viele seiner Anhänger diese Anforderungen nicht erfüllt hätten. Ein weiteres Beispiel wären die harten Debatten in der Elfenbeinküste, die eng mit der umstrittenen Position von Alassane Ouattara (der heutige Präsidenten der Elfenbeinküste) verknüpft sind. Hierbei geht es um „und“ versus „oder“, d. h. darum, ob Vater und Mutter Ivorer/innen sein müssen, damit die Kinder die ivorische Staatsbürgerschaft erhalten; oder ob es ausreicht, wenn Vater oder Mutter Ivorer/in ist, vgl. Karel Arnaut, *Performing Displacements and Rephrasing Attachments. Ethnographic Explorations of Space, Mobility in Art, Ritual, Media, and Politics*, Diss. Universität Gent 2004; Richard Banegas, *Côte d'Ivoire: Les jeunes „se lèvent en hommes“ – Anticolonialisme et ultranationalisme chez les Jeunes Patriotes d'Abidjan*. Papers of the CERI (Centre d'Études et de Recherches Internationales) 37, Paris 2007.

22 Vgl. insbesondere: Loraux, *Né de la terre*, 82 und 99.

darsteller. Das alltägliche Leben im Athen des 5. Jahrhunderts muss tief geprägt gewesen sein von solchen Unsicherheiten. Loraux merkt an, dass es immer wieder zu Gerichtsverhandlungen über die wahre Herkunft einzelner Menschen kam.²³ Wenn ein Bürger wusste, dass er durch jemanden verunglimpft wurde, der seine Staatsbürgerschaft in Frage stellte, konnte er den Verleumder vor ein städtisches Tribunal stellen. Dies barg allerdings ein enormes Risiko. Falls ihm Recht gegeben worden wäre, hätte der Verleumder seine Staatsbürgerschaft verloren und er hätte in die Sklaverei verkauft werden können. Wenn dem Verleumder jedoch stattgegeben worden wäre, hätte andersherum der Kläger seine Staatsbürgerschaft verloren und hätte in die Sklaverei verkauft werden können.

Eindrückliche Zitate von Euripides und Platon, wie die oben genannten, können darauf hinweisen, warum die heutige Neue Rechte in Europa versucht ist, auf diese Zelebrierung der Autochthonie im klassischen Athen zu referieren. Sowohl Loraux als auch Detienne machen jedoch überzeugend deutlich, dass sich bei genauerem Lesen dieser Texte die grundlegenden Unmöglichkeiten des autochthonen Denkens offenbaren: das quälende Bemühen, mit der Geschichte „klarzukommen“, die eine vermeintliche Selbstverständlichkeit chthonischer Zugehörigkeit ständig untergräbt; und noch mehr die große Unsicherheit, die um die Frage „authentischer“ und „falscher“ Autochthonität entsteht und die damit einhergehende Versessenheit auf Reinigung und Entlarvung von Verrätern in den eigenen Reihen.²⁴ Solche Unsicherheiten machen aus dieser Vorstellung, trotz ihrer anscheinenden Selbstverständlichkeit, eine unbeständige Basis für die Definition von Staatsbürgerschaft – ein Problem, das auch in Bezug auf die heutigen Stoßrichtungen von Autochthonie nur allzu relevant ist.

2. Autochthonie heute: Globalisierung und die neoliberale Wende

Autochthonie hat also eindeutig eine lange Geschichte. Der Diskurs ihrer heutigen Protagonisten ist definitiv nicht neu, es handelt sich vielmehr um eine neue Mischung älterer Elemente. Dennoch ist auch klar, dass Autochthonie in jüngster Zeit – ins-

²³ Vgl. ebd., 195.

²⁴ Marcel Detienne geht in seinem letzten Kapitel auch auf heutige Historiker und deren fortwährenden Anteil an der Reproduktion eines Autochthonitätsdenkens ein. Sein Hauptbeispiel bildet Fernand Braudel und dessen späteres Buch *L'identité de la France* (Fernand Braudel, *L'identité de la France*, Paris 1986). Braudel hatte sich einen Namen mit *La Méditerranée* gemacht (Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1949), gerade weil dieses Buch auf anspruchsvolle Weise zeigte, wie man eine Geschichte schreibt, die über die Grenzen von Nationalstaaten und nationalistischem Denken hinausgeht. So ist es doch einigermaßen beunruhigend, dass derselbe Braudel dieses spätere Werk damit beginnt zu betonen, dass ein Historiker nur in der Geschichte des eigenen Lande wirklich heimisch sei – eine Vertrautheit, die Braudel dazu bringt, *notre hexagone* (die beliebte nationale Metapher für Frankreich und sein Territorium) in prähistorische Zeiten zurückzuprojizieren und die paläolithischen Malereien von Lascaux mit der französischen Identität in Verbindung zu setzen. Detienne führt all dies an, um die „außerordentliche Schwerkraft der ‚nationalen Sache‘“ [„extraordinaire pesanteur de ‚fait national‘“] zu illustrieren, die am Ende sogar den Blick eines Historikers mit solch einer Weitsicht wie Braudel verengen konnte, vgl. Detienne, *Comment être autochtone?*, 142.

besondere seit den späten 1980er Jahren – eine mächtige Renaissance erlebt. Die Frage ist, warum dies in vielen Teilen der Erde zu so einem verlockenden Diskurs wurde.

Tania Murray Lis Konzept einer „conjuncture of belonging“ verweist als wichtigen Faktor auf verschiedene Aspekte dessen, was oft als „Globalisierung“ bezeichnet wird. Vor allem die sich rasch erhöhende Mobilität von Menschen, nicht nur auf nationaler, sondern auch auf transnationaler Ebene, bildet den weiteren Rahmen für die Beschäftigung so vieler Menschen mit der Frage der Zugehörigkeit. Im Allgemeinen scheint unsere Zeit durch eine dramatische Intensivierung von Mobilität und Migration gekennzeichnet zu sein.²⁵ Der Verdienst der Herangehensweise Lis ist jedoch, dass sie erlaubt, auch spezifischere Faktoren herauszuarbeiten, die regional unterschiedlich wirken, so dass es möglich wird, verschiedene Pfade in der Verknüpfung von Globalisierung und Zugehörigkeit zu erkennen. Für die Gebiete, die sie in Südostasien bearbeitet, identifiziert Li die globale Sorge um den Verlust von Biodiversität, um indigene Gesellschaften und um verschwindende Kulturen als entscheidende Faktoren im Erstarken der Beschäftigung mit Zugehörigkeit. Im Falle von Afrika scheinen eher die gepaarten Prozesse von Demokratisierung und Dezentralisierung entscheidend zu sein. Beide sind eng verwoben mit der neuen Haltung des globalen entwicklungspolitischen Establishments, die seit dem Ende der 1980er Jahre die Notwendigkeit betonte, den Staat zu „umgehen“.

Auf dem ganzen Kontinent schien die neue Welle der Demokratisierung in den frühen 1990er Jahren eine vielversprechende Wende hin zur politischen Liberalisierung zu bringen. In vielen Ländern wurden damit jedoch Praktiken und unerwartet heftige Versuche angeregt, Mitbürger von ihren vollen Rechten als Staatsbürger auszuschließen – oder zumindest zwischen Bürgern zu unterscheiden, die „dazugehören“ und anderen, die weniger dazugehören. Die Elfenbeinküste liefert ein besonders tragisches Beispiel hierfür: die *Opération nationale d'identification* etwa, die 2002 mit Pauken und Trompeten vom neuen Präsidenten des Landes, Laurent Gbagbo, angekündigt wurde, einem Champion der Autochthonie. Die Idee war, dass jeder nach Hause – das hieß in sein Heimatdorf – zurückgehen sollte, um die Staatsbürgerschaft für sich beanspruchen zu können. Alle Menschen, die kein bestimmtes Dorf im Land als ihren Ursprungsort angeben konnten, sollten automatisch ihre Staatsbürgerschaft verlieren.²⁶

25 Historiker – vgl. z. B. Jan Lucassen/Leo Lucassen (Hg.), *Migration, Migration History, History. Old Paradigms and New Perspectives*, Bern 1997 – mögen betonen, dass aus demographischer Sicht die Migration in vielen Teilen der Welt in früheren Jahrhunderten wichtiger war als heute. Trotzdem ist klar, dass die technische Erleichterung von Mobilität die Vorstellung eines schnellen Anstiegs der Migration hervorruft. Und genau diese Vorstellung spielt eine zentrale Rolle in vielen Autochthonie-Diskursen. Vgl. hierzu auch Arjun Appadurais wirkmächtige Definition von Globalisierung als erhöhte Mobilität von „goods, people and ideas“ *Arjun Appadurai, Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis MN 1996. Für ihn sind Ideen mindestens genau so wichtig wie die anderen beiden Teile dieser Dreiergruppe; vgl. *ders.*, *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger*, Durham 2006.

26 Diese Idee wurde nur in abgemilderter Form in die Realität umgesetzt, aber Politiker hatten sie immer wieder betont, vgl. *Ruth Marshall-Fratani, The War of „Who Is Who?“ Autochthony, Nationalism, and Citizenship in the Ivorian Crisis*, in: *African Studies Review* 49 (2006) H. 2, 9–43; Richard Banégas, Côte d'Ivoire. Les jeunes „se lèvent en hommes“. *Anticolonialism et*

Im Ostkongo wurden die rätselhaften *Banyamulenge* – ihre Gegner nennen sie eher *Banyarwanda* (Leute aus Ruanda) – gleichermaßen zum Objekt zäher Kämpfe um Zugehörigkeit und Autochthonie. Diese wurden angefacht durch Mobutus machiavellistische Machenschaften, der ihnen volle Staatsbürgerschaft zusprach, um sie dann willkürlich wieder entziehen zu können. Auch im anglophonen Afrika wurde Zugehörigkeit zum Kernthema eines neuen Politikstils. In Sambia konnte der frühere Präsident Kenneth Kaunda aus dem politischen Wettbewerb durch den simplen Vorwurf ausgeschlossen werden, er stamme „wirklich“ von Fremden ab. In einem völlig anderen Kontext, wurde die neue ANC-Demokratie in Südafrika von wütenden öffentlichen Protesten gekennzeichnet, weil alle *Makwere-kwere* – „jene“ Afrikaner jenseits des Limpopo – ausgeschlossen wurden.

Genauso wichtig wie die Demokratisierung, war der dramatische Strategiewechsel globaler Entwicklungsagenturen wie der Weltbank, des IWF und anderer wichtiger Geber: von einem explizit staatszentrierten Ansatz hin zu glattem Misstrauen gegenüber dem Staat. Während es bis in die frühen 1980er selbstverständlich erschien, dass Entwicklung über den Staat realisiert werden müsste und es daher Priorität hatte, den Staat zu stärken und das *nation-building* durch neue Staatseliten zu fördern, wurde im Folgenden der Staat vielmehr zur größten Barriere für Entwicklung in der offiziellen Sicht der Weltbank.²⁷ Insbesondere nach dem Afrikabericht der Weltbank von 1989 – nicht zufällig genau zu dem Zeitpunkt, als der Kalte Krieg eindeutig zu Ende war – wurden „by-passing the state“, Stärkung der „civil society“ und „NGOs“, und vor allem Dezentralisierung zu den wichtigsten Schlagwörtern. Doch genauso wie sich herausstellte, dass Demokratisierung unerwarteten Raum für Autochthonie-Bewegungen schuf, verwandelten auch die neuen Dezentralisierungsstrategien und die Unterstützung der NGOs, die oftmals einen recht lokalistischen Charakter hatten, Fragen der Zugehörigkeit und Exklusion in dringende Probleme. In Kamerun zum Beispiel, wurde Autochthonie zu einem heißen Eisen im Zusammenhang mit einem neuen Waldnutzungsgesetz, das von der Weltbank und dem World Wildlife Fund stark befördert wurde. Die Frage nach Autochthonie entbrannte darüber, wer von den Entwicklungsprojekten neuen Stils ausgeschlossen werden konnte, weil er oder sie „nicht richtig“ dazugehörte, selbst in Gegenden, die so dünn besiedelt sind, dass es dort überhaupt keinen demographischen Druck in der Nutzung von Boden und anderen Ressourcen zu geben schien.

Wichtig hierbei ist, dass solche Entwicklung nicht als bloße politische Schachzüge, als Manöver, die von machthungrigen Politikern oder wohlmeinenden „Entwicklern“ von oben aufgestülpt werden, abgetan werden können. Politische Manipulation und externe Interventionen spielen durchaus eine Rolle in allen oben

ultranationalisme chez les Jeunes Patriotes d'Abidjan, Paris 2007; *ders./Ruth Marshall-Fratani*, Côte d'Ivoire, un conflit regional?, in: *Politique Africaine* 89 (2003), 5–11; *Henri-Michel Yéré*, „La Côte d'Ivoire, c'est la Côte d'Ivoire!“ A Reflection on the Idea of the Nation in Côte d'Ivoire, Manuskript, Basel 2006.

²⁷ Ein Überblick über die Reden der Weltbankdirektoren und anderer Repräsentanten zwischen 1972 und 1980 zeigt, wie scharf der Einschnitt war, der in den 1980er Jahren stattfand, vgl. *Peter Geschiere*, *The World Bank's Changing Discourse on Development*, in: *ders./Birgit Meyer/Peter Pels* (Hg.), *Readings in Modern Africa*, Oxford – Bloomington IN 2008, 27–33.

genannten Beispielen, aber sie können nur deswegen funktionieren, weil die Idee lokaler Zugehörigkeit einen tiefsitzenden Nerv in der Bevölkerung trifft. Tatsächlich stellt sich heraus, dass die Kraft der Emotionen, die von einem politischen Anrufen der Autochthone entfacht wird, oftmals so mächtig ist, dass sie diejenigen Politiker von den Füßen zu fegen droht, die den Aufruf selbst gestartet hatten. Lebhaft illustriert wird dies beispielsweise durch die zunehmende Bedeutung des Begräbnisses „zu Hause“ (dass heißt, im Heimatdorf) in einigen Teilen des Kontinents, das zu einem wahren Fest der Zugehörigkeit gemacht wird – oftmals zum deutlichen Missfallen der urbanen Eliten, die solche Gelegenheiten fürchten, wenn die Dörfler es „ihren Brüdern“ in der Stadt heimzahlen. Diese Anlässe, die geprägt sind von einem Ausufern „neo-traditioneller“ Riten und oftmals große Ausgaben einschließen, zeigen, wie tief die Obsession der Zugehörigkeit in der Gesellschaft verankert ist. Gleichzeitig wird aber auch deutlich, welche einen schwierigen Balanceakt zwischen Rückkehren und Distanzhalten dies den urbanen Eliten abfordert. In vielen Regionen besteht sogar eine direkte Verbindung zwischen Demokratisierung und der zunehmenden Überschwänglichkeit des Begräbnisses „zu Hause“ – ein deutliches Zeichen dafür, wie wichtig lokale Zugehörigkeit geworden ist; all dies nicht trotz, sondern gerade wegen der „Liberalisierung“. Eine große Herausforderung bei der Analyse von Autochthone und der Politik der Zugehörigkeit besteht daher in der Frage, wie die geschickte politische Manipulation auf der einen Seite, und das tiefe emotionale Empfinden auf der anderen Seite in Verbindung stehen. Die Kombination dieser beiden Elemente scheint der Kern des Problems von Zugehörigkeit und Exklusion zu sein, das in unserer angeblich globalisierten Welt eine so zentrale Stellung erhält.

Anderswo waren es wiederum andere Faktoren, die ähnliche Effekte hatten – wie an meinem Erstaunen abzulesen ist, als ich hörte, wie die gleiche Rhetorik, die ich in Kamerun wahrgenommen hatte, Einzug in die Alltagssprache in den Niederlanden erhielt. Einer der interessanten Aspekte des Autochthone-Begriffs ist, dass er die Kluft zwischen „Süden“ und „Norden“ – normalerweise eine tiefe Kluft in unserer Welt – so leicht überwindet.²⁸ Offensichtlich wirkt seine Rhetorik genauso gut in Flandern oder Holland wie in Kamerun und in der Elfenbeinküste. Aber der Hintergrund hier ist eher die zunehmende Furcht vor transnationalen Immigranten – „Gastarbeiter“ die nicht vorhaben, wieder nach Hause zurückzugehen.

In den späten 1980er Jahren machte ich mit dem Begriff „Autochthone“ im Niederländischen hauptsächlich durch unsere südlichen Nachbarn in Flandern Bekanntschaft. Aber in den folgenden Jahren eroberte er auch die Niederlande mit erstaunlicher Geschwindigkeit. Der Mord an Pim Fortuyn, dem erfolgreichsten

28 Im Bezug darauf gibt es einen weiteren interessanten Unterschied zu der verwandten Vorstellung von „indigen“: letztere scheint ihre exotischen Untertöne zu bewahren, da sie sich hauptsächlich auf „Andere“ bezieht – d.h. Menschen mit einem nicht-westlichen Hintergrund. Autochthone sind nicht unbedingt die anderen; tatsächlich kann dieser Begriff auch für die Mehrheitsbevölkerung im Westen benutzt werden; vgl. *Quentin Gausset/Justin Kenrick/Robert Gibb, Indigeneity and Autochthony: A Couple of False Twins?*, in: *Social Anthropology* 19 (2011) H. 2, 135–142; *Anna Lowenhaupt Tsing, Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton NJ 2005.

holländischen Populisten aller Zeiten, im Jahre 2002, ließ dessen Vermächtnis um so mächtiger werden. Seit seinem meteoritenhaften Aufstieg haben niederländische Politiker verstanden, dass es für den Wahlerfolg essentiell ist, „Autochthonie“ ernst zu nehmen. Seitdem wurde die Verteidigung des „autochthonen kulturellen Vermächtnisses“ zu einem vorherrschenden Thema, zusammen mit der Idee, dass mehr Druck benötigt würde, damit Immigranten sich in diese flüchtige Kultur „integrieren“. Es fällt den Niederländern, die immer so stolz darauf waren, nicht so nationalistisch zu sein, allerdings schwer zu definieren, woraus dieses kulturelle Vermächtnis bestand.

In Frankreich ist der Begriff Autochthonie heutzutage weniger geläufig, und in Deutschland oder Großbritannien ist er fast nicht existent, obwohl die Beschäftigung mit Zugehörigkeit im politischen Leben auch dort Hochkonjunktur hat. Anderswo allerdings tritt der Begriff unerwartet auf. In Italien hat Umberto Bossi ihn später für seine *Lega Nord* übernommen; und im Pazifik und in Quebec erlebt er einen Aufschwung, wenn auch in unterschiedlichem Sinne.

Eine kurze Illustration kann verdeutlichen, wie groß die Verwirrung sein kann, wenn der Begriff Autochthonie mit seinen unterschiedlichen Bedeutungen die Trennlinien zwischen den Kontinenten überschreitet. Im Jahr 2006 nahm ich zusammen mit anderen Afrikanisten an einer Konferenz zum Thema Autochthonie an der *Ecole des Hautes Etudes en Science Sociales* teil, dem führenden sozialwissenschaftlichen Institut in Paris. Die Konferenz war in enger Zusammenarbeit zwischen Kollegen aus Frankreich und aus Quebec organisiert worden. Für die *Québécois* und für einige ihrer französischen Kollegen war die Bedeutung des Begriffs Autochthonie klar. In den 1980er Jahren hatten sie sich darauf geeinigt, dass der Begriff als französische Übersetzung des aufkommenden anglophonen Konzeptes *indigenous* genutzt werden sollte, weil der naheliegendere französische Begriff *indigène* seit der Kolonialzeit einen solch pejorativen Beigeschmack hatte, dass er unbedingt vermieden werden musste.²⁹ In der Version des Quebec sind *les autochtones* die „indigenen Völker“, d. h. Menschen in einer Minderheitsposition, deren Lebensweise durch die dominante Mehrheit bedroht ist. In dieser Ansicht sind die amerikanischen Ureinwohner des Quebec der Prototyp der *peuples autochtones*.³⁰ Während der Konferenz entdeckten die Kollegen allerdings zu ihrem Bestürzen, dass der Begriff auf anderen Kontinenten eine ganz andere Bedeutung angenommen hatte. Für sie war es schwierig zu akzeptieren, dass etwa in Kamerun und anderswo in Afrika, der Begriff „autochthon“ nicht vorrangig Gruppen wie die „Pygmäen“ oder gefähr-

29 Die Erinnerung an die französische Institution des Indigénat ist besonders bitter – gemeint ist damit der niedrigere juristische Status der *indigènes* (im Gegensatz zu den *citoyens*), der bis 1944 den schärferen Formen französischer Kolonialherrschaft (Zwangsarbeit, Prügelstrafen) eine formale Basis verschaffte. Ein weiteres Beispiel liefert der Film *Indigènes* (2006, dt. *Tage des Ruhms*), der mit der Benutzung dieses zumindest im Französischen als schmerzlich wahrgenommenen Titels für Aufmerksamkeit sorgte. In dem Film geht es um die allgemein vernachlässigte Rolle afrikanischer Soldaten der französischen Armee während des Zweiten Weltkriegs.

30 Tatsächlich bestätigte im Jahr 2008 die Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte der indigenen Völker den Begriff *autochthone* als französische Übersetzung von *indigenous* – wobei nicht in Betracht gezogen wurde, dass dieser Begriff in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Bedeutungen angenommen hatte.

dete Hirtengruppen bezeichnete, sondern vielmehr von etablierten Gruppen in Anspruch genommen wird, die den Staat kontrollieren und mit seiner Verwendung versuchen, Immigranten abzuwehren, die weiterhin als Fremde betrachtet werden. Für sie schien es noch erstaunlicher zu sein, dass in Flandern und in den Niederlanden die Mehrheit der Bevölkerung sich selbst als *autochthon* bezeichnet. Wie einer der Teilnehmer aus Quebec so treffend formulierte: „If the Dutch are so foolish as to label themselves *autochthons*, it is their affair. But the United Nations Working Group on Indigenous Populations has already decided that *autochtone* is the French translation of *indigenous*. And I think we should stick to this.“ Es erschien wenig sinnvoll, das Mandat der Vereinten Nationen, über die Bedeutung eines Begriffs zu entscheiden, in Frage zu stellen, der offenkundig sehr unterschiedliche Entwicklungen in verschiedenen Teilen der Welt erlebt hatte. Und der Vorschlag, dass die *Québécois* den Begriff als Selbstbeschreibung im Gegensatz zu anglophonen *latecomers* nutzen könnten, schien für einen großen Teil des Publikums sogar noch lächerlicher zu sein. Anscheinend muss in Kanada der *Autochtone* der *Andere* sein, mit seiner eigenen, gefährdeten Kultur.

Der direkte Bezug auf den Boden macht Autochthone zu einer lokalistischen Vorstellung mit einer „natürlichen“ Aura. Dennoch verleiht ihr dieser Umstand nicht das Maß an Selbstverständlichkeit, wie es so viele ihrer Protagonisten erwarten. Wie das vorstehende Beispiel so eindrücklich zeigt: Lokalisieren mag einfach scheinen, doch im Kontext unserer sich globalisierenden Welt entstehen hier bemerkenswerte Komplikationen.

3. Ein neoliberales Moment? Die paradoxe Verknüpfung des Marktprinzips mit Tradition und lokaler Zugehörigkeit

Es ist verlockend, die jüngste Konjunktur von „Autochthone“ oder verwandter Vorstellungen von Zugehörigkeit an unterschiedlichen Orten des Globus als unerwartetes Ergebnis der neoliberalen Welle zu betrachten, die unsere globalisierende Welt nach dem Ende des Kalten Krieg so hart erfasste. Und tatsächlich passten Demokratisierung und Dezentralisierung, die dominierenden Trends auf dem afrikanischen Kontinent seit 1990, sehr gut zu dem so genannten „Washington Consensus“ der, wie James Ferguson prägnant zusammengefasst hat, vorgebe, „less state-interference and inefficiency“³¹ zu garantieren – und, könnte man hinzufügen, größeren Spielraum für den Markt.³² Allerdings scheint der Erklärungswert davon, Neoliberalismus als letzte Ursache zu betrachten, zuletzt etwas überspannt worden zu sein.³³ So wird dieses Konzept – genauso wie Globalisierung – schnell zu

31 James Ferguson, *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*, Durham NC 2006, 39.

32 Der Begriff „Washington Consensus“ wurde von dem Ökonomen John Williamson 1989 geprägt, um die grundsätzlichen – und angeblich neuen – Prinzipien des IWF und der Weltbank zu dieser Zeit zusammenzufassen. Siehe hierzu auch den Wikipedia Artikel zum „Washington Consensus“.

33 Ich danke Daniel Smith für seinen kritischen Kommentar zu diesem Punkt.

einer Art Patentrezept um ein entmutigend weites Spektrum an Phänomenen zu erklären. Daher lohnt es sich zu versuchen etwas genauer zu sein. Ein Leitmotiv in den oben genannten Beispielen ist ein überraschender Hang vieler Fürsprecher neoliberaler Reformen zu „Tradition“ und Zugehörigkeit. Darin liegt freilich ein interessanter Widerspruch: Wie kann man einen festen Glauben an den Markt als Lösung aller Probleme mit weitreichendem Vertrauen in „die“ Gemeinschaft oder in „customary chiefs“ als stabile Stützen vereinen?³⁴ Für Afrika scheint dieser Hang zu „Gemeinschaft“, Tradition und „chiefs“ eine logische Konsequenz des Glaubens an Dezentralisierung als Allheilmittel zu sein. Wenn man den Staat „umgehen“ und die Hand zur „Zivilgesellschaft“ ausstrecken möchte, scheinen lokale Formen von Organisation und „traditionelle“ Autoritäten der erste Orientierungspunkt zu sein. Leider ignoriert dieser neue Zugang zu Entwicklung, dass die meisten „traditionellen“ Gemeinschaften das Produkt einschneidender kolonialer und post-kolonialer Interventionen sind. Noch wichtiger scheint die ungemaine Gleichgültigkeit zu sein gegenüber dem Umstand, dass ein Fokussieren auf solche Partner unweigerlich brennende Diskussionen um Zugehörigkeit auslöst: *chiefs* beziehen sich nur auf ihre eigenen Leute und neigen dazu, Immigranten zu diskriminieren (die oftmals früher durch koloniale Entwicklungsprojekte dazu ermutigt worden waren zu migrieren). Lokale Gemeinschaften haben heute die Tendenz sich abzuschotten und scharfe Formen der Exklusion gegenüber Menschen anzuwenden, die früher noch als Mitglieder verstanden wurden.

Aus verschiedenen Gründen taucht derselbe Widerspruch auch bei den Protagonisten der Neuen Rechten in Europa (und anderswo) auf. So ist zum Beispiel auffallend, dass obwohl der Liberalismus auf diesem Kontinent lange Zeit mit verschiedenen Formen von Antiklerikalismus gleichgesetzt wurde (oder wenigstens mit einer strikten Trennung von Religion und Staat), neoliberale Fürsprecher nun häufig für eine Wiederherstellung „jüdisch-christlicher Werte“ als Anker der Gesellschaft plädieren. Noch wichtiger ist jedoch, dass es ihnen gelingt das gute alte liberale Prinzip, staatliche Einmischung so weit es geht zu beschränken, mit einem lautstarken Appell an den gleichen zu Staat verbinden, fast totale Kontrolle über die Gesellschaft auszuüben (hauptsächlich gegen verdächtige Immigranten) – dadurch stärken sie die Präsenz des Staates im täglichen Leben anstatt dessen Rückzug zu

³⁴ Eindrückliche Beispiele für diesen Hang werden in der Doktorarbeit von Juan Obarrio über Mozambique angeführt, welche einen in vielerlei Hinsicht faszinierenden Blick darauf wirft, was der Autor den „Structural Adjustment State“ nennt. Obarrio beschreibt, wie sämtliche Teilnehmer eines Seminars einen hochrangigen amerikanischen Funktionär des United Nations Development Program (UNDP) warnten, dass „die“ Gemeinschaft, auf die seine Organisation ihr neues Projekt aufbauen wollte, in der Praxis höchst flüchtig und unberechenbar sei; worauf letzterer wütend antwortete: „[...] these communities know who they are and know also their boundaries perfectly well“. In ähnlicher Weise bestand ein britischer USAID Consultant darauf: „[...] communities will be like corporations, unified single legal subjects under the new land law.“ *Juan Obarrio, The Spirit of the Law in Mozambique*, Diss. Columbia University 2006. Vgl. auch Lars Buur und Mary Kyed, die in ihrem Sammelband auch auf die unerwartete Rückkehr traditioneller chiefs in neoliberalen Kontexten aufmerksam machen, *Lars Buur/Mary Kyed (Hg.), State Recognition and Democratization in Sub-Saharan Africa. A New Dawn for Traditional Authorities?*, New York 2007.

fördern.³⁵ Neoliberalismus an sich mag ein diffuses Phänomen sein, aber auf der Basis der erstaunlichen Kombination aus Markt und Tradition hat er sehr konkrete Auswirkungen.

Das Vorstehende mag dazu beitragen die anscheinende Natürlichkeit des Anspruchs auf Autochthone zu relativieren. In verschiedenen Kontexten, die oben diskutiert wurden – im klassischen Athen, ebenso wie in den verschiedenen Erscheinungsformen des neoliberalen Moments in unseren Tagen – mag sich Autochthone als völlig selbstverständlich präsentieren. In der Praxis zeigt sich allerdings, dass diese immer umstritten und voller Unsicherheiten ist. Der Begriff selbst mag eine „natürliche“ Priorität beanspruchen: wie gesagt, wie kann jemand mehr dazugehören, als wenn er mit der Erde verwachsen ist? Allerdings haben wir gesehen, dass in Wirklichkeit weniger Sicherheit besteht. Seine Verneinung von Mobilität – während indes Geschichte immer Bewegung bedeutet – macht die Vorstellung zu einem unmöglichen Streben nach Reinheit in einer Welt, die von Migration geprägt ist (und das auch immer war). Es ist diese flüchtige, schwindende Qualität – die eigene Autochthone kann immer in Frage gestellt werden, es gibt immer andere Menschen die „noch autochthone“ sein könnten, als man selbst – die die Sprache der Autochthone, trotz ihrer vermeintlichen Selbstsicherheit, zu einer solch „nervösen Sprache“ macht.³⁶

Diese Ambiguitäten veranlassen es auch, dass die Vorstellung von Autochthone, lokalisierend *par excellence*, hochkomplexe Artikulationen des Lokalen und Globalen abdecken kann. Ein (trauriges) Beispiel hierfür liefert ein bahnbrechender Artikel über konfliktreiche Entwicklungen an der Elfenbeinküste.³⁷ Dieser Beitrag basiert auf couragierter Feldarbeit zu einem gewaltreichen Thema: die *barrages* (Straßensperren), die nach dem Jahr 2000 in ländlichen Gegenden der südlichen Elfenbeinküste von Gbagbos *Jeunes Patriotes* aufgestellt wurden. Schon bald wurden die *barrages* und deren Ertrag – hauptsächlich „Bußgelder“, die „Fremden“ unter gewaltsamen Drohungen abgenommen wurden – zum Lebensstil für diese Jugendlichen, vorwiegend *rurbains* (enttäuschte Städter, die durch die fortwährende Krise dazu gezwungen waren, in „ihre“ Dörfer zurückzukehren). Auffallend ist, dass diese *Jeunes Patriotes* dazu tendierten, sich als Wächter von Autochthone und Tradition zu stilisieren, oftmals in direktem Konflikt zu den Älteren, denen sie vorwarfen, das Land ihrer Vorfahren an Fremde verschleudert zu haben, so dass nun für sie nichts mehr übrig sei.³⁸ Einige Ältere schienen es tatsächlich vorgezogen zu haben,

35 Vgl. *Geschiere*, Perils of Belonging, Kapitel 5.

36 *Stephen Jackson*, Sons of Which Soil? The Language and Politics of Autochthony in Eastern D.R. Congo, in: *African Studies Review* 49 (2006) H. 2, 95–123.

37 *Jean-Pierre Chauveau*, Question foncière et construction nationale en Côte d’Ivoire. Les enjeux silencieux d’un coup d’Etat, in: *Politique Africaine* 78 (2000), 94–125; ders., Les rapports entre générations ont une histoire: Accès à la terre et gouvernementalité locale en Pays Gban (Centre-Ouest de la Côte d’Ivoire), in: *Afrique Contemporaine* 214 (2005), 59–83; ders./*Samuel Koffi Bobo*, La situation de guerre dans l’arène villageoise. Un exemple dans le Centre-Ouest ivoirien, in: *Politique Africaine* 89 (2003), 12–33.

38 Vgl. hierzu auch den Vortrag von Cyprian F. Fisiy, der schon früher auf die Konflikte zwi-

das Land an Fremde zu verpachten, die immerhin etwas Pacht zahlten. Vielen der Jungen gelang es trotzdem, „ihr“ Land wiederzugewinnen, oftmals mit gewaltsamen Mitteln. Dann jedoch, wurde diesen *rurbains* das Landleben bald überdrüssig und einige versuchten, ihre neuen Höfe wieder zu verkaufen, um Geld für ein Ticket nach Europa (oder darüber hinaus) zu erlangen.

In diesem einen Beispiel scheinen all die tragischen Widersprüchlichkeiten des Autochthonie-Gedankens kondensiert zu sein – am bedeutendsten seine grundsätzliche Unsicherheit, die unter einem Anschein von Selbstverständlichkeit versteckt liegt, und die so leicht zu Gewalt führen kann. Auf generellerer Ebene zeigt die unbeständige Beziehung von Autochthonie zu Staatsbürgerschaft, dass Anrufungen der Geschichte und Kultur – zentral in solchen Ansprüchen auf lokale Zugehörigkeit – einen unsicheren Boden dafür bieten, wer als Staatsbürger gelten und wer als „Fremder“ ausgeschlossen werden kann. Aber das Beispiel zeigt vor allem, wie einfach eine Zelebrierung des Lokalen als Sprungbrett für ein „going global“ genutzt werden kann.

Aus dem Englischen übersetzt von Verena Limper und Felix Brahm

schen Jungen und Alten bezüglich des Bodens an der Elfenbeinküste aufmerksam machte, *Cyprian F. Fisiy*, *Discourses of Autochthony. Regimes of Citizenship and the Control of Assets in Côte d'Ivoire*, Vortrag beim African Studies Association meeting, Philadelphia, November 1999.