Institut für Ethnologie und Afrikastudien

Department of Anthropology and African Studies

Arbeitspapiere / Working Papers

Nr. 99

Bernhard Martin

Wer ist der rechtmässige Erbe?

Bodenrechtswandel bei den Sereer Ndut im westlichen Senegal

2009

The Working Papers are edited by
Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität,
Forum 6, D-55099 Mainz, Germany.
Tel. +49-6131-3923720; Email: ifeas@uni-mainz.de; http://www.ifeas.uni-mainz.de
http://www.ifeas.uni-mainz.de/workingpapers/Arbeitspapiere.html

Geschäftsführende Herausgeberin/ Managing Editor:
Eva Spies (espies@uni-mainz.de)

Vorwort

Der vorliegende Text stellt die überarbeitete Version meiner im Oktober 2006 am Institut für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz vorgelegten Magisterarbeit dar. Ich danke Herrn Prof. Dr. Thomas Bierschenk und Frau Prof. Dr. Carola Lentz für seine Aufnahme in die Reihe der „Arbeitspapiere“ des Instituts.

Grundlage der Arbeit ist eine langjährige Beschäftigung mit den Sereer Ndut, einer kleinen Volksgruppe im westlichen Senegal. Die ersten Kontakte zu ihnen konnte ich während eines deutsch-österreichisch-senegalesischen Jugendaustausches im Jahre 1999 knüpfen. Zwei Jahre später folgte ein einmonatiger Aufenthalt in der Region zwecks Vorbereitung der Feldforschung. 2003 begannen dann die eigentlichen Forschungsarbeiten zu den Themen Agrar- und Bodenrechtswandel, die sich mit Unterbrechungen über insgesamt dreizehn Monate bis zum Frühjahr 2006 erstreckten. Die Ergebnisse dieser Forschung werden zu einem Teil in dieser Magisterarbeit, zu einem anderen Teil in der derzeit in der Abfassung begriffenen Diplomarbeit am Geographischen Institut der Johannes Gutenberg-Universität Mainz unter dem Titel „Zeit der Hirse – Zeit des Reises. Agrarwandel und Agrarkrise bei den Sereer Ndut im westlichen Senegal“ dargestellt, die von Frau Prof. Dr. Beate M.W. Ratter und Herrn Prof. Dr. Thomas Krings (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau) betreut wird.

Zum Gelingen des Forschungsprojekts und der Magisterarbeit trugen am Institut für Ethnologie und Afrikastudien v. a. Herr Prof. Dr. Thomas Bierschenk und Frau Prof. Dr. Carola Lentz bei. Herr Prof. Bierschenk hat den gesamten Forschungsprozess mit nützlichen Hinweisen und konstruktiver Kritik begleitet und mir bei der Ausgestaltung große Freiräume gewährt. Dafür gilt ihm mein aufrichtiger Dank. Frau Prof. Lentz hat dankenswerter Weise kurzfristig - trotz eigenen Termindrucks - die Zweitbegutachtung der Magisterarbeit übernommen und mir wichtige Literaturhinweise zum Bodenrechtswandel in Westafrika und nützliche Ratschläge zur Abfassung der Arbeit gegeben.

Meinen Eltern danke ich für die Unterstützung meiner Forschungsaufenthalte sowie ihren moralischen Beistand in manchmal schwierigen Phasen.

Im Senegal danke ich v. a. den Familien von Modou und Pape Djibril Diène (Loukhouss), Dominique MBengue (Pallo-Dial), François MBengue (Tivigne Tanghor) und Malick Samba (Keur Daouda Ciss) sowie Thomas Guèye (Dakar-Patte d’Oie) für ihre großzügige Gastfreundschaft. Édouard MBengue und Victor Mar MBengue waren mir stets zuverlässige Übersetzer und Freunde. Bei den Priestern der Missionsstation von Mont-Rolland – Thomas Diop, Paul Bakary Mané, Denis Ndione, Moïse Seck und Raphaël Wade – sowie den Ordensschwestern der Conception Immaculée fand ich immer ein offenes Haus. Abbé Raphaël Wade stand mir darüber hinaus in einer erkrankungsbedingt schwierigen Zeit helfend zur Seite. Abbé Ambroise Tine von der Caritas in Thiès danke ich für die Anregung zu dieser Arbeit, wiederholte praktische Hilfe und nützliche Gespräche. Die Familien von François MBengue (Tivigne Tanghor) sowie von Modou und Pape Djibril Diène und Aline Seck (beide Loukhouss) wurden mir zu „senegalesischen Verwandten“.

Robert Diouf (Tivigne Diassa), Thomas Gana Diouf (Dakar-SICAP Amitié), Omar Faye (Loukhouss) und Antoine MBengue (Dakar-Golf) halfen in vielen Gesprächen, die Sereer Ndut und deren aktuelle Probleme besser zu verstehen. Jeanne Diouf („Madame Cissé“) (Dakar-Patte d’Oie) und Isidor Ndione (Dakar-Cité Universitaire) halfen mir bei der zuweilen umständlichen Beschaffung zahlreicher Magisterarbeiten und Dissertationen der Université Cheikh Anta Diop in Dakar. Charles Becker (Dakar-SICAP Liberté) danke ich für die Komplettierung meiner Sereer Ndut-Bibliographie und die Bereitstellung wichtiger Dokumente.

Schließlich danke ich meinem Kommilitonen Jörg Lüsing für seine Bereitschaft, mit mir gewisse Aspekte des Neo-Institutionalismus und der Verhandlungsmachttheorie zu durchdenken, sowie Herrn Bernhard Geuß für das Korrekturlesen des vorliegenden Textes.

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung 1
1.1 EinVergleich aktueller Theorien zum Bodenrechtswandel in Afrika 4
1.2 Forschungsstand und Methodik 9
1.3 Zum Aufbau der Arbeit 14
2 Verhandlungsmachttheorie und Neue Institutionelle Anthropologie 15
2.1 Grundbegriffe des Neo-Institutionalismus 16
2.2 Die Neue Institutionelle Anthropologie 17
2.3 Institutioneller Wandel und die Bedeutung von Verhandlungsmacht- und Verteilungsfragen 20
2.4 Die Bedeutung der Ideologie und das Problem der Durchsetzung institutioneller Arrangements 23
2.5 Die neo-institutionalistische Analyse des Bodenrechtswandels bei Pastoralisten 25
2.6 Schlussfolgerungen für diese Arbeit 27
3 Vorkoloniales Bodenrecht und vorkoloniale Gesellschaftsstruktur 29
3.1 Ethnographische Einordnung der Sereer Ndut 29
3.2 Physisch-geographische Charakteristika des Sereer Ndut-Siedlungsgebiets 32
3.3 Die Migrationsgeschichte der Sereer Ndut und die Beziehungen zu den Nachbarethnien 35
3.4 Das Agrarsystem der Sereer Ndut 39
3.5 Das Verwandtschaftssystem 42
3.6 Das vorkoloniale Bodenrecht 47
3.7 Die matrilineare Akkumulation und der ökonomische Egalitarismus 53
3.8 Altersgruppen, Altersklassen, dörfliche Politik und Gerontokratie 58
3.9 Verhandlungsmachtstrukturen, Verteilungsfragen und Ideologie 62
4 Islamisierung und Christianisierung der Sereer Ndut: Ideologischer Wandel 67
4.1 Ursachen und Verlauf der Konvertierungen zu den monotheistischen Weltreligionen 67
4.2 Die Folgen der Islamisierung und Christianisierung 71
4.3 Die Werbung der religiösen Führer für die patrilineare Erbfolge 73
4.4 Die 1960er Jahre: Konflikte zwischen Neffen und Söhnen 78
5 Das nationalstaatliche Bodenrecht: Der Bruch mit der traditionellen Ordnung 82
5.1 Senegalesische Bodenrechts- und Verwaltungsreform 82
5.2 Die Rezeption des Gesetzes über die Nationaldomäne durch die Sereer Ndut 91
5.3 Die Durchsetzung der patrilinearen Erbfolge durch Behörden und Gerichte 93
5.4 Das Ende der matrilinearen Akkumulation 97
5.5 Neue Konflikte über verliehene Felder 99
6 Emigration nach Dakar und Bodenrecht 102
6.1 Die Geschichte der Arbeitsemigration und der Beitrag der Migranten zur dörflichen Ökonomie 102
6.2 Die Bodenrechtssituation der Migranten 106
7 Zusammenfassung und Fazit 109
Literaturverzeichnis 112
Interviewliste 119

Karten und Abbildungen

Karte 1: Lage des Untersuchungsgebiets innerhalb des westlichen Senegals 2
Karte 2: Das Siedlungsgebiet der Sereer Ndut 3
Karte 3: Die Sereer-Gruppen im westlichen Senegal 30
Karte 4: Pedologische Karte des Sereer Ndut-Siedlungsgebiets 34
Karte 5: Raum-zeitliche Landnutzung in vorkolonialer Zeit bei den Sereer Ndut 41

Abb. 1: Das Gesellschaftsmodell der Neuen Institutionen Anthropologie 18
Abb. 2: Schematische Darstellung der traditionellen Bodenbesitzverhältnisse in einem Sereer Ndut-Dorf 51
Abb. 3: Idealtypische Aufteilung der Felder eines Sereer Ndut-Gehöfts 54
Abb. 4: Altersklassen und Aufstiegsprinzipien bei den Sereer Ndut 59

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

CR = Communauté Rurale/Landgemeinde
CRA = Centre des Recherches Agronomiques (Bambey)
D = Dekret
ENAM = École Nationale d'Administration et Magistrature (Dakar)
ENDA = Environnement et Développement du Tiers Monde (Dakar, senegalesische Nicht-regierungsorganisation)
IGN = Institut de Géographie Nationale (Paris)
IRD = Institut de Recherche pour le Développement (Paris/Montpellier/Dakar)
JICA = Japan International Cooperation Agency (Tokyo/Dakar)
L = Gesetz
LTC = Land Tenure Center (University of Wisconsin, Madison)
ORSTOM = Office de Recherche Scientifique et Technique Outre Mer (Paris/Dakar)
UCAD = Université Cheikh Anta Diop (Dakar)

1 Einleitung

> „Les lignages maternelles, avec leurs hiérarchies internes et leurs relations mutuelles, tiennent une place importante dans l'organisation des villages et des concessions; le maintien d'une partie de leurs droits fonciers leur confère une autorité économique non négligeable, que la possession ds troupeaux les plus fournis confirme. (…)
> Les occasions sont assez nombreuses pour les chefs de lignage (ou le segment lignagier) de donner leur avis autorisé et de montrer leur pouvoir sur une partie plus ou moins grande de la famille. À l'intérieur des lignages, des solidarités plus ou moins étendues se traduisent par l'aide économique et le jeu de l'autorité. Les réunions villageoises consacrées aux problèmes socio-familiaux (litiges à propos des droits successoraux, divorces, mésentente) ne sont pas à proprement parler dirigée par les vieux chefs de famille, mais leur avis est prépondérant et suscite, en général, l'unanimité des membres de leurs famille respectives." (Becker 1970: S. 72)

36 Jahre nachdem der französische Soziologe Charles Becker diese Zeilen geschrieben hatte, führte die 84jährige Mariétou Faye eine bittere Klage über den Niedergang der Matrilineages:

> „Die matrilineare Familie zählt nicht mehr. Man respektiert sie nicht mehr.
> Momentan kümmern sich noch meine Kinder um mich. Ich bin der letzte Rest der matrilineren-Familie. Wenn ich sterbe, wird die matrilineare Familie nicht mehr weiter existieren."
>
> (Interview mit Mariétou Faye (Loukhouss) 09.01.2006)

Drei Wochen zuvor hatte mir ihr Sohn Omar Faye[1] die gegenwärtige Rolle und Bedeutung der Matrilineages erläutert: Ihre frühere ökonomische Macht hätten sie inzwischen nahezu vollständig verloren. In Erscheinung träten sie nur noch anlässlich von Hochzeiten und Beerdigungen. Nur die hohen Positionen in den Matrilineages seien weiterhin begehrt, weil sie ihren Inhabern gesellschaftliches Prestige einbrächten – obwohl damit heute keine Machtausübung mehr verbunden sei.

Diese drei Zitate bzw. Interviewnotizen beschreiben die frühere Bedeutung und Macht der Matrilineages und deren Niedergang bei den Sereer Ndut, einer kleinen, ca. 30.000 Personen[2] zählenden Volksgruppe im westlichen Senegal, deren Siedlungsgebiet etwa 80 km östlich von der Hauptstadt Dakar und ca. 15 km nordwestlich von der Regionshauptstadt Thiès entfernt liegt (s. Karten 1 und 2). Die Sereer Ndut waren bis in die 1970er Jahre sesshafte Ackerbauern, die einen hochproduktiven Dauerfeldbau betrieben. Sie hatten große Viehherden (v. a. Rinder und Ziegen), mit deren Exkrementen sie in der Trockenzeit ihre Felder düngten und so die Bodenfruchtbarkeit aufrechterhielten. Schon in der Zwischenkriegszeit begann die saisonale Arbeitsemigration der Jugendlichen nach Dakar, die im Gefolge der großen Dürren in den 1970er Jahren zu einer permanenten Abwanderung wurde. Heute lebt etwa die Hälfte der

[1] Interview mit Omar Faye (Loukhouss) 16.12.2005

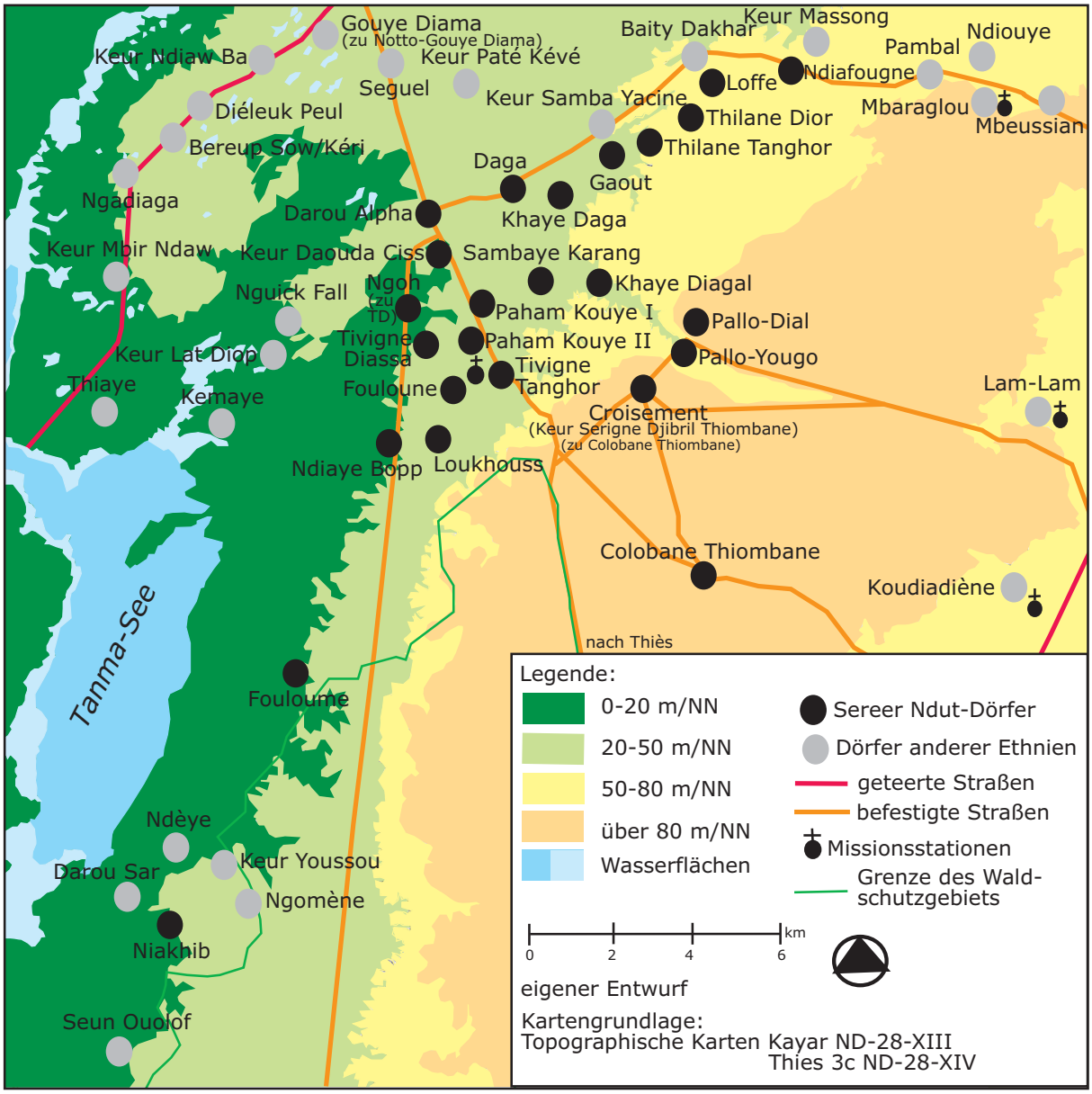
[2] Eigene Schätzung auf der Grundlage der Gehöftzählung von Becker (1970) und der Einwohnerzählungen in den Communautés Rurales de Mont-Rolland (2002: S. 22) und de Notto-Gouye Diama (2005) (für letztere Angaben von der Unterpräfektur in Pambal).
In den offiziellen Bevölkerungsschätzungen für die Région de Thiès wird nicht zwischen den unterschiedlichen Sereer-Gruppen differenziert.

Sereer Ndut ganzjährig außerhalb ihrer Heimatdörfer und betreibt keine Landwirtschaft mehr. Hinzu kommt weiterhin eine starke saisonale Migration – v. a. der Jugend – , so dass die Dör-

Karte 1: Lage des Untersuchungsgebiets innerhalb des westlichen Senegals

fer den größten Teil des Jahres i. W. nur noch von den Alten bevölkert werden. Die Landwirtschaft hat in den letzten 30 Jahren aufgrund des allgemeinen Rückgangs der Niederschläge, des Arbeitskräftemangels infolge der Abwanderung in die Hauptstadt sowie dem geringen Interesse der Bauern einen großen Niedergang erlebt. Die wichtigste Einnahmequelle der Dorfbewohner sind heute die Geldüberweisungen der Migranten. Nach den großen Tierverlusten während der großen Dürren in den 1970er und 1980er Jahren und dem seit dieser Zeit bestehenden Problem des Viehdiebstahls durch rezent eingewanderte Fulbe-Hirten interessieren sich die meisten Sereer Ndut nicht mehr für die Tierhaltung, die seitdem i. W. ökonomisch unbedeutend ist.

Karte 2: Das Siedlungsgebiet der Sereer Ndut



Die traditionelle Sereer Ndut-Gesellschaft war matrilinear organisiert. Die Matriklane und Matrilineages kontrollierten den größten Teil des Bodens und der Viehherden. Die Vererbung

der wichtigsten Ämter erfolgte über die Mutterlinie und der Zugang zu den ökonomischen Ressourcen war zum überwiegenden Teil nur über die Matriklane und Matrilineages möglich. Rücklagen und Akkumulationsfonds wurden nicht von den Individuen selbst, sondern von ihrer matrilinearen Familie gebildet. Die Klan- und Lineageältesten, aber auch die Alten ganz generell, übten die gesellschaftliche und politische Macht aus und verlangten von der Jugend bedingungslosen Respekt und Gehorsam. Heute spielen die Matriklane und Matrilineages bestenfalls noch eine symbolische Rolle. Viele Jugendliche kennen ihre genaue Zugehörigkeit zu einer matrilinearen Verwandtschaftsgruppe nicht mehr. Die Vererbung der Felder erfolgt heute vom Vater auf seine Söhne. Eine kollektive matrilineare Akkumulation findet nicht mehr statt. Die Matrilineages verfügen zwar z. T. noch über kleine gemeinsame Viehherden. Diese werden jedoch immer kleiner, weil niemand mehr neue Tiere hinzukaufen will.

Innerhalb dieser großen Veränderungen der Sozialorganisation bei den Sereer Ndut spielt der Wandel des Bodenrechts eine herausragende Rolle: In vorkolonialer Zeit war dieses eng mit dem Verwandtschaftssystem, der matrilinearen Akkumulation und dem System der Altersgruppen und Altersklassen, denen jedes Individuum qua Geburt und Initiation angehörte, verknüpft. Die Frage nach dem gesellschaftlich legitimen Erbmodus für die Felder beherrschte über etwa 20 Jahre die Diskussionen bei den Sereer Ndut und führte zu erbitterten Auseinandersetzungen zwischen Neffen und Söhnen. Dabei ging es um mehr als nur um die Frage nach dem rechtsmäßigen Erben. Der Übergang zur patrilinearen Vererbung (ab 1972) leistete einen wichtigen Beitrag zur Beendigung der matrilinearen Akkumulation. Die Erbfrage war außerdem Teil der Bemühungen der Jugendlichen um Autonomie von den Alten, deren Autorität nach der Durchsetzung der Erbansprüche der Söhne durch die staatliche Verwaltung endgültig gebrochen wurde.

Aufgrund dieser zentralen Rolle des Bodenrechtswandels im Prozess der Transformation der Sozialstruktur bei den Sereer Ndut habe ich dieses Thema für eine detailliertere Untersuchung ausgewählt. Im Folgenden sollen zunächst vier aktuelle Theorien zum Bodenrechtswandel kurz vorgestellt und daraufhin hinterfragt werden, ob sie einen Beitrag zur Erklärung der Veränderungen bzgl. des Zugangs zu Land bei den Sereer Ndut leisten können.

1.1 EIN VERGLEICH AKTUELLER THEORIEN ZUM BODENRECHTSWANDEL IN AFRIKA

In der aktuellen wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Bodenrechtswandel in Sub-Sahara-Afrika werden vier theoretische Ansätze diskutiert: die evolutionäre Bodenrechtstheorie, der institutionelle Synkretismus, der konstruktivistische Ansatz von Sara Berry und die Verhandlungsmachttheorie von Jean Ensminger und Jack Knight.

Die evolutionäre Bodenrechtstheorie ist der z. Zt. wichtigste Forschungsansatz zur Bewertung und Vorhersage der künftigen Entwicklung der Bodenrechtssituation in Entwicklungsländern. Die zentrale These ist, dass gemeinschaftliche Besitzrechte an Land bei starkem Bevölkerungswachstum und zunehmender Kommerzialisierung der Landwirtschaft zu wachsender Unsicherheit bzgl. des Zugangs zu Feldern führen und das Interesse der Bauern an Individualeigentum an Land zunimmt. Die daraus resultierende entwicklungspolitische Empfehlung – u. a. der Weltbank (1989) – ist die Einführung von offiziellen Landtiteln. Laut der evolutionären Bodenrechtstheorie führen solche Landtitel zu Rechtssicherheit, der Entwicklung von Landmärkten, leichterem Zugang für die Bauern zu Krediten, verstärkten Investitionen der Produzenten in die Landwirtschaft und wirtschaftlicher Entwicklung (s. Ault & Rutman 1979; Barrows & Roth 1989; Bruce 1986, 1988, 1993; Johnson 1972; Platteau 1996: S. 31-38). Diese Erwartungen sind als tw. unrealistisch kritisiert worden: Die Einführung individueller Landtitel schaffe nicht automatisch mehr Rechtssicherheit für alle Bauern. Durch die Formalisierung des Zugangs zu Land könnten bestimmte Gruppe wie z. B. Frauen von der Vergabe von Feldern ausgeschlossen werden. Da individuelle Landtitel außerdem ein gewisses Maß an Schulbildung voraussetzten, könnten Teile der Bauern von der gebildeten Elite übervorteilt werden. Ein weiterer Kritikpunkt ist, dass individuelle Landtitel allein nicht ausreichten, eine Entwicklung der Landwirtschaft in Gang zu setzen. Vielmehr müssten technologische Innovationen eingeführt werden. Diese müssten die staatlichen Beratungsdienste anbieten, weil der indigene technologische Fortschritt mit einer zu geringen Geschwindigkeit ablaufe, um sich an abrupte Veränderungen anzupassen. Propagiere der Staat seinerseits aber keine technologische Neuerungen, führten individuelle Landtitel allein nicht zu Wachstum im Agrarsektor[3] (s. Platteau 1996: S. 39-49, 72ff.). Dennoch sind alle Vertreter der evolutionären Bodenrechtstheorie von der Notwendigkeit der Einführung individueller Landtitel überzeugt. Deshalb empfehlen einige Autoren (Atwood 1990: S. 667; Bruce 1986: S. 64-68; Migot-Adholla et al. 1991: S. 170-173; Platteau 1996: S. 74ff.) ihre Vergabe von der Ebene des Staates auf die der lokalen Gemeinschaften zu verlagern. – Die evolutionäre Bodenrechtstheorie kann auch aus einem anderen Grund keinen substantiellen Beitrag zum Verständnis der Entwicklungen bei den Sereer Ndut leisten: Sie blendet die vorkoloniale Bodenrechtssituation weitgehend aus und sieht deren Dynamisierung lediglich in externen Faktoren wie Bevölkerungswachstum und Marktintegration begründet. Sie ignoriert die innergesellschaftlichen Dynamiken, die jedoch im Fall des Bodenrechtswandels bei den Sereer Ndut von entscheidender Bedeutung sind. Darüber hinaus spielte die Frage der Einführung individueller Landtitel bei den Sereer Ndut bislang keine wichtige Rolle.

[3] Für eine Zusammenfassung weiterer Kritikpunkte an den Erwartungen der evolutionären Bodenrechtstheorie hinsichtlich der Effekte individueller Landtitel s. Platteau 1996: S. 49-72.

Der US-amerikanische Politologe Dennis C. Galvan hat sich mit der Entwicklung des Bodenrechts bei den Sereer-Siin beschäftigt (Galvan 2004) und dafür plädiert, dessen Veränderungen als einen Prozess des institutionellen Synkretismus aufzufassen[4].

> „I have argued that if we want to understand why they [land and local government reforms; B.M.] ‚work' (or don't) in the Siin, the western Sahel, sub-Saharan Africa, and most rural parts of the formerly colonial world in general, then we had better not the salience of local history, local culture, and institutional vestiges in popular responses to modernization, forced and voluntary."
>
> (Galvan 2004: S. 209)

Neue Institutionen lösen bestehende nicht nahtlos ab. Vielmehr werden die neuen Institutionen von der Bevölkerung im Lichte der bestehenden Institutionen und der lokalen Kultur neu interpretiert und den lokalen Bedürfnissen angepasst. Dabei kommt es zu einer Vermischung der Institutionen. Je besser diese gelingt, desto größer ist die Akzeptanz der Bevölkerung für die neu eingeführte Institution (s. Galvan 2004: S. 13-29, 209-228). So überzeugend Galvans Anwendung seines theoretischen Ansatzes auf den Fall des Bodenrechtswandels bei den Sereer-Siin auch ist, so wenig übertragbar erscheint er mir auf die Entwicklungen bei den Sereer Ndut. Hier gab es keine synkretische Vermischung von Institutionen, sondern hier standen sich zwei unvereinbare Vorschläge gegenüber: matri- oder patrilineare Erbfolge. Deshalb kann der Ansatz des institutionellen Synkretismus keinen substantiellen Beitrag zum Verständnis des Bodenrechtswandels bei den Sereer Ndut leisten.

Die US-amerikanische Ethnologin Sara Berry hat sich intensiv mit Problemen des Bodenrechtswandels in Sub-Sahara-Afrika beschäftigt und dabei eine konstruktivistische Perspektive entwickelt.

> „Such an approach implies that membership in social institutions [for example household, family and community; B.M.] creates opportunities for people to engage in negociation and/or struggle, rather than guaranteeing outcomes (subsistence, identity etc.) or reproducing stable, consistent social relationships. (…) What is needed, in other words, is attention to the processes of negociation and debate through which institutions themselves are constituted and people conduct their affairs within and among them. (…) I will argue not only that institutional boundaries are negociated and contested, but also that negotiations themselves are on-going processes (rather than sets of equilibrium conditions) whose significance for social relationships lies, *inter alia*, in the fact that they do not end." (Berry 1997: S. 1228f.)

Laut Berry ist die Mitgliedschaft in sozialen Gruppen und Netzwerken entscheidend für den Zugang zu Land (und anderen Ressourcen). Der Zugang zu Land hängt für den Einzelnen wesentlich von der internen politischen Struktur und Dynamik der diese Ressourcen kontrollierenden Gruppe ab. Die Gruppenzugehörigkeit wiederum ist immer wieder Gegenstand von Aushandlungsprozessen. Die Mitgliedschaft und die Stellung in einer sozialen Gruppe ermöglichte in vorkolonialer Zeit einerseits den Zugang zu und die Akkumulation von Wohlstand, andererseits war mittels Reichtum das „Sich-Einkaufen" in eine Gruppe möglich. Der Kolonialstaat und der unabhängige Staat schufen zwar jeweils neue wirtschaftliche und politische Rahmenbedingungen, das Grundprinzip, dass der Zugang zu Ressourcen von der sozialen

[4] Für eine ähnliche Studie zur Stadtsoziologie von Parakou in Nordbenin s. Bierschenk 2002.

Identität und der Möglichkeit, sich Gruppenmitgliedschaft zu „erkaufen“, bestimmt wurde, änderte sich aber bis heute nicht (s. Berry 1989; 1993: S. 101-134; 1997: S. 1228ff.; 2001: xviii-xxxiii). Berrys konstruktivistischer Ansatz hat sich zwar für die Analyse einer Reihe von Bodenrechtssituationen in Afrika als nützlich erwiesen (z. B. Berry 1993, 1997, 2001; Lentz 2006a, 2006b), lässt sich aber nicht auf das Beispiel der Sereer Ndut anwenden. Die gesellschaftliche Diskussion wurde bei ihnen nicht über Mitgliedschaft und Status in sozialen Gruppen geführt, sondern über zwei verschiedene Regeln – matri- oder patrilineare Vererbung – und ihre Verteilungseffekte.

Seit den 1980er Jahren wird in den Wirtschaftswissenschaften im Rahmen der Neuen Institutionenökonomik verstärkt über die Bedeutung von Institutionen im Prozess des Wirtschaftens diskutiert. Institutionen, zu denen u. a. Normen, Regeln, Verträge und Abkommen zählen, werden als „Regeln des gesellschaftlichen Spiels“ (North 1992: S. 3) aufgefasst. Sie schränken einerseits die Entscheidungsfreiheit ein, vermitteln andererseits aber auch Anreize und Orientierungshilfen für die Überwindung von Unsicherheiten. Der US-amerikanische Politologe Jack Knight hat zusammen mit der Ethnologin Jean Ensminger den neo-institutionalistischen Ansatz zu einer Verhandlungsmachttheorie institutionellen Wandels weiterentwickelt (Knight 1997, Ensminger und Knight 1997, Knight und Ensminger 1998). Beide verstehen institutionellen Wandel als Ergebnis substantieller Konflikte über Verteilungsfragen. Damit ist gemeint, dass die von Institutionen erzeugten Vorteile ungleich verteilt sind und die durch ein bestimmtes institutionelles Arrangement benachteiligten Akteure einen Wandel anstreben, um z. B. einen besseren Zugang zu Land zu erhalten. Da die Akteure, die von der bestehenden institutionellen Regelung profitieren, verständlicherweise nicht an Veränderungen interessiert sind, kommt es zu Auseinandersetzungen über die Frage, welches institutionelle Arrangement wünschenswert ist. Der Ausgang dieser Auseinandersetzung wird maßgeblich durch die Verhandlungsmacht der einzelnen Akteure bestimmt. Unter Verhandlungsmacht ist die „Macht von Individuen, andere Individuen zu Handlungen zu bewegen, die zum eigenen Vorteil gereichen“ (Haller 2001: S. 49) zu verstehen. Die Grundlage dieser Verhandlungsmacht ist die Kontrolle materieller und immaterieller Ressourcen (z. B. Produktionsmittel bzw. Sanktionsmittel). Veränderungen bzgl. der Ressourcenkontrolle modifizieren die Verhandlungsmachtsituation und können zu institutionellem Wandel führen. Bei der Untersuchung des Wandels von Institutionen verdienen vier Aspekte besondere Beachtung: 1) Aushandlungsprozesse, 2) Verteilungseffekte, 3) Veränderungen im Bereich der Ideologie, d. h. der Bewertung, welche Ergebnisverteilung gesellschaftlich legitim ist, 4) Durchsetzung neuer oder bestehender Regeln.

Der verhandlungsmachttheoretische Ansatz erscheint mir besten geeignet, den Bodenrechtswandel bei den Sereer Ndut zu verstehen. Die Auseinandersetzungen innerhalb dieser Gesellschaft betrafen nicht die Frage der Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen Gruppen, sondern es wurde darüber gestritten, welche Institutionen eine gesellschaftlich akzeptable Ergebnisverteilung produzierten. Die Ausstattung der einzelnen Akteure mit Ressourcen und

damit Verhandlungsmacht bestimmte maßgeblich, welche Akteursgruppen zu welcher Zeit in der Lage waren, die für sie günstigsten institutionellen Arrangements durchzusetzen. Dem institutionellen Wandel ging eine grundlegende Veränderung der Ideologie voraus und die Verfechter des Wandels sahen sich mit dem Problem der Durchsetzung der von ihnen präferierten Institution konfrontiert.

Abschließend ist ein kurzer Vergleich der Ansätze von Berry und Ensminger/Knight sinnvoll: Diese erscheinen in der Literatur tw. als Gegensatzpaare und die Wahl zwischen beiden als eine Geschmacksfrage, ob man eher ethnologische oder wirtschaftswissenschaftliche Ansätze bevorzugt. Meiner Ansicht nach ist die Grundausrichtung der beiden Ansätze, wie sie z. B. Berry (2001: S. xxx) formuliert, die gleiche:

> „(…) property is more than a set of rules, a bundle or rights, or an established pattern of relationships between people in respect of things. Viewed in historical perspective, property appears as multidimensional social process in which people debate and negotiate the constitution of authority, the distribution of wealth, and the relationships between them."

Der grundlegende Unterschied zwischen beiden Ansätzen liegt darin, worüber in einer Gesellschaft Verhandlungen geführt werden und worauf deshalb bei der Analyse fokussiert wird: Gruppenmitgliedschaft und Status in einer Gruppe oder Verteilungseffekte von Institutionen. Die Beantwortung der Frage, welche Themen tatsächlich von den Akteuren diskutiert werden, entscheidet letztendlich darüber, welcher der beiden Ansätze besser zum Verständnis des Fallbeispiels beitragen kann. Eine Situation fluider Gruppenmitgliedschaft und einer Vielzahl an Zugangsmöglichkeiten zu Land kann nur schwer mit Hilfe der Verhandlungsmachttheorie erklärt werden, die auf eine einzige Form des Zugangs zu Land rekurriert. Genauso wenig hilfreich ist jedoch auch der konstruktivistische Ansatz von Berry bei der Erklärung von Fallbeispielen, in denen weniger die Gruppenzugehörigkeit der Gegenstand der gesellschaftlichen Debatten ist, sondern die von einer Institution produzierten Verteilungseffekte. Die Wahl der Verhandlungsmachttheorie impliziert jedoch nicht, von kollektiv handelnden Gruppen auszugehen[5]. Durch die besondere Beachtung von Verhandlungsmachtunterschieden und deren Entwicklung werden außerdem der Fragen von Macht und Autorität in einer Gesellschaft und ihrer Anerkennung bzw. Infragestellung berücksichtigt.

[5] Dies wirft jedoch Berry (1997: S. 1228) den Neo-Institutionalisten vor: „By treating social processes as aggregates of individual behaviour, new institutionalists often imply that groups in civil society act collectively, wheater or not they are formally organized, in single-minded pursuit of shared goals."

1.2 FORSCHUNGSSTAND UND METHODIK

Die Arbeit stützt sich sowohl auf verschiedene wissenschaftliche Arbeiten über die Sereer Ndut – die allerdings nur tw. veröffentlicht wurden – als auch auf Interviews, die ich während meiner insgesamt dreizehnmonatigen Feldforschung in der Region geführt habe.

Wissenschaftliche Darstellungen

Die Sereer Ndut sind eine der fünf Sereer-Gruppen in der Region Thiès, die in der Literatur als Nordwest-Sereer bezeichnet werden (s. Kap. 3.1). Im Gegensatz zu den mit ihnen kulturell verwandten Sereer-Siin sind diese Gruppen kaum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gewesen. Die Sereer Ndut bilden dabei eine gewisse Ausnahme: Ende der 1960er Jahre führte eine französisch-kanadische Forschergruppe bestehend aus Stanley Aléong, Charles Becker, Roselyne Blochet, Jacques-Donald de Certaines, Chantal de Preneuf, Christian Saglio und Michael Schild bei den Sereer Ndut Untersuchungen durch, die allerdings nur tw. in wissenschaftliche Arbeiten mündeten[6]. Von 1979-84 führte Marguerite Dupire eine insgesamt fünfzehnmonatige Feldforschung bei den Sereer Ndut durch, woraus eine Vielzahl von Artikeln zu Fragen der kognitiven Anthropologie und Sozialorganisation resultierte (Dupire 1988, 1991a, 1991b, 1994, 1999, 2001). 1994 untersuchte der US-amerikanische Historiker Myron J. Eschenberg in einer Kurzstudie den Umgang der Sereer Ndut mit den Pestepidemien in den 1920er Jahren und den Interventionen des kolonialen Gesundheitsdienstes (Eschenberg 2002). Der US-amerikanische Linguist Daniel Ray Morgan verfasste eine Grammatik der Sereer Ndut-Sprache (Morgan 1996) und arbeitet seitdem mit seiner Frau am Alphabetisierungsprogramm und der Bibelübersetzung mit.

Neben diesen ausländischen Wissenschaftlern führten auch zwei Sereer Ndut in den 1970er Jahren Forschungen in ihrer eigenen Gesellschaft durch[7]: Thomas Gana Diouf, Autodidakt in den Disziplinen Phonetik und Soziologie, beschäftigte sich mit Fragen der „sociologie orale“, worunter er v. a. die Beschreibung und Analyse der Lebenszyklusfeste versteht. Er verfasste eine Reihe von Aufsätzen, die bislang leider jedoch noch nicht veröffentlicht wur-

[6] Wissenschaftliche Arbeiten von dieser Forschergruppe liegen vor von Aléong (1970, 1976, 1977), Becker (1970), de Certaines (1970, 1971a, 1971b) und de Preneuf, Blochet und Schild (1970). Saglio hat sich zwar mit Sereer Ndut-Sprichwörtern beschäftigt, über seine Untersuchungen aber leider keine schriftlichen Aufzeichnungen hinterlassen.

[7] Drei Sereer Ndut-Studenten der Université Cheikh Anta Diop (UCAD) in Dakar und ein Student des Priesterseminars in Sébikotane arbeiten z. Zt. an Untersuchungen zu ihrer eigenen ethnischen Gruppe bzw. bereiten diese vor: Joseph Diouf (Philosophie/Soziologie) zu Fragen der Medizinethnologie (Literaturstudie), Germaine MBengue (Geschichte) über die französische Kolonialzeit und Édouard Thiombane (Geographie) zu Agrar- und Entwicklungsfragen sowie Théodore Aimé Seck (Seminarist) über die Emigration nach Dakar und ihre pastoralen Implikationen.

den (Diouf 1971, 1972, 1993, 2001, 2002a, 2002b). Antoine MBengue führte im Rahmen seines Geographiestudiums eine sechswöchige Intensivforschung zum vorkolonialen Agrarsystem und dessen Entwicklung bis Mitte der 1970er Jahre durch, deren Ergebnisse in einen Praktikumsbericht für die Nicht-Regierungsorganisation ENDA mündeten (A. MBengue 1978). Außerdem veröffentlichte Jean Gerem Ciss einen Roman über die Sereer Ndut, in dem er einerseits verschiedene Rituale der traditionellen Gesellschaft (z. B. die alljährliche rituelle Jagd vor der Regenzeit) beschrieb, andererseits die Auseinandersetzungen zwischen Jungen und Alten in den 1970er Jahren und die Konflikte über verliehene Felder literarisch verarbeitete (J.G. Ciss 1980). Der Roman vermittelt bei aller literarischen Freiheit einen guten Eindruck über die Stimmung in dieser Zeit[8].

Für die Erarbeitung der Kapitel 3, 4 und 6 habe ich neben meinen eigenen Forschungsergebnissen die Arbeiten von Aléong, Becker, Dupire und A. MBengue verwendet. Daher sind an dieser Stelle einige quellenkritische Anmerkungen erforderlich: Aléongs Arbeiten basieren auf eigenen, insgesamt elfmonatigen Feldforschungen, bei denen er sich allerdings auf ein Dorf, Tivigne Tanghor, beschränkt hat. Im Falle der Sereer Ndut ist eine solche Beschränkung auf eine Dorfmonographie nicht unproblematisch. Zwischen den verschiedenen Dörfern gibt stets kleinere kulturelle Unterschiede, was sich u. a. in einer Vielzahl von Dialekten widerspiegelt (s. Morgan 1996: S. 1). Aléong ist sich dieses Problems bewusst und schreibt (1976: S. 73):

> „Or pour ces mêmes raisons essentiellement géographiques, Tivigne Tanghor avait toujours été, pour ainsi dire, au premier plan de l'arrivée des influences étrangères à Mont Roland. C'est pourquoi les problèmes liés à l'évolution récente ce poseront avec une acuité particulière dans ce village où ces changements ont été rapides et brusques."

Um die Validität der Ergebnisse Aléongs für andere Dörfer bzw. die Sereer Ndut als Ganzes zu überprüfen, habe ich zwei Verfahren angewendet: Zum einen habe ich zu den von ihm behandelteten Themen eigene Interviews in anderen Dörfern durchgeführt[9], zum anderen habe ich Thomas Gana Diouf um eine kritische Lektüre der Arbeiten Aléongs gebeten. Beide Male kam ich zu dem Ergebnis, dass sich die Aussagen bzgl. Tivigne Tanghors grundsätzlich auch auf die übrigen Sereer Ndut übertragen lassen. – Von besonderem Interesse für diese Arbeit ist Aléongs Dissertation (1976), in der er sich des Ansatzes der dynamistischen Schule der französischen Ethnologie (Balandier und Mercier) zur Analyse des sozialen Wandels bedient und dabei u. a. die inneren Spannungsmomente der traditionellen Gesellschaft herausarbeitet.

[8] In einem persönlichen Gespräch erläuterte mir am 12.02.2006 Ciss, dass er einerseits die Situation Mitte der 1970er Jahre aufarbeiten und die Traditionen der Sereer Ndut einer breiteren Leserschaft bekannt machen wollte, andererseits aber die konkrete Handlung frei erfunden hat.

[9] Spez. mit Ibrahima Diouf (Daga, 11.02.2006), Pierre Diouf (Fouloune, 13.12.2005), NGom Guèye (Pallo-Youga, 30.01.2006), Étienne Demba MBaye (Tivigne Diassa, 08.02.2006), Dominique MBengue (Pallo-Dial, 15.02.2006), Michel MBengue (Fouloune, 10.01.2006), Salam MBengue (Pallo-Youga, 27.01.2006), Saliou Birane MBengue (Loukhouss, 28.01.2006), Modou Seck (Loukhouss, 25.01.2006) und Youssou Thiombane (Loukhouss, 09.01.2006).

Beckers Arbeit basiert auf einem insgesamt viermonatigen Feldforschungsaufenthalt, während dessen er das gesamte Sereer Ndut-Siedlungsgebiet bereist und sowohl quantitative Erhebungen als auch zahlreiche Interviews durchgeführt hat. Becker hat sich in der Folgezeit einen Namen als Senegal-Historiker und Sereer-Siin-Spezialist gemacht und intensiv mit Quellenproblemen auseinandergesetzt (Becker 1987). Seine Magisterarbeit über die Sereer Ndut hat Stärken und Schwächen: Seine Darstellung der Geschichte der Islamisierung und Christianisierung ist die wichtigste Abhandlung zu diesem Thema. Darüber hinaus bietet er eine sehr gute Beschreibung und Analyse der innergesellschaftlichen Spannungen bei den Sereer Ndut Ende der 1960er Jahre. Sein Wissen über das Verwandtschaftssystem und das traditionelle Bodenrecht erscheint mir hingegen als zu oberflächlich, was sich z. B. in der Gleichsetzung von Matriklanen und Matrilineages oder der These eines partiellen Bodenrechtswandels bei den Moslems (s. Kap. 4.4) ausdrückt.

Dupires Arbeiten basieren auf einer langen Feldforschung, in deren sie neben vielen Interviews auch quantitative Untersuchungen zu den Heiratspraktiken und der Residenzwahl durchführte. Bei der Beschäftigung mit ihren Publikationen müssen jedoch zwei Aspekte berücksichtigt werden: die Intention ihrer Forschungen und der Ort, an dem diese stattfanden. Dupires Ziel war das Studium, der alten, im Verschwinden begriffenen animistischen Traditionen der Sereer Ndut. Ihre Arbeiten sowohl zur kognitiven Anthropologie als auch zur Sozialorganisation rekurrieren sehr stark auf die „traditionelle“ Situation und die Veränderungen im Bereich des Verwandtschaftssystems, des Altersklassensystems und des Bodenrechts bis zum Zeitpunkt ihrer Forschungen sieht sie als eine Weiterentwicklung und nicht als einen Bruch mit der Tradition[10]. Sie erwähnt zwar den latenten Generationenkonflikt, beschreibt die Veränderungen jedoch nicht als Ergebnisse innergesellschaftlicher Auseinandersetzungen. Der zweite problematische Aspekt ist die Datengrundlage von Dupires Arbeiten: Diese basieren i. W. auf in Pallo geführten Interviews und dort gemachten Beobachtungen[11]. Dupire wählte dieses Dorf als Forschungsstandort aus, weil zum Zeitpunkt ihrer Untersuchungen noch relativ viele Animisten lebten und weil Pallo damals (und z. T. auch noch heute) im Ruf stand, ein Hort der Tradition zu sein. Wie Aléong baut Dupire also ihre Thesen i. W. auf Untersuchungen in einem einzigen Dorf auf, sie verdeutlicht aber im Gegensatz zu erstgenanntem oftmals nicht genügend, dass die Übertragbarkeit ihrer Ergebnisse aus Pallo auf die übrigen Sereer Ndut nur mit großer Vorsicht erfolgen kann[12].

A. MBengues Arbeit ist das Ergebnis einer kurzen, aber intensiven Feldforschung in allen Sereer Ndut-Dörfern. Er konnte bzgl. des traditionellen Agrarsystems viele Informationen sammeln, die ich in meinen eigenen Interviews nicht erhalten konnte. Mit seiner These, dass

[10] So geht sie mit keinem Wort auf die Auswirkungen des Gesetzes über die Nationaldomäne auf die Vererbungspraktiken bei den Sereer Ndut ein. Vielmehr sieht sie das Verschwinden der matrilinearen Besitzdomänen (z. B. in Pallo) im Zusammenhang mit dem Rückgang der Bodenfruchtbarkeit, weswegen die uterinen Erben das Interesse an den Feldern ihrer Matrilineages verloren hätten (Dupire 1991a: S. 10).

[11] Mitteilung von Dominique MBengue, dem Forschungsassistenten von Marguerite Dupire, der zugleich mein Gastgeber in Pallo war.

[12] Diesen Einwand erhebt v. a. Thomas Gana Diouf, wie er mir in verschiedenen Gesprächen darlegte.

Teile des Sereer Ndut-Siedlungsgebiet in vorkolonialer Zeit nur periodisch genutzt worden seien (s. Kap. 3.4) führt er einen völlig neuen Aspekt in die Diskussion über die Landnutzung bei den Sereer ein[13]. Die Ergebnisse seiner Arbeit erscheinen mir dennoch glaubwürdig, weil sie auf Interviews bei den Bauern selbst basieren und sich A. MBengue der Quellenproblematik bei Oraltraditionen sehr bewusst ist[14].

Feldforschung und Methodik [15]

Zwischen 2003 und 2006 habe ich insgesamt dreizehn Monate bei den Sereer Ndut gelebt und Forschungen zu den Themen Bodenrechtswandel und Entwicklung des Agrarsystems durchgeführt. Während meiner Aufenthalte habe ich in vier verschiedenen Dörfern in einer Familie gelebt und für Interviews zehn weitere Dörfer besucht. Während der Regenzeit in den Jahren 2003 und 2004 habe ich in Loukhouss, Keur Daouda Ciss und Pallo-Dial eine Kartierung aller Felder des Dorfes vorgenommen[16]. Insgesamt etwa sechs Wochen meines Aufenthalts im Senegal habe ich zwecks Literaturrecherchen in Dakar verbracht, wo ich stets bei Sereer Ndut-Migranten gelebt habe. Dies gab mir die Möglichkeit zu informellen Gesprächen mit den Migranten über ihre Lebens- und Arbeitssituation in der Hauptstadt. 2004/05 habe ich mit Hilfe eines Fragebogens mit offenen Antwortkategorien einige quantitative Daten zur Situation von Migranten aus Loukhouss und Pallo erhoben.

Die in dieser Arbeit dargestellten Ergebnisse meiner Feldforschung beruhen auf zahlreichen Leitfadeninterviews, die ich in dreizehn Sereer Ndut-Dörfern durchgeführt habe[17]. Nur wenige davon fanden auf Französisch statt, bei den übrigen habe ich mit zwei Dolmetschern zusammengearbeitet (Französisch ↔ Sereer Ndut). Durch meine lange Aufenthaltszeit in der Region hatten die Menschen in den meisten Dörfern – zumindest vage – schon einmal von mir und, dass ich Forschungen betrieb, gehört. In den Dörfern, in denen gewohnt hatte bzw. regelmäßige Kontakte mit Familien oder Einzelpersonen unterhielt, bestand ein gewisses Grundvertrauen zu mir. In den anderen Dörfern öffnete mir die Tatsache, dass ich mit be-

[13] Für andere Befunde bei den Sereer-Siin und im Joobaas s. Pélissier (1966) und Thiao (1991, 2001).
[14] Interviews vom 19.02.2005, 05.01.2006 und 20.02.2006.
[15] Zu allgemeinen Methodenfragen bei der Untersuchung von Bodenrechtsfragen s. Le Meur 2002
[16] Die Ergebnisse dieser Kartierungen werden in die im Vorwort angesprochene Diplomarbeit im Fach Geographie eingearbeitet.
[17] In den Dörfern war keine teilnehmende Beobachtung zum Thema Bodenrecht möglich. Konflikte über Felder sind heute bei den Sereer Ndut selten und betreffenden i. d. R. nicht die in dieser Arbeit behandelten Fragen, sondern handeln zumeist von Meinungsverschiedenheit über den genauen Verlauf der Grenze zwischen zwei Parzellen.

stimmten Personen bekannt oder befreundet war[18], viele Türen. Mein Wunsch nach einem Gespräch wurde nie abgelehnt. Da ich den Gesprächstermin jeweils mind. einen Tag vorher persönlich vereinbart hatte, waren meine Informanten auch disponibel. Trotz meiner relativen Bekanntheit und meinen Kontakten mit „Vertrauenspersonen" hatte ich immer wieder den Eindruck, ein Fremder zu sein, dem man einen Stuhl anbieten musste und dem man gewisse Informationen nicht anvertrauen wollte. Dies betraf v. a. Erbstreitigkeiten[19] und das Verhältnis zwischen Dorfbewohnern und Migranten. Fast alle Interviews waren von einem Frage-Antwort-Muster geprägt. Meine Gesprächspartner antworteten zwar i. d. R. recht ausführlich auf meine Fragen. Ich musste jedoch die mich interessierenden Themen selbst ansprechen und immer wieder Nachfragen stellen.

Die Auswahl der Interviewpartner erfolgte zunächst in Absprache mit meinen Vertrauenspersonen in den jeweiligen Dörfern, die ich gefragt hatte, welche Personen mir zu meinen Forschungsthemen nützliche Informationen geben könnten. Im Verlauf der Forschung wurden mir weitere Personen empfohlen. Außerdem erwiesen sich bestimmte Informanten als so kompetent, dass sich ein zweites Gespräch mit ihnen lohnte.

Ich habe keines der Gespräche mit Hilfe eines Tonbandgeräts aufgezeichnet. Vielmehr habe ich mir während der Interviews stichwortartige Aufzeichnungen gemacht. Da ich diese niederschrieb, während mein Dolmetscher die Aussagen meines Gesprächpartners für mich übersetzte, wurde dieses Vorgehen von meinem Gegenüber nicht als störend empfunden.

Die überwiegende Zahl meiner Informanten waren ältere Personen im Alter zwischen 60 und 85 Jahren. Diese Auswahl ergab sich aus meinem Forschungsthema und den Informationen, die ich in informellen Gesprächen erhalten – v. a., dass der Bodenrechtswandel in den 1970er Jahren abgeschlossen war. Ich suchte daher nach Zeitzeugen, die die Auseinandersetzungen der damaligen Zeit miterlebt hatten. Zu Agrarthemen habe ich auch mit Personen mittleren Alters gesprochen, spez. solchen, die sich selbst stark für die Landwirtschaft interessieren und in den Dörfern den Ruf von „Agrarexperten" genießen.

Meine Forschungsthemen – Bodenrechts- und Agrarwandel – waren bis zu meinem Aufenthalt nicht Gegenstand gesellschaftlicher Debatten gewesen. Vielmehr waren viele meiner Gesprächspartner überrascht, dass ich mich für diese in ihren Augen eher banalen Themen interessierte. Hinsichtlich der Situation in der „traditionellen" Gesellschaft und des Bodenrechtswandels versuchten viele meiner Informanten, mir das Bild einer harmonischen, konfliktarmen Situation bzw. Entwicklung zu vermitteln. Ein Grund hierfür dürfte in der Heftigkeit der inter-religiösen und innerfamiliären Konflikte in der Vergangenheit und der Erleichte-

[18] Spez. Thomas Gana Diouf und Dominique MBengue, dem Forschungsassistenten von Marguerite Dupire, aber auch François MBengue, dem Vater meines Dolmetschers Victor Mar MBengue, der Direktor der staatlichen Grundschule in Ndiaye Bopp gewesen war.

[19] So reagierten z. B. einige Gesprächspartner auf meine Frage, ob es in den 1960er Jahren Streitigkeiten zwischen Neffen und Söhnen bzgl. der Vererbung von Feldern gegeben hätte und ob sie mir dafür ein Beispiel geben könnten, mit der Aussage, es habe keine Auseinandersetzungen gegeben, die patrilineare Vererbung habe sich konfliktfrei durchgesetzt. Von anderen Informanten war mir jedoch zuvor mitgeteilt worden, es habe in diesem Dorf zu jener Zeit sehrwohl heftige Streitigkeiten gegeben.

rung darüber, dass die Sereer Ndut-Gesellschaft heute wieder relativ geeint ist, liegen. Dazu, dass ich unter diese Oberfläche sehen konnte, haben v. a. die z. T. informellen Gespräche mit Vertrauenspersonen in verschiedenen Dörfern beigetragen, die mir unabhängig voneinander von Spannungen in der „traditionellen" Gesellschaft – und so die Darstellung Aléongs bestätigten – und offenen Konflikten zwischen Neffen und Söhnen in den 1960er und 1970er Jahren berichteten.

1.3 ZUM AUFBAU DER ARBEIT

Die Arbeit gliedert sich in fünf Teile: Im folgenden Kapitel wird der verwendete theoretische Ansatz, die Verhandlungsmachttheorie in Verbindung mit der Neuen Institutionellen Anthropologie vorgestellt. Die drei sich daran anschließenden Kapitel beschäftigen sich mit dem Bodenrechtswandel bei den Sereer Ndut vor der vorkolonialen Zeit bis heute. In Kapitel 3 wird das traditionelle Bodenrecht und der gesellschaftliche Kontext beschrieben und analysiert. Neben der Frage des Zugangs zu Land werden dabei auch das Verwandtschaftssystem, die matrilineare Akkumulation und das System der Altersgruppen und Altersklassen (inkl. der damit in Verbindung stehenden Systeme der dörflichen Politik und der Gerontokratie) untersucht. Kapitel 4 widmet sich der Islamisierung und Christianisierung der Sereer Ndut ab den 1920er Jahren, der Werbung der religiösen Führer für die patrilinearen Erbfolge und den daraus resultierenden Konflikten zwischen Neffen und Söhnen in den 1960er Jahren. Kapitel 5 beschäftigt sich mit dem senegalesischen Gesetz über die Nationaldomäne und der Verwaltungsreform von 1972 und ihren Auswirkungen auf das Bodenrecht bei den Sereer Ndut. Einerseits wurden die matrilineare Vererbung der Felder durch die patrilineare Erbfolge abgelöst und die Praxis der matrilinearen Akkumulation beendet, andererseits provozierte die nationalstaatliche Bodengesetzgebung neue Konflikte über verliehene Felder. Kapitel 6 beschäftigt sich mit einem aktuellen Bodenrechtsthema bei den Sereer Ndut. Wie oben erwähnt lebt und arbeitet heute etwa die Hälfte der Angehörigen dieser Volksgruppe ganzjährig in Dakar. In diesem Kapitel wird nun untersucht, auf welche Art und Weise die Migranten Zugang zu Land in ihrem Heimatdorf erhalten können und mit welchen Schwierigkeiten sie sich dabei konfrontiert sehen. Abschließend wird der Prozess des Bodenrechtswandels bei Sereer Ndut noch einmal zusammengefasst und diskutiert, welchen Beitrag der verhandlungsmachttheoretische Ansatz zum Verständnis dieser Veränderungen geleistet hat.

In den Kapiteln 3-6 steht die Darstellung des Fallbeispiels im Mittelpunkt. Am Ende einzelner Unterkapitel werden die Ergebnisse der Fallstudie in den Kontext der Verhandlungstheorie eingeordnet und mit Hilfe von deren Terminologie analysiert.

2 Verhandlungsmachttheorie und Neue Institutionelle Anthropologie

1937 veröffentlichte Ronald Coase seinen berühmten Artikel „The nature of the firm“, in dem er die für die damaligen Wirtschaftswissenschaften vollkommen neue Frage nach dem Zweck, den Unternehmen, bestehend aus handelnden Menschen, im Verhältnis zum Markt als abstraktem Mechanismus spielen, diskutierte. Dabei identifizierte Coase als erster Ökonom die Transaktionskosten, also die „Anstrengungen, Zeit und Ausgaben, die zum Erlangen von Informationen erforderlich sind, die ihrerseits das Durchführen einer [unternehmerischen; B.M.] Transaktion erlauben. Transaktionen beziehen Suchkosten ein, die sich gezielt auf Informationen über Marktsituation, Preis, Verfügungsrechte, Vertragspartner, Qualität und Quantität von Gütern usw. erstrecken“ (Rössler 2005: S. 99f.). Gäbe es keine Transaktionskosten, bestünde kein Bedarf an Institutionen wie Unternehmen[20]. Institutionen dienen nämlich in erster Linie der Reduzierung der Transaktionskosten und der Umgehung des Preismechanismus (s. Acheson 1994: S. 12f.).

Es dauerte knapp 40 Jahre, bis Wirtschaftswissenschaftler wie Steven H. Cheung, Douglass C. North oder Oliver Williamson Coases Erkenntnisse aufgegriffen und sich intensiver mit der Rolle von Institutionen im Wirtschaftsleben beschäftigten und die Neue Institutionenökonomik begründeten. Diese Forschungsrichtung ist ausgesprochen heterogen und dynamisch, dennoch lassen sich mit Rössler (2005: S. 97) drei Forschungsschwerpunkte identifizieren[21]: 1) Verfügungs- und Eigentumsrechte, 2) Ursachen des Marktversagens und 3) Transaktionskosten.

Die wirtschaftswissenschaftlichen Forschungen zum Thema der Verfügungs- und Eigentumsrechte sind auch bei Sozialwissenschaftlern auf Interesse gestoßen und z. B. James M. Acheson oder Elinor Ostrom haben eigene, neo-institutionalistisch inspirierte Studien zu diesem Thema betrieben. Verfügungsrechte sind für sie ein Bündel von Rechten an Ressourcen (z. B. Land), die durch (formelle oder informelle) Vereinbarungen zugewiesen und durchgesetzt werden (s. Acheson 1994: S. 9ff.; Ostrom 1999). Das Ausmaß der Kontrolle über eine Ressource bestimmt den Umgang mit ihr und schließlich auch das Entscheidungsverhalten der Akteure (s. Rössler 2005: S. 97). Die Beschäftigung mit den sog. Allmendenressourcen, zu denen alle wirtschaftlich handelnden Akteure freien Zugang haben und die deshalb stetig

[20] Die Frage der Transaktionskosten ist für diese Arbeit von untergeordnetem Interesse, weil in Face-to-face-Gesellschaften wie den Sereer Ndut die Transaktionskosten im Alltag sehr gering sind. Die Akteure kennen ihre Ak-tionspartner häufig persönlich, es gibt zahlreiche sozio-politische und verwandtschaftliche Beziehungen und die Menschen teilen eine gemeinsame Ideologie. Diese Vorsehbarkeit verringert die Transaktionskosten und erleichtert Aushandlungsprozesse, die Überwachung und Durchsetzung von Entscheidungen. Außerdem erwerben sich nicht-kooperative Individuen mit ihrem Verhalten rasch einen schlechten Ruf und werden gesellschaftlich ausgegrenzt (s. Ensminger 1992: S. 25).

[21] Für einen Überblick über die Neue Institutionenökonomik aus sozialwissenschaftlicher Perspektive s. Acheson 1994.
Deutschsprachige, wirtschaftswissenschaftliche Übersichtsdarstellungen über diese Forschungsrichtung bieten Erlei, Leschke und Sauerland 1999, Martiensen 2000, Richter und Furubotn 1999 und Terberger 1994.

Gefahr laufen, übernutzt zu werden (s. G. Hardin 1968), ist ein bedeutsames Arbeitsgebiet der Wirtschaftsethnologie und der wichtigste Bereich der Ethnologie, in den neo-institutionalistisches Gedankengut Eingang gefunden hat[22] (s. Rössler 2005: S. 97f.).

Verfügungsrechte regeln den Zugang zu Ressourcen. Sie können auch als Institutionen aufgefasst werden. Dieser Begriff ist von zentraler Bedeutung für die Neue Institutionenökonomik. Schon Coase hatte ihre zentrale Bedeutung für die Reduzierung der Transaktionskosten herausgestellt (s. o.), North (1988, 1992) betont, dass Institutionen auch zu anderen Zwecken geschaffen werden können und dass es meist mehr Zufall denn Absicht der Akteure ist, wenn Institutionen zu wirtschaftlichen Effizienzsteigerungen beitragen. Daher untersucht North primär ihren tatsächlichen Beitrag zur wirtschaftlichen Performance einer Volkswirtschaft. Die US-amerikanische Ethnologin Jean Ensminger (1992) adaptierte diesen Ansatz für ihre Disziplin und erarbeitete auf seiner Grundlage eine neo-institutionalistische Theorie gesellschaftlichen Wandels. Der US-amerikanische Soziologe Jack Knight (1997) entwickelte eine Institutionentheorie, die – wie im übrigen auch der Ansatz von Ensminger – stärker auf Fragen der Verteilungseffekte von Institutionen, der Verhandlungsmacht und der Ideologie fokussiert.

Dieser Ansatz kann meiner Ansicht nach – wie in Kap. 1.1 erläutert – zu einem besseren Verständnis des Bodenrechtswandels bei den Sereer Ndut beitragen. In Kap. 2.3 und 2.4 werde ich ihn näher vorstellen. Zuvor müssen jedoch einige Grundbegriffe des Neo-Institutionalismus erläutert werden und die Grundzüge von Ensmingers Neuer Institutionellen Anthropologie dargelegt werden. Nach der Darstellung von Knights Verhandlungsmachttheorie institutionellen Wandels stelle ich als Anwendungsbeispiel Ensmingers Analyse des Bodenrechtswandels bei den Orma-Pastoralisten in Nordostkenia vor. Abschließend ziehe ich aus den theoretischen Überlegungen und dem Fallbeispiel Schlussfolgerungen für die Untersuchung des Bodenrechtswandels bei den Sereer Ndut.

2.1 GRUNDBEGRIFFE DES NEO-INSTITUTIONALISMUS

> „Institutionen sind die Spielregeln einer Gesellschaft oder förmlicher ausgedrückt, die von Menschen erdachten Beschränkungen menschlicher Interaktion. Dementsprechend gestalten sie die Anreize um zwischenmenschlichen Tausch sei dieser politischer, gesellschaftlicher oder wirtschaftlicher Art.“ (North 1992: S. 3)

Der neo-institutionalistische Institutionenbegriff ist somit weiter gefasst als der umgangssprachliche. Neben den formellen Institutionen, wie Verträge, Abkommen, Rechte und

[22] Aktuelle Beispiele für neo-institutionalistisch inspirierte Arbeiten von Wirtschaftsethnologen zu Allmendenressourcen sind Ensminger 1992: S. 123-143, Ensminger und Rutten 1991, Gwako 2002, Guillet 2001 und Haller 2002a und 2002b.

Gesetze, schließt er informelle wie Normen und Regeln ein. Institutionen strukturieren den Alltag und etablieren Richtlinien für menschliche Interaktionen. Sie untersagen und sanktionieren bestimmte Handlungsoptionen. Dadurch reduzieren sie Unsicherheit(en), weil sie Informationen über das wahrscheinlichste Verhalten anderer Akteure bereitstellen (s. Knight 1992: S. 59, 64).

Organisationen sind für die Neo-Institutionalisten sowohl formelle Organisationen wie z. B. Behörden, Parteien, Bildungseinrichtungen und Rechtspersonen als auch informelle Gruppen oder Zusammenschlüsse von Individuen, die gemeinsame Ziele verfolgen. Sie sind von entscheidender Bedeutung für kollektives Handeln. Organisationen können auch speziell zum Zweck der Veränderung von Institutionen geschaffen werden (s. Ensminger 1992: S. 6; North 1992: S. 5).

Als Ideologie bezeichnen die Neo-Institutionalisten ganz allgemein Werte und Überzeugungen sowie Weltanschauungsmodelle (s. Ensminger 1992: S. 5). Ensminger (1992: S. 5) schreibt: „Ideology provides the model we invoke to determine both what use ‚ought' to do and ‚how' we might best do it." North (1988: S. 53f.) nennt vier Erfolgsbedingungen für Ideologien: 1) Sie müssen die aktuellen institutionellen Arrangements plausibel in eine globalere Ordnung einbetten, 2) die Erklärung der Vergangenheit muss im Einklang mit der Ideologie stehen, 3) die von Ideologien bereitgestellten Erklärungsmodelle müssen auch bei einem Wandel der äußeren Rahmenbedingungen Bestand haben, 4) Ideologien müssen das „Trittbrettfahrerproblem" bewältigen, d. h. sie müssen ihre Anhänger davon überzeugen, nicht nur eigennützig, sondern auch im Sinne des Gemeinwohls zu handeln.

Der vierte zentrale neo-institutionalistische Begriff ist der der Verhandlungsmacht. Ensminger (1992: S. 7) definiert ihn als „one's ability to get what one wants from others". Die Frage, wieviel Verhandlungsmacht ein Akteur besitzt, hängt davon ab, über welche materiellen und immateriellen Ressourcen er verfügt. Zu ersteren zählen v. a. Produktionsmittel, zu letzteren sein Status innerhalb der Gesellschaft und die Kontrolle über Sanktionsmittel.

2.2 DIE NEUE INSTITUTIONELLE ANTHROPOLOGIE

Die Neue Institutionelle Anthropologie ist die von der US-amerikanischen Anthropologin Jean Ensminger (1992) entwickelte Anwendung des Neo-Institutionalismus auf Fragestellungen der Ethnologie. Im Mittelpunkt des Interesses steht die Frage nach der Rolle der Institutionen im Prozess des gesellschaftlichen Wandels. Dabei ist Ensminger ebenso wie der Wirtschaftshistoriker Douglass C. North der Ansicht, dass sich nicht automatisch die gesellschaftlich vorteilhaftesten Institutionen durchsetzen. Vielmehr versuchen mächtige Akteure ihre egoistischen

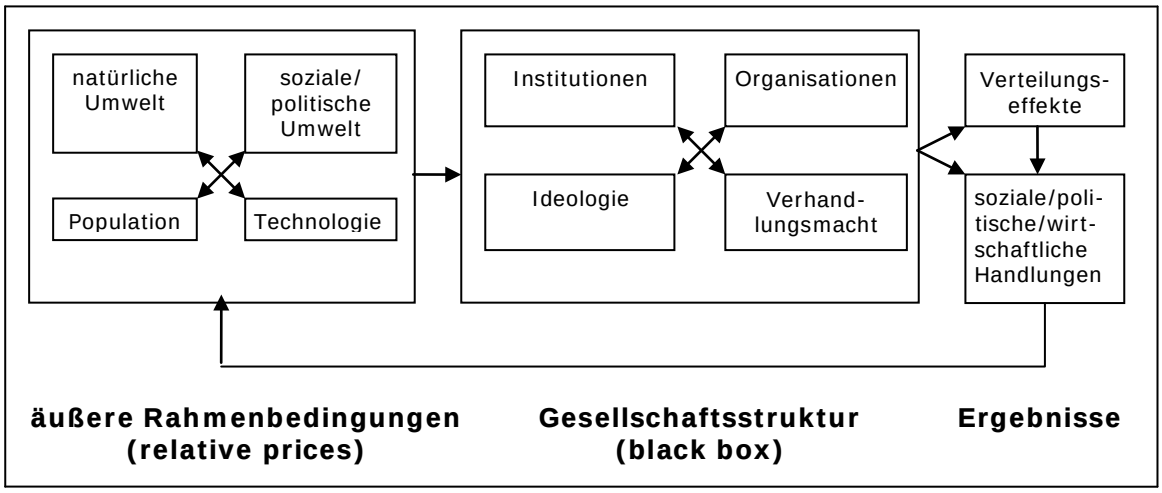
Interessen durchzusetzen, die aber nicht unbedingt mit dem Allgemeinwohl übereinstimmen müssen.

Haller (2001: S. 54) charakterisiert diesen Ansatz wie folgt:

> „Was Ensminger hier mit der Neuen Institutionellen Anthropologie vorlegt, ist im wesentlichen der Versuch, eine Verbindung zwischen ökonomischen und ethnologischen Ansätzen zu machen, in welchen bei beiden die Rolle der Institutionen und von Wandel einen zentralen Stellenwert einnehmen. Von ökonomischer Seite kommt die Anregung, auf relative Preisveränderungen zu achten. (...) Von der Ethnologie und der Neuen Institutionellen Anthropologie kommt die genaue Analyse der bestehenden Institutionen, der Oranisationen, der Ideologie und der Verhandlungsmacht einzelner Individuen in einer Gemeinschaft, die sich im Wandel befindet."

Kern der Neuen Institutionellen Anthropologie ist das Ensmingersche Gesellschaftsmodell (Abb. 1):

Abb. 1: Das Gesellschaftsmodell der Neuen Institutionen Anthropologie



Quelle: Ensminger 1992: S. 10 (verändert)

Jede Gesellschaft sieht sich mit äußeren Rahmenbedingungen *(relative prices)* [23] konfrontiert, die Rahmen vorgeben, in dem sich gesellschaftlicher Wandel vollzieht. Im Gegensatz zu vielen Ethnologen sieht Ensminger diese jedoch nicht als konstant an, sondern betont vielmehr ihre fortlaufende Veränderung und ihre Bedeutung als Auslöser von innergesellschaftlichen Diskussionen über Institutionen. – Die Gesellschaft, von Ensminger als *black box*[24] bezeichnet, lässt sich in vier Bereiche unterteilen: die Institutionen als Regeln des gesellschaftlichen Spiels, die Organisationen als Körperschaften, in denen sich die Menschen organisieren, die Ideologie und die Verhandlungsmachtstrukturen. Diese vier Bereiche beeinflussen sich gegenseitig und werden von Ensminger im Gegensatz zu vielen neo-klassischen Ökonomen nicht als konstant angesehen. Vielmehr finden in der Gesellschaft fortwährend Wandlungs-

[23] Ich halte diesen Begriff für wenig hilfreich und werde im weiteren Verlauf nur von äußeren Rahmenbedingungen sprechen.

[24] Dieser Begriff ist meiner Ansicht nach sehr unglücklich gewählt, denn die Beschäftigung mit den innerhalb einer Gesellschaft stattfindenden Transformationsprozessen steht ja im Zentrum des Ensmingerschen Ansatzes.

prozesse statt[25]. – Aus dem Zusammenspiel der äußeren Rahmenbedingungen mit den Institutionen, den Organisationen, der Ideologie und den Verhandlungsmachtstrukturen ergeben sich ökonomische und soziale Ergebnisse und eine spezifische Verteilungsstruktur dieser Resultate. Diese führt dann wiederum zu bestimmten wirtschaftlichen, sozialen und politischen Handlungen von Individuen, die ihrerseits nun wieder sowohl die äußeren Rahmenbedingungen als auch die Gesellschaftsstruktur beeinflussen und verändern (können) (s. Ensminger 1992: S. 11,).

> „To capture these changes we must look both at individual motivation (institutional patterns result from individual choices) and at the socially determined constraints and incentives that influence what individuals strive for and how they go about realizing their goals. Ideologies determine what people value, which institutions and organizations determine what power people will have and what price they must pay to pursue their goals. Thus the approach I employ explores the interacttion of ideology, institutions, organizations, and bargaining power, on the one hand, and individual choice and calculation in the context of changing relative prices, on the other. This approach shows how individuals acting in the shadow of society, forge the institutions that ultimately determine economic performance and distributions." (Ensminger 1992: S. 4)

Die Analyse des Wandels von Institutionen sollte nach Ensminger (1992: S. 19; Ensminger und Rutten 1991: S. 684) in drei Stufen erfolgen: Zunächst ist die Frage zu stellen, welche Verteilungseffekte eine bestimmte Institution hat. Oder präziser ausgedrückt: Wie verteilen Institutionen Kosten und Nutzen in einer Gesellschaft? Danach muss untersucht werden, was die unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen als legitime Nutzen-Kosten-Verteilung ansehen. Dabei muss besonders die vorherrschende Ideologie berücksichtigt werden. Der dritte Analyseschritt wird von Ensminger „politics of institutions" genannt. Konkret bedeutet dies: Wie behandelt das politische System die Verteilungswünsche der Gesellschaftsmitglieder? Dieses dreistufige Analyseverfahren muss mind. zweimal durchgeführt werden: erstens für die bestehende Institution und zweitens für die zur Auswahl stehende(n) Alternative(n).

[25] Ensminger versteht die ökonomischen und ethnologischen Ansätze nicht als exklusiv, sondern komplementär, die jeder für sich genommen das Blickfeld des Forschers zu sehr einengen. Erst in ihrer Zusammenschau ergibt sich ein realistisches Bild der Wirklichkeit. Deshalb fordert Ensminger (1992: S. 11): „We must shift back and forth, sometimes trying to understand the effect of demography and environment on relative prices, sometimes focussing on the effect of relative prices on ideology and institutions and vice versa. Moreover, we must constantly look at how an individual's current standing in the existing structure affects his or her motivations and relative bargaining power."

2.3 INSTITUTIONELLER WANDEL UND DIE BEDEUTUNG VON VERHANDLUNGSMACHT- UND VERTEILUNGSFRAGEN

In der sozialwissenschaftlichen Literatur finden sich i. W. drei Ansätze zur Erklärung institutionellen Wandels: 1) die Theorie gesellschaftlicher Konventionen, 2) die Vertragstheorie institutionellen Wandels und 3) die Verhandlungsmachttheorie[26].

Konventionenansatz und Vertragstheorie

Der erstgenannte Ansatz von Jon Elster (2003), Russell Hardin (1993), Robert Sugden (2004) und Edna Ullman-Margalit (1977) fasst Institutionen als soziale Konventionen auf. Institutionen sind nicht-beabsichtigte Ergebnisse wiederholter Interaktionen, in deren Verlauf die Akteure erkennen, dass sie aus einer Abstimmung ihres Verhaltens aufeinander Nutzen ziehen können. Konventionen bieten den Akteuren Informationen über die zukünftigen Handlungen der anderen. Ist die Koordination der zwischenmenschlichen Interaktionen erfolgreich, findet eine Selbstdurchsetzung der Konventionen statt. Der zentrale Mechanismus der Entstehung von Institutionen sind Fokalpunkte, die die Erwartungen der Akteure bzgl. des Verhaltens der anderen koordinieren. Zunächst beginnen einzelne Akteure, ihre Handlungen zu koordinieren. Erkennen andere Akteure die Rationalität dieses Verhaltens, koordinieren sie ihre Handlungen ebenfalls untereinander und mit den erstgenannten Akteuren. Allen Individuen stehen alle Informationen zur Verfügung. Es gibt keine Unterschiede bzgl. der Verhandlungsmacht. Dieser Ansatz ist nützlich, wenn die aus einer Institution resultierenden Vor- und Nachteile gleichmäßig verteilt sind (s. Ensminger & Knight 1997: S. 4). Aber:

> „Where individual benefits are unequal, the distributional effects of the norm are relevant considerations. The actors will have conflicting preferences among alternative norms, and the arbitrary resolution postulated by this approach is less plausible“
>
> (Ensminger und Knight 1997: S. 4)

Die Vertragstheorie institutionellen Wandels wurde von James S. Coleman (1992, 1995, 2000), Thraínn Eggertsson (1990) und Michael Hechter (1988, 1990) entwickelt und von den neo-institutionalistischen Forschern Douglass C. North (1990, 1992), Elinor Ostrom (1999) und Oliver Williamsson (1990) aufgegriffen

Die Grundannahmen dieses Ansatzes sind, dass es eine Vielzahl von Wettbewerbern gibt, die vollständig informiert sind, und dass die Transaktionskosten niedrig sind. Die Akteure streben einen größtmöglichen Nutzen für sich selbst an. Wenn Individuen erkennen, dass Tauschbeziehungen zwischen ihnen für sie von Vorteil sind, schließen sie Vereinbarungen

[26] Für einen Überblick s. Knight 1995, 1997: S. 106-133 und Ensminger und Knight 1997: S. 3ff.

miteinander ab, die soziale Interaktionsprozesse strukturieren, und weil sie dadurch Vorteile erzielen, die sie ohne diese institutionellen Arrangements nicht erreichen würden. Der wichtigste Mechanismus bei der Schaffung und Veränderung von Institutionen sind freiwillige Vereinbarungen. Dabei entsteht eine Vielzahl unterschiedlicher Institutionen. Diese stehen im Wettbewerb miteinander und nur diejenigen, die sich im Vergleich mit anderen als überlegen erweisen, indem sie gleichzeitig individuellen wie kollektiven Nutzen bewirken, setzen sich gesellschaftlich durch. Innerhalb einer Gruppe von Akteuren führt der Wettbewerb wiederum zu einer Nivellierung der Unterschiede bzgl. der Ausstattung mit Verhandlungsmacht: „Those with greater bargaining power are forced by competitive pressure to accept social norms that are less distributionally favorable to them than would be the case without competition" (Ensminger und Knight 1997: S. 4).

Verhandlungsmachttheorie

Jean Ensminger (1992) und ihr US-amerikanischer Politologiekollege Jack Knight (1995, 1997; Ensminger und Knight 1997; Knight und Ensminger 1997) sehen Institutionen als Nebenprodukte substantieller Konflikte über Verteilungsfragen (s. Knight 1995: S. 107, 1997).

> „Rather than seeking an explanation of institutional selection in a comparison of the differences between social outcomes that lack an institutional basis (the logic of the convention and contract approaches on the issue of institutional emergence), this approach places primary emphasis on a comparison of the different outcomes induced by the possible institutional alternatives." (Knight 1995: S. 107)

Ensminger und Knight argumentieren in der Tradition des methodischen Individualismus, d. h. die Handlungen einzelner Akteure stehen im Mittelpunkt ihrer Analyse. Die Individuen handeln dabei stets zielorientiert[27] und streben die für sie unter Effizienzgesichtspunkten optimalen Ergebnisse an. Dabei steht ihr persönlicher Vorteil im Mittelpunkt ihrer Überlegungen. Die Kosten und der Nutzen, die für die einzelnen Akteure durch eine Institution entstehen, entscheiden maßgeblich darüber, ob die Akteure diese akzeptieren werden oder nicht. Individuen und Gruppen profitieren nicht in gleichem Maße von Institutionen. Vielmehr sind ihre Effekte[28] i. d. R. ungleich verteilt (s. Knight und Ensminger 1998: S. 107).

> „Rational handelnde Akteure konzentrieren sich nicht auf kollektive Ziele. Vielmehr wollen sie Institutionen, die gesellschaftliche Ergebnisse hervorbringen, die für sie individuell optimal sind. (…) ist kollektiver Nutzen lediglich ein Nebenprodukt des Strebens nach individuellen Vorteilen.

[27] Dabei ist jedoch folgendes zu beachten: „The only thing that the assumption of strategic behavior implies is that the actors are goal-oriented, not that they have any particular goals." (Ensminger und Knight 1997: S. 21)

[28] Wenn in diesem Zusammenhang von Verteilungseffekten die Rede ist, sind damit nicht allein die ökonomischen, sondern Verteilungskonsequenzen jedweder Art gemeint. So verteilen Institutionen z. B. auch Status und Ansehen innerhalb einer Gesellschaft zumeist ungleich.

> Wenn wir Institutionen durch die Intentionen und Handlungen rationaler Akteure erklären wollen, müssen wir hauptsächlich die Verteilungskonsequenzen dieser Institutionen betrachten."
>
> (Knight 1997: S. 42)

Die Akteure respektieren ein institutionelles Arrangement v. a. deshalb, weil sie von Vorteilen einer mit anderen Akteuren abgestimmten sozialen Handlung profitieren wollen (s. Knight 1995: S. 107; Knight und Ensminger 1998: S. 107).

Wie wirken sich nun die Verhandlungsmachtstrukturen auf die Entstehung und den Wandel von Institutionen aus? Sie gewinnen v. a. in Aushandlungsprozessen an Bedeutung, in denen die beteiligten Akteure unterschiedliche Vorstellungen über das zu verwirklichende institutionelle Arrangement haben. Unterschiede bzgl. der Ausstattung mit Verhandlungsmacht haben in solchen Situationen großen Einfluss auf die Entstehung und den Wandel von Institutionen, weil i. d. R. diejenige Institution etabliert oder beibehalten wird, die am stärksten die Interessen der Akteure mit der größten Verhandlungsmacht widerspiegeln (s. Knight und Ensminger 1998: S. 106f.).

> „Insofern Institutionen das Ergebnis von Verhandlungsinteraktionen sind, sollten wir annehmen, daß individuelle Verhandlungen durch die Verpflichtungen derjenigen in Institutionen transformiert werden, die über einen relativen Vorteil an substantiellen Ressourcen verfügen. Durch eine Serie von Interaktionen mit verschiedenen Mitgliedern einer Gruppe von Menschen bilden Akteure mit ähnlichen Ressourcen ein Muster einer erfolgreichen Handlung in inem speziellen Typ von Interaktion. Wenn andere erkennen, daß sie mit einem der Akteure nteragieren, die diese Ressourcen besitzen, passen sie ihre Strategien weiter an, um angesichts der zu erwartenden Verpflichtungen ihr bestes Ergebnis zu erreichen. Mit der Zeit gleichen rationale Akteure ihre Strategien weiter an, bis schließlich ein Gleichgewicht erreicht ist. Sobald dies als die gesellschaftlich erwartete Kombination von Gleichgewichtsstrategien anerkannt wird, hat sich eine selbst durchsetzende gesellschaftliche Institution etabliert." (Knight 1997: S. 157f.)

Verteilungseffekte stellen einen permanenten Anreiz für institutionellen Wandel und damit eine andauernde stabilitätsbedrohende Spannung dar. Rationale Akteure respektieren dann bestehende Institutionen nicht mehr, wenn Veränderungen der äußeren Rahmenbedingungen ihre Ausstattung mit Ressourcen und damit ihre Verhandlungsmachtsituation zu ihren Gunsten modifizieren. Wenn in diesen Fällen andere institutionelle Arrangements eine günstigere Ergebnisverteilung versprechen, werden sie auf einen institutionellen Wandel hinarbeiten[29]. Dies wiederum impliziert die Aufgabe, andere von der bestehenden Institution benachteiligte Akteure davon zu überzeugen, dass ein alternatives institutionelles Arrangement auch ihnen Vorteile bringt (s. Knight 1997: S. 139f., 160ff., 202).

[29] Dabei muss der einzelne Akteur sicher sein, dass genügend andere Akteure in einer vergleichbaren Situation ebenfalls die gleiche Strategie wählen würden (s. Knight 1997: S. 162).

2.4 DIE BEDEUTUNG DER IDEOLOGIE UND DAS PROBLEM DER DURCHSETZUNG INSTITUTIONELLER ARRANGEMENTS

Ensminger betont in ihren Arbeiten die Bedeutung der Ideologie und das Problem der Durchsetzung neuer institutioneller Arrangements:

> „Economists usually assume that people will want those property rights that maximize net output. Otherwise, the reasoning goes, people will be foregoing gains; the prospect of capturing these gains will provide a powerful incentive for the restructuring of property rights. But this argument ignores the role of ideology and politics in determining property rights."
>
> (Ensminger und Rutten 1991: S. 686)

Ideologien rechtfertigen bestehende Institutionen und die von ihnen erzeugten ungleichen Verteilungseffekte. Wenn Akteure eine ungleiche Ergebnisverteilung aufgrund ideologischer Überzeugungen als gerecht empfinden, werden sie die bestehende Institution nicht in Frage stellen. Ideologischer Wandel kann zu einer Veränderung der Bewertung der Legitimität der durch eine Institution erzeugten Vor- und Nachteile und in der Folge zu einem institutionellen Wandel führen.

> „Ideological beliefs affect how people assess the relative merits of various forms of behaviour. To the extent that norms structure behaviour and thus affect the outcomes of social interactions, they lead to significant consequences for various ways of living. For most people their ideological beliefs are grounded in their assessment of which consequences are best for themselves and their community. Thus, when ideological beliefs enter into the consideration of the relative merits of various possible norms, they will complicate the task of assessing the costs and benefits of the different alternatives. In so doing, ideology can alter the bargaining process in many ways, the most important of which involves the willingness of both the powerful and the powerless to both maintain existing commitments and accept proposals for change."
>
> (Knight und Ensminger 1998: S. 108)

Ideologische Überzeugungen und ideologischer Wandel haben einerseits Einfluss darauf, welche Institutionen Akteure mit großer Verhandlungsmacht anstreben, andererseits beeinflusst die Ideologie, wie viel Widerstand Akteure, die die Beibehaltung des Status quo anstreben, gegen einen institutionellen Wandel leisten. Ideologien können die Bandbreite des im Rahmen einer bestehenden Institution möglichen Verhaltens erweitern und so diese Institution stabilisieren. Institutioneller Wandel kann aber auch zu einer Neubewertung der Vor- und Nachteile eines von den bisherigen Regeln abweichenden Verhaltens beitragen und alternative institutionelle Arrangements mit anderen Ergebnissen attraktiver erscheinen lassen (s. Knight und Ensminger 1998: S. 115).

Ideologischer Wandel kann einzelne Akteure, die über genügend eigene Ressourcen verfügen, dazu veranlassen, von den bisherigen Regeln abzuweichen. Diese Akteure zeigen dann durch ihr abweichendes Verhalten anderen Gesellschaftsmitgliedern, dass es Alternativen zu dem von der Institution eingeforderten Verhalten gibt. Daraus resultiert jedoch so lange kein ideologischer Wandel, wie diese alternativen Verhaltensregeln für die danach handelnden Akteure kostspielig sind und nicht den Interessen der Akteure mit großer Verhandlungsmacht

entsprechen. – Von größerer Bedeutung für diese Arbeit ist jedoch eine andere mögliche Folge ideologischen Wandels: die Neubewertung bestehender Handlungsalternativen. Die Verbreitung neuer Informationen (z. B. durch staatliche Stellen oder Missionare) kann dazu führen, dass die Akteure die Vor- und Nachteile einer Institution in einem neuen Licht sehen (s. Knight und Ensminger 1998: S. 117-120). Man kann mit Alice Schlegel[30] aber auch noch einen Schritt weiter denken: Ideologischer Wandel kann neue Handlungsoptionen und alternative institutionelle Arrangements überhaupt erst „thinkable", denkbar, machen.

Eine gute Ausstattung mit Verhandlungsmacht allein ist nicht ausreichend, um einen ideologischen Wandel zu erreichen. Vielmehr sind diejenigen, die die Veränderung oder Ablösung einer Institution anstreben, mit dem Problem der gesellschaftlichen Durchsetzung des von ihnen präferierten institutionellen Arrangements konfrontiert.

> „Social actors wishing to establish a new norm must undertake the task of re-coordinating social expectations. They must find a way of shifting the focus of the expectations of the community from the existing norm to their preferred alternative. The complexity of the task varies with the interests of the different community members. For those whose interests would be enhanced by the new norm once it is established throughout the community, reformers face a task of assuring those people that others will also shift their behavior. This involves a process of coordinating expectations and enforcing new commitments. To be successful they must resolve the collective action problems necessary to assure these people that their interests will not be harmed by shifting to the new form of behavior. This requires a mechanism to enforce promises to comply with the new norm. Given the effects of norm uncertainty on individual benefits, any attempt to change existing norms is risky. Reformers must establish sanctions that make it costly to renege on promises to join the reform effort, otherwise the temptation to revert to the known benefits of the existing norm may fatally undermine their efforts."
>
> (Knight und Ensminger 1998: S. 120)

Bezogen auf die Frage nach ihrer Durchsetzung kann zwischen sich selbst durchsetzenden und extern durchgesetzten Institutionen unterschieden werden: Bei ersteren ist die Durchsetzung ein dezentralisierter Prozess. Die Anerkennung einer neuen Institution erfordert die Fähigkeit der Akteure, zu lernen, sich anzupassen und sich auf die Handlungen anderer Akteure einzustellen. Die Individuen identifizieren zunächst sich wiederholende Strategien anderer Akteure im Interaktionsprozess. So gewinnen sie Informationen über das Verhalten anderer, die sie in die Planung ihrer eigenen zukünftigen Handlungen einbeziehen können. Im Verlauf der weiteren Interaktionen ergibt sich eine stabile Kombination von Handlungen, aus denen eine neue Institution entwickelt wird (s. Knight 1997: S. 154).

Bei einer externen Durchsetzung von Institutionen besteht das Problem, dass die Befürworter eines Wandels trotz ihrer guten Ausstattung mit Verhandlungsmacht nicht in der Lage waren, die Widerstände der Verfechter des Status quo zu überwinden. In einer solchen Situation suchen die erstgenannten Akteure Unterstützung bei nicht zur Gesellschaft gehörenden

[30] In ihrem Kommentar zum Artikel von Ensminger und Knight (1997) (in: Current Anthropology 38/1: S. 19).

Individuen oder Organisationen (z. B. dem Staat), die über die zu einer Durchsetzung einer neuen Institution erforderlichen Sanktionsmittel verfügen. Gelingt es den Befürwortern des institutionellen Wandels, diese externe Unterstützung einzuwerben, kann sich ihre präferierte Institution gegen die Verfechter des Status quo durchsetzen (s. Knight 1997).

2.5 DIE NEO-INSTITUTIONALISTISCHE ANALYSE DES BODENRECHTSWANDELS BEI PASTORALISTEN

Bei den Galole-Orma-Viehzüchtern in Nordostkenia war das Land – wie bei den meisten Pastoralisten – Gemeinschaftseigentum der einzelnen Patriklane. Die Wasserstellen wurden hingegen von den Familien kontrolliert, die sie gefunden bzw. gegraben hatten. Die Tierherden ihrerseits befanden sich wiederum im Privatbesitz der einzelnen Haushalte (s. Ensminger 1992: S. 124, 129-132; Ensminger und Knight 1997: S. 6f.;Ensminger und Rutten 1991:S. 684).

Ab dem Ende der 1940er bzw. dem Beginn der 1950er Jahre begannen einzelne Orma-Familien sesshaft zu werden. Aufgrund der kleinen Zahl der Sesshaftgewordenen kam es weder zu Umweltdegradierung noch zu Problemen hinsichtlich der Ernährung des Viehs und dadurch bestand zunächst keine Notwendigkeit zur Modifizierung des Systems des kollektiven Landbesitzes. Mit der Zeit nahm jedoch sowohl die Zahl der Menschen als auch die der Tiere in der Siedlung zu. Die Mitnutzung des Landes um dieses Dorf herum durch weiterhin nomadisierende Orma gefährdete darüber hinaus die Futterversorgung des Milchviehs der Sesshaften während der Trockenzeit. Letztere erklärten daraufhin eine kleine Zone unmittelbar um die Siedlung herum zum exklusiven Weidegebiet für ihre Tiere. Ab den 1970er Jahren ließen sich immer mehr Viehhalter in der Siedlung nieder und Mitte der 1980er Jahre waren zwei Drittel der Galole-Orma sesshaft. Mit der Vergrößerung der Dorfgemeinschaft dehnten die Sesshaften ihr exklusives Weidegebiet immer weiter aus und verschärften die Restriktionen für die Nomaden. Sie beriefen sich dabei auf die Tradition, nach der den Bedürfnissen der Milchtiere Vorrang vor denen der anderen Tiere eingeräumt werden müsse. Seit dem Beginn der 1980er Jahre meldeten die jungen Hirten der Sesshaften illegal in die Weidezone eindringende Viehhalter den Dorfältesten, die die Eindringlinge zum Verlassen des Weidegebiets drängten. Die Nomaden kamen dieser Aufforderung i. d. R. auch nach (s. Ensminger 1992: S. 134ff.; Ensminger und Knight 1997: S. 7; Ensminger und Rutten 1991: S. 693f.).

In den 1980er Jahren veränderten sich die äußeren Rahmenbedingungen: Die Nachfrage nach kenianischem Fleisch stieg in den arabischen Ländern stark an und damit auch die Verdienstmöglichkeiten für kommerzielle Viehzüchter. Die steigende Schülerzahl unter den Orma verringerte die Zahl potentieller Hirten aus der eigenen Familie. Angeworbene Hirten er-

wiesen sich nur bedingt als zu zuverlässig. Für die für den Markt produzierenden sesshaften Tierzüchter war es daher wichtig, ihre Herden in der Nähe des Dorfes zu belassen, um die angeworbenen Hirten besser kontrollieren zu können. Deshalb strebten sie eine Ausweitung des dörflichen Weidegebiets und ein schärferes Vorgehen gegen eindringende Nomaden an. Sie rechtfertigten ihr Ansinnen damit, dass dies die Voraussetzung dafür sei, dass sie ihre Kinder zur Schule schicken könnten. Mit dieser Argumentation folgten sie der offiziellen Regierungspolitik, die den Schulbesuch fördern wollte. Sie konnten sich mit ihren Forderungen innergesellschaftlich jedoch nicht durchsetzen, weil viele Dorfbewohner neben ihren Eigeninteressen, die durchaus mit denen der Befürworter einer Ausweitung des dörflichen Weidelands übereinstimmten, aus unterschiedlichen Gründen auch Loyalitätsbeziehungen zu den Nomaden unterhielten und deshalb Bedenken gegen weitere Restriktionen zu deren Lasten hegten. Deshalb kam es innerhalb der Dorfgemeinschaft zu keinem Konsens über das weitere Vorgehen. Die Initiatoren eines Bodensrechtszandels suchten daraufhin Unterstützung beim kenianischen Staat und fanden mit ihren Forderungen Gehör beim neuen „customary chief", der bereit war, sich unbefugt in der Weidezone der Sesshaften aufhaltende Tierhalter zu kurzen Gefängnisstrafen zu verurteilen. Die verhandlungsmachtstarken Orma, die einen Wandel anstrebten, schalteten also nun einen Vertreter des Staates ein, weil es ihnen nicht aus eigener Kraft gelang, die innergesellschaftlichen Widerstände zu überwinden (s. Ensminger 1992: S. 136-141; Ensminger und Knight 1997: S. 7f.; Ensminger und Rutten 1991: S. 693ff.).

1994 stellten die sesshaften Orma bei der kenianischen Regierung den Antrag, eine Gemeinschaftsranch einrichten zu dürfen. Ein solches Projekt war in erster Linie im Interesse der reichen Marktproduzenten, aber auch ärmere Dorfbewohner unterstützten es, weil sie hofften, dadurch eine bezahlte Arbeit zu finden. Der Grund für den Zunsch nach einer weitgehenden Privatisierung des früheren Gemeinschaftslandes war die Bedrohung durch militante Somali-Einwanderer, die Ansprüche auf Orma-Land anmeldeten. Viele Orma fürchteten nun den vollständigen Verlust ihrer Weideflächen und befürworteten daher das Ranchprojekt. Unter dem Eindruck der äußeren Bedrohung verloren die Privatisierungsgegner deutlich an Verhandlungsmacht, so dass sich 1996 eine Mehrheit für die Einrichtung einer Gemeinschaftsranch abzeichnete (s. Ensminger und Knight 1997: S. 8f.).

Das Beispiel des Bodenrechtswandels bei den Galole-Orma zeigt, wie es unter den veränderten wirtschaftlichen Rahmenbedingungen (Sesshaftwerdung und Fleischproduktion für den Markt) zu einer Ausdifferenzierung der Gesellschaft und zu unterschiedlichen Auffassungen über den wünschenswerten Ressourcenzugang kam. Aufgrund ihrer ökonomischen Überlegenheit und den damit verbundenen Verhandlungsmachtvorteilen konnten die Marktproduzenten zunächst ihre Interessen bis zu einem gewissen Grad durchsetzen. Für weitergehende Restriktionen zu ihren Gunsten und auf Kosten der Nomaden konnten sie jedoch keine innergesellschaftliche Zustimmung erreichen und wandten sich daher an den Staat, um ihre Interessen extern durchsetzen zu lassen. Der jüngste Trend hin zu einer Gemeinschaftsranch wiederum zeigt, wie die äußeren Rahmenbedingungen innergesellschaftliche Diskussionen be-

einflussen und die Verhandlungsmachtpositionen einzelner Akteursgruppen verändern können.

2.6 SCHLUSSFOLGERUNGEN FÜR DIESE ARBEIT

Aus den theoretischen Überlegungen und dem Fallbeispiel des Bodenrechtswandels bei den Orma-Pastoralisten lassen sich verschiedene Schlussfolgerungen für die Arbeit ableiten: Bei der Analyse der vorkolonialen Situation muss zunächst die Frage gestellt werden, wie die von den zu dieser Zeit bestehenden Institutionen erzeugten Vor- und Nachteile innerhalb der Gesellschaft verteilt wurden. Außerdem müssen die diese Verteilung legitimierende Ideologie und die Machtverhältnisse bzw. die Ausstattung der einzelnen Akteure bzw. Akteursgruppen mit Verhandlungsmacht untersucht werden. Bei dieser Analyse ist auch die Perspektive der dynamistischen Schule der französischen Ethnologie (Balandier 1951, 1963, 1986; Mercier 1951, 1957, 1968) hilfreich, die eine jeder Gesellschaft innewohnende *interne* Dynamik postuliert und untersucht. Damit können die innergesellschaftlichen Konfliktlinien aufgezeigt und so das Bild einer harmonischen, konfliktfreien Gesellschaft, das viele Informanten im Rückblick zeichnen, korrigiert werden. Der Verweis der Neuen Institutionellen Anthropologie auf die äußeren Rahmenbedingungen ist außerordentlich wichtig, um zu verstehen, warum es in vorkolonialer Zeit wenige abrupte Wandlungsprozesse gegeben hat als in der Folgezeit[31]. Diese neo-institutionalistische Perspektive entspricht auch der der dynamistischen Schule, die neben der internen auch eine *externe* Dynamik identifiziert und analysiert. Durch das Zusammenspiel dieser beiden Dynamiken entscheidet sich, ob es zu einem gesellschaftlichen Wandel kommt oder nicht[32].

Für die Kolonial- und Postkolonialzeit weist uns die Neue Institutionelle Anthropologie darauf hin, die umfangreichen Veränderungen der äußeren Rahmenbedingungen genau zu untersuchen und bei der Analyse des institutionellen Wandels zu berücksichtigen. Obwohl Ensminger von „relative prices" spricht, müssen nicht nur die Veränderung der wirtschaftlichen, sondern auch die der politischen und ideologischen Rahmenbedingungen in die Analyse miteinbezogen werden. Sowohl Ensminger als auch Knight betonen in ihren theoretischen Ansätzen die Wichtigkeit, zu untersuchen, wie sich die Veränderungen der äußeren Rahmen-

[31] Ganz allgemein sei mit Haller (2001: S. 12) „nicht die Position vertreten, dass in traditionellen Gesellschaften, hier im spezifischen bei afrikanischen Feldbauern, früher eine heile Welt ohne Wandel geherrscht hätte. Der Wandel vor der Kolonialisierung verlief jedoch mit einer kleineren Geschwindigkeit und qualitativ anders als der Wandel, der danach einsetzte."

[32] „Cette dynamique sociale peut se traduire, à une extrême, par la simple reproduction sans changement de la société, de manière à donner l'impression d'une société ‚sans histoire'. A l'autre extrême, cette dynamique peut donner lieu à des transformations sociales telles que des crises d'adaptation se font souvent jour." (Aléong 1976: S. 8)

bedingungen auf die Ergebnisverteilung der Institutionen und die Verhandlungsmacht der einzelnen Akteure auswirken. Das Beispiel der zunehmenden Akzeptanz von Privateigentum bei den Orma verweist darüber hinaus, nicht nur die Zunahme der Verhandlungsmacht bestimmter Akteursgruppen aufgrund veränderter äußerer Rahmenbedingungen zu betrachten, sondern ebenso die Abnahme der Verhandlungsmacht anderer, bislang mächtiger Akteure zu untersuchen. Darüber hinaus muss dem Wandel der Ideologie besondere Beachtung geschenkt werden: Wird die ungleiche Verteilung der durch die bestehenden Institutionen geschaffenen Vor- und Nachteile von den benachteiligten Akteuren weiterhin akzeptiert? Wenn sie dies nicht mehr tun, auf welche neue Ideologie gründet sich ihre Ablehnung?

Schließlich müssen die Machtverhältnisse innerhalb der Gesellschaft analysiert werden: Über welche Sanktionsmittel verfügen die Verfechter des Status quo? Welche Mittel besitzen die Befürworter eines institutionellen Wandels, um ihr Ziel einer Veränderung des institutionellen Arrangements zu erreichen? Gelingt es ihnen, externe Dritte von der Legitimität ihrer Ansprüche zu überzeugen und sie zu deren Durchsetzung zu gewinnen?

In diesem Sinne soll nun im Folgenden zunächst das vorkoloniale Bodenrecht und seine Einbettung in die „traditionelle“ Gesellschaftsstruktur untersucht werden, bevor dann die Phasen des institutionellen Wandels nachgezeichnet und analysiert werden.

3 Vorkoloniales Bodenrecht und vorkoloniale Gesellschaftsstruktur

Das vorkoloniale Bodenrecht – und dabei v. a. der matrilineare Erbmodus – der Sereer Ndut war eng mit anderen Aspekten der Gesellschaftsstruktur verknüpft: Das Verwandtschaftssystem war ebenfalls matrilinear organisiert und die Bevorrechtigung der Neffen gegenüber den Söhnen bei der Vererbung der Felder stand im Zusammenhang mit dem Akkumulationssystem. Die Neffen waren erbberechtigt, weil sie zusammen mit ihrem Onkel akkumuliert hatten. Darüber hinaus war die vorkoloniale Sereer Ndut-Gesellschaft gerontokratisch organisiert und das vorkoloniale Bodenrecht ermöglichte den Alten die Kontrolle über die Ressource Land und die jüngeren Lineagemitglieder.

In diesem Kapitel werden zunächst eine ethnographische Einordnung der Sereer Ndut vorgenommen und die physisch-geographischen Charakteristika ihres Siedlungsgebiets beschrieben. Anschließend werden die Migrationsgeschichte der Sereer Ndut und ihre vorkolonialen Beziehungen zu den Nachbarethnien sowie das Agrarsystem dargestellt. Danach werden das matrilineare Verwandtschaftssystem, die matrilineare Akkumulation, das gerontokratische System der Altersgruppen und Altersgruppen, der dörflichen Politik sowie das vorkoloniale Bodenrecht analysiert. Abschließend werden noch einmal zusammenfassend die vorkolonialen Verhandlungsmachtstrukturen, Verteilungsfragen und Ideologie näher betrachtet.

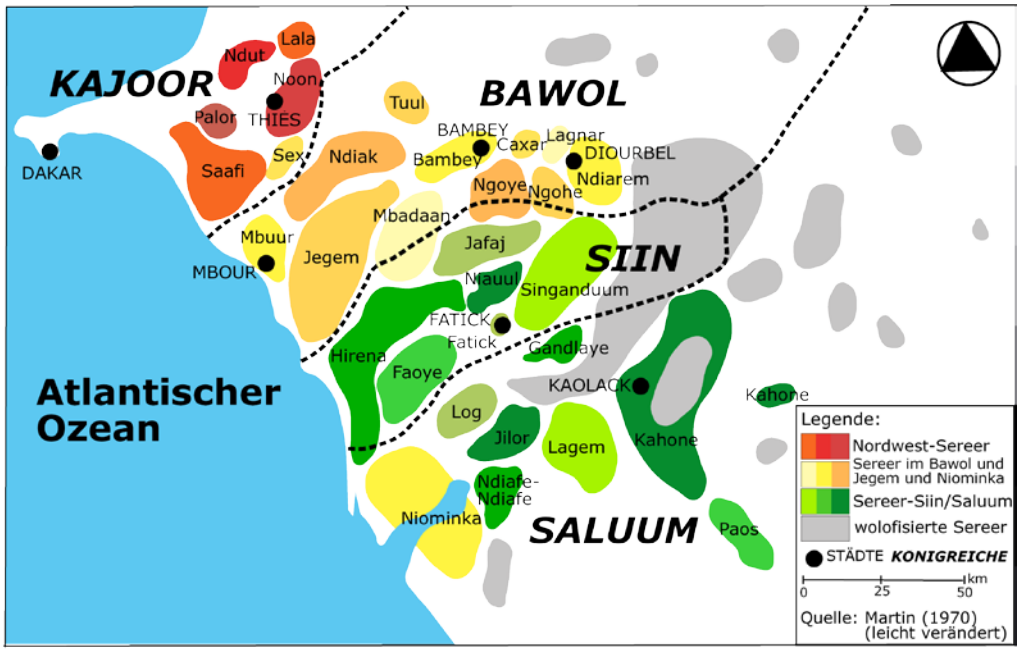
3.1 ETHNOGRAPHISCHE EINORDNUNG DER SEREER NDUT

Die Sereer Ndut gehören zur insgesamt 1,2 Mio. Personen zählenden ethnischen Großgruppe der Sereer, die nach den Wolof die zweitgrößte Volksgruppe im Senegal bildet (s. Statistisches Bundesamt 1993: S. 29), aber ausgesprochen heterogen ist: Victor Martin (1970) identifizierte 31 verschiedene Sereer-Völker (s. Karte 3), die sich anhand linguistischer und sozio-politischer Kriterien in drei Gruppen einteilen lassen: Die erste Gruppe bilden die Seh sprechenden Sereer in den Königreichen Siin und Saluum, die in vorkolonialer Zeit Staatsstrukturen entwickelt haben. Die zweite Gruppe umfasst die Sereer im südlichen Bawol und im Jegem sowie die Niominka, die ebenfalls Seh sprechen und auch ansonsten kulturell eng mit den Sereer-Siin/Saalum verwandt sind. Im Unterschied zu diesen blieben sie jedoch akephal. Die dritte Gruppe – zu der auch die Sereer Ndut gehören – sind die sog. Nordwest-Sereer[33], d. h. die fünf Sereer-Gruppen in der Region von Thiès, deren Sprachen die Linguisten als Can-

[33] Der Begriff Nordwest-Sereer wurde von Becker (1970) geprägt, weil die Sereer Ndut, Palor, Noon, Lala und Saafi im Nordwesten des Siedlungsgebietes der Sereer leben.

gin bezeichnen[34]. Die Sprachen der Ndut, Palor, Noon, Lala und Saafi sind vom Seh vollkommen verschiedenen[35]. Ein wechselseitiges Verstehen zwischen Seh- und Cangin-Sprechern ist nicht möglich. Zwischen den Nordwest-Sereer und den beiden anderen Sereer-Gruppen gibt es außerdem deutliche Unterschiede: Erstere waren akephale Gesellschaften ohne Berufsklassen und geringer sozialer Stratifizierung.

Karte 3: Die Sereer-Gruppen im westlichen Senegal



[34] Der österreichische Linguist Walter Pichl (1966) gab der Gruppe der Nordwest-Sereer-Sprachen den Namen Cangin in Anlehnung an den alten Sereer Noon-Namen für Thiès.
Dupire verwendet den Begriff Cangin auch als Sammelbezeichnung für alle Nordwest-Sereer. Viele Sereer Ndut-Intellektuelle verwahren sich allerdings gegen diese Titulierung, weil diese ihrer Ansicht nach zu sehr auf Thiès fokussiert.

[35] Zahlreiche Autoren (u. a. Pinet-Laprade 1865, Gravrand 1983 und Pichl 1966) beschäftigten sich dem Problem der Klassifizierung der Nordwest-Sereer-Sprachen und kamen dabei zu unterschiedlichen Einschätzungen: Pinet-Laprade und Gravrand bezeichneten sie als „falsche Seh-Dialekte". Pichl sah sie hingegen als eigenständige Sprachen an. Inzwischen haben sich i. W. alle Linguisten dieser Meinung angeschlossen (s. Lopis-Sylla 1997).
Es wurde jedoch nicht über die Klassifikation der Nordwest-Sereer-Sprachen gestritten, sondern auch darüber, ob die Sereer Ndut, Palor, Noon, Lala und Saafi überhaupt Sereer seien, weil „la caracterisation ethnique acceptée par les population elles-mêmes masquait une divergence linguistique profonde" (Guèye 1980: S. 3). Gravrand (1983: S. 130, 144) sah in ihnen Urvölker des westlichen Senegambiens. Seiner Ansicht waren sie keine vollwertigen Sereer, was I. Ciss (1982, 1993, 2001) und Thiaw (1990) empört zurückwiesen. Mit Verweis auf die Oraltraditionen, die den gemeinsamen historischen Ursprung der Nordwest-Sereer und der übrigen Sereer belegen, und auf das Selbstverständnis als Sereer argumentierten sie, die fünf Minoritäten in der Region Thiès seien ebenfalls vollwertige Sereer.

Zwischen den fünf Nordwest-Sereer-Völkern bestehen sowohl linguistische wie auch kulturelle Unterschiede: Die Sprachen der Sereer Ndut und Palor sowie Noon und Lala sind jeweils nahezu identisch. Zwischen diesen beiden Gruppen ist das Sprachverstehen jedoch stark eingeschränkt. Das Saafen nimmt eine Zwischenstellung ein. Auch die Verwandtschaftsorganisation der einzelnen Völkern ist unterschiedlich: Während die Sereer Ndut und Palor matrilineare Gesellschaften waren, waren die Sereer Noon und Lala patrilinear organisiert. Bei den Sereer Saafi gibt es hingegen – wie bei den übrigen Sereer-Gruppen auch – sowohl Matri- als auch Patrilineages[36].

Den Grund für die großen Unterschiede zwischen den verschiedenen Sereer-Gruppen findet man in der vorkolonialen Geschichte des westlichen Senegambiens: Gemeinsame Heimat aller Sereer war bis zum 12. Jh. das Senegalflusstal (Fuuta Toro)[37]. Nach Islamisierungsversuchen durch Fulbe begannen sie in kleinen Familiengruppen nach Süden zu migrieren. Zunächst siedelten sie sich im Bereich des späteren Kajoor an. Als jedoch die Wolof, mit denen die Sereer verfeindet waren, ebenfalls das Fuuta Toro in südlicher Richtung verließen, wanderten die meisten Sereer weiter nach Siin und Saalum, wo – wie auch in den nördlich und westlich angrenzenden Gebieten – große zusammenhängende Sereer-Siedlungsblöcke entstanden. Im 16. Jh. wanderten Manding-Krieger *(Gelwaar)* von Süden nach Siin und Saluum ein, die in den dortigen Königreichen die Herrscherdynastien stellten und außerdem eine Adelskaste aufbauten. Die Sereer blieben jedoch – im Gegensatz zu den meisten Wolof – freie Bauern und im Laufe der Jahrhunderte vollzog sich eine kulturelle Assimilierung der *Gelwaar* an die Sereer. Im südlichen Bawol und im Jegem verteidigten die dortigen Sereer ebenso wie die Niominka ihre politische Autonomie gegenüber den Wolof und/oder *Gelwaar*, standen jedoch weiterhin unter dem kulturellen Einfluss ihrer Verwandten in Siin und Saluum. Die späteren Nordwest-Sereer emigrierten nicht aus Kajoor, sondern suchten Schutz im Schatten der Bruchstufe von Thiès und den dortigen dichten Wäldern. Weil sie sich einer ständigen externen Bedrohung durch die sklavenjagenden Wolof ausgesetzt sahen und außerdem um ihre kulturelle und religiöse Autonomie fürchten mussten, reduzierten sie die Beziehungen zu den Nachbarvölkern – Sereer, aber insbesondere Wolof – auf ein Minimum. Durch die lange Isolation konnten sich Sprachen und Kulturen unabhängig voneinander entwickeln. Die französische Befriedung des westlichen Senegambiens ermöglichte zwar Kontakte zwischen den verschiedenen Sereer-Gruppen, die jedoch sporadisch blieben. Außerdem stiegen die Wolof zur staats- und kulturtragenden Ethnie des Senegals auf. Ihre Sprache entwickelte sich zur Lingua franca, und auch ihr Lebensstil wurde zum Vorbild der meisten Senegalesen, wodurch

[36] I. Ciss (1982, 1993, 2001) und Thiao (1991, 2001), beide selbst Sereer Saafi, stufen das Verwandtschaftssystem dieser Volksgruppe als bilinear ein. Dupire (1988, 1991, 1994, 1999) klassifiziert die Sereer Saafi hingegen als eine matrilineare Gesellschaft, bleibt jedoch stichhaltige Belege für diese These schuldig.

[37] Die Mythologie besagt darüber hinaus, dass die Sereer ursprünglich aus Ägypten ins Senegalflusstal eingewandert seien (s. Gravrand 1983: S. 20-25). Dafür gibt es aber keine gesicherten Belege und diese Frage ist darüber hinaus von eher untergeordneter Bedeutung.

es zu einer gewissen Wolofisierung und zu einem teilweisen Verlust kultureller Partikularitäten kam.

3.2 PHYSISCH-GEOGRAPHISCHE CHARAKTERISTIKA DES SEREER NDUT-SIEDLUNGSGEBIETS

Das Siedlungsgebiet der Sereer Ndut liegt am nordwestlichen Rand der Bruchstufe von Thiès. Der südliche Teil des Gebiets gehört zum eigentlichen, durchschnittlich 100 m über NN gelegenen Hochplateau. Hier befanden sich bis zur französischen Kolonialisierung der Region fast alle Dörfer (s. Aléong 1976). Nach Westen und Norden fällt das Gelände relativ abrupt ab. Die sich anschließende weite Ebene ist durchschnittlich 20-40 m über dem Meeresspiegel gelegen und wird nach Westen hin durch Dünen von der Grande Côte getrennt. Über diese Ebene schreibt Aléong (1976: S. 20): „À l'observateur situé en haut de la falaise, le pays ndut se présente comme un relief accidenté et silloné de nombreux ravins, semblables à des rigoles, se dirigeant vers les Niayes [la zone côtière; B.M.]." Im äußersten Westen des Sereer Ndut-Siedlungsgebietes liegt der Tanma-See, der als einziges Gewässer dieser Region ganzjährig Wasser führt und früher direkt mit dem Atlantischen Ozean verbunden war (s. Barbey 1967-68). Die Charakteristika des Reliefs waren in vorkolonialer Zeit von großer Bedeutung: Die Bruchstufe von Thiès war nur schwer zugänglich und bot den dort lebenden Menschen relativen Schutz vor Angriffen von Feinden. Dies war für die Sereer Ndut, die in ständiger Angst vor Übergriffen der feindlichen Wolof lebten, sehr wichtig (s. Kap. 3.3).

In der Region gibt es vier verschiedene Bodentypen mit unterschiedlicher agrarischer Eignung (s. Karte 4): Auf dem Hochplateau findet man verschiedene lateritische Böden. Diese sind aufgrund ihres hohen Anteils von Steinen relativ schwer zu bearbeiten. Ihr Nutzwert für die Landwirtschaft ist umstritten: In der pedologischen Literatur herrscht die Meinung vor, dass sie vergleichsweise unfruchtbar seien (s. Bonfils und Faure 1956: S. 42f.; Charreau und Fauck 1965: S. 119f.; Maignien 1959: S. 36f., 1965: S. 22-27). Meine Informanten aus Pallo[38] vertraten eine andere Meinung und hoben folgende Gunstfaktoren der lateritischen Böden hervor: Aufgrund ihres relativ hohen Tonanteils könnten diese gut Wasser speichern. Auch in niederschlagsarmen Jahren lieferten diese Böden vergleichsweise gute Erträge. Außerdem wäre auf ihnen der Anbau eines breiten Spektrums von Nutzpflanzen möglich[39]. In vorkolonialer Zeit wurden die lateritischen Böden aufgrund ihrer Nähe zu den Siedlungen im Dauerfeldbau bewirtschaftet und die Bodenfruchtbarkeit durch die Düngung mit den Exkrementen

[38] Interviews mit Clément Faye (19.12.2005) und Augustin MBengue (01.11.2004).
[39] Während meines Aufenthalts im niederschlagsarmen Jahr 2003 konnte ich in Pallo feststellen, dass die Bauern dort trotz allem bessere Ernten erzielt hatten als die in Loukhouss und Keur Daouda Ciss.

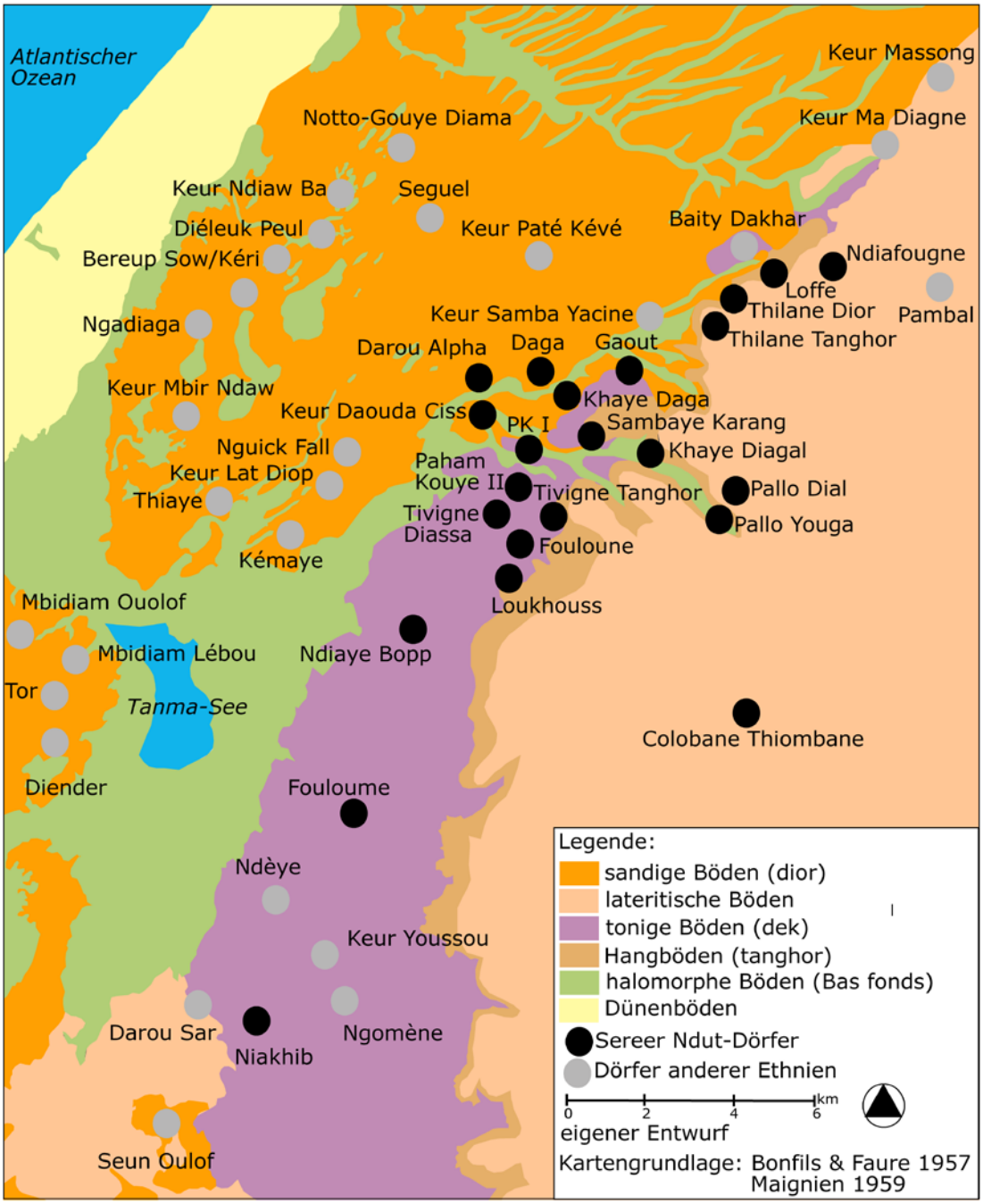
der Rinder aufrechterhalten[40] (s. A. MBengue 1978). Am Fuß der Bruchstufe findet man tonige Böden *(dek)*. Diese sind aufgrund ihres relativ hohen Anteils an organischem Material vergleichsweise fruchtbar, aber infolge des hohen Tonanteils auch sehr kompakt und daher schwierig zu bearbeiten. Die Beschwerlichkeit der Kultivierung dieser Böden ist der Grund, weswegen die Bauern in den meisten anderen Teilen des Senegals die Inkulturnahme der *dek*-Böden vermeiden, wenn sie über genügend Alternativen verfügen (s. Bonfils und Faure 1956: S. 43-61; Charreau und Fauck 1965: S.116f., 121f.; Maignien 1959: S. 61-99, 1965: S. 37-44). Bei den Sereer Ndut lagen die wichtigsten Anbauflächen jedoch im Bereich toniger Böden, weil diese sich in der Nähe der Siedlungen befinden (s. A. MBengue 1978). Bis heute werden die *dek*-Böden von ihnen im Dauerfeldbau bewirtschaftet. Im Südwesten, Nordwesten und Norden des Sereer Ndut-Siedlungsgebiets dominieren sandige Böden *(dior)*. Aufgrund ihrer lockeren Struktur sind sie leicht zu bestellen und gelten daher im Senegal als Gunstböden. Sie weisen jedoch auch agronomische Nachteile auf: Sie können kaum Wasser speichern und weisen nur einen geringen Anteil organischen Materials auf. Außerdem sind sie stark erosionsgefährdet und können nur wenige Jahre ohne die Einschaltung von Brachen bewirtschaftet werden (s. Bonfils und Faure 1956: S. 44-61; Charreau und Fauck 1965: S. 116f.; Maignien 1959: S. 70-99, 1965: 40-44). In vorkolonialer Zeit nutzten die Sereer Ndut die *dior*-Böden nur in niederschlagsreichen Jahren, weil die entsprechenden Areale zu weit von den Siedlungen entfernt waren, weswegen lange Fußmärsche erforderlich wurden und eine Düngung der Felder mit den Exkrementen der Rinder und damit der Erhalt der Bodenfruchtbarkeit nicht möglich war[41] (s. Kap. 3.4). Die Einführung des Erdnussanbaus durch die französischen Kolonisatoren führte dann zur verstärkten Nutzung – und letztlich auch Übernutzung – der sandigen Böden (s. A. MBengue 1978). 1921 bzw. 1924 gründeten zum Islam konvertierte Sereer Ndut im Bereich der *dior*-Böden zwei neue Dörfer (Keur Daouda Ciss und Darou Alpha) (s. Kap. 4.2). Im Westen und Norden des Sereer Ndut-Siedlungsgebiets findet man in den Bas fonds hydromorphe Böden. Diese sind außerordentlich fruchtbar, weil während der Regenzeiten Bodenpartikel aus den Bereichen des Hochplateaus, der Hangflächen und der *dek*-Böden in diese Senken eingetragen werden. Darüber hinaus weisen die Bas fonds-Böden einen hohen Anteil an organischem Material auf und können sehr gut Wasser speichern, weswegen sie noch bis April über eine gewisse Restfeuchte verfügen (s. Bonfils und Faure 1956: S. 63-67; Charreau und Fauck 1965: S. 122-125; Maignien 1959: S. 117-121, 1965: S. 31-37). In vorkolonialer Zeit wurden sie von den Sereer Ndut wie die *dior*-Böden nur periodisch genutzt – v. a. in niederschlagsarmen Jahren (s. A. MBengue 1978). Seit dem

[40] Auch nach der Verlegung der meisten Siedlungen in die Ebene (mit Ausnahme der Dörfer Pallo, Colobane Thiombane, Khaye Diagal und Sambaye Karang) hielten die Bauern an der Bewirtschaftung der lateritischen Böden fest. Erst im Verlauf der letzten 20 Jahren haben sie aufgrund der weiten Entfernung ihrer dortigen Felder zu ihren Gehöften und Arbeitskräftemangels infolge der Abwanderung nach Dakar (s. Kap. 6) die Bewirtschaftung dieser Böden eingestellt.

[41] Ausnahmen stellten Niakhib und Daga dar, wo sich die Gehöfte im Bereich der *dior*-Böden befanden und die deshalb im Dauerfeldbau bestellt wurden. Der Erhalt der Bodenfruchtbarkeit wurde durch die Düngung mit tierischen und menschlichen Exkrementen sichergestellt.

Ende der 1960er Jahre hat ihre Bedeutung und Nutzung aufgrund des Klimawandels (s. u.) und der Einführung des trockenzeitlichen Tomatenanbaus stark zugenommen.

Karte 4: Pedologische Karte des Sereer Ndut-Siedlungsgebiets



Das Klima im Sereer Ndut-Siedlungsgebiet wird durch eine nur viermonatige Regenzeit und eine achtmonatige Trockenzeit geprägt. Die Temperaturen liegen dank des Einflusses des „alizé maritime“ unter den senegalesischen Durchschnittswerten. Zwischen November und April ist ein Hoch über den Azoren wetterbestimmend. Die Temperaturen sinken bis Februar – v. a. in der Nacht – deutlich ab. Der „alizé maritime“ treibt von Nord-Nordwest feuchte Luft über die Grande Côte, wodurch es häufig zur Wolkenbildung kommt. Es regnet jedoch nur sehr selten und in äußerst geringen Mengen. In der zweiten Hälfte der Trockenzeit steht der größte Teil des Senegals unter dem Einfluss des von Nordosten wehenden Harmattans, der heiße, trockene und staubige Luft aus der Sahara in das Land treibt. Auch an der Grande Côte sind dessen Auswirkungen zwar im April und Mai spürbar, aber der „alizé maritime“ mildert sie deutlich ab. Ab Mai bestimmt ein Hoch über St. Helena zunehmend das Klima im Senegal. Feuchte Meeresluft erreicht im Mai den Südosten des Landes. Es kommt zu einer starken Wolkenbildung und zu Gewittern, die heftige Niederschläge mit sich bringen. Verantwortlich für die Niederschläge sind die sog. „lignes de grains“, deren Intensität nach Nordwesten hin abnimmt. Deshalb fallen an der Grande Côte deutlich weniger Niederschläge ist als im Landesinneren[42] (s. Brigaud 1965; Le Borgne 1988: S. 7, 10, 12, 14; Leroux 1977: S. 16f., 1983: S. 12f.). Ende September/Anfang Oktober endet die Regenzeit im westlichen Senegal dann abrupt. Während der Regenzeit kann es zu mehrwöchigen niederschlagsfreien Perioden kommen, die einen großen Unsicherheitsfaktor für die Landwirtschaft darstellen (s. Geist 1988: S. 284).

In den letzten 30 Jahren hat der westliche Senegal einen starken Klimawandel erlebt. In den 1970er und 1980er Jahren kam es mehrmals zu schweren Dürren mit Hungersnöten. Doch auch in normalen Regenzeiten haben die Niederschläge gegenüber früher stark abgenommen: von 600 auf 400 mm pro Jahr. Damit hat das Anbaurisiko für die Bauern stark zugenommen (s. Le Borgne 1988).

3.3 DIE MIGRATIONSGESCHICHTE DER SEREER NDUT UND DIE BEZIEHUNGEN ZU DEN NACHBARETHNIEN

Die Migrationsgeschichte

Die „Proto-Sereer Ndut“ lebten wie in Kap. 3.1 erwähnt bis ins 12. Jh. im Senegalflusstal und begannen dann angesichts der dortigen Islamisierung, in kleinen Familiengruppen südwärts

[42] Auch das Azorenhoch hat großen Einfluss auf den Niederschlagsgeschehen im westlichen Senegal während der Regenzeit: Der „alizé maritime“ blockiert die „lignes de grains“ und lässt diese „absterben“ (s. Leroux 1977: S. 16).

zu migrieren. Die vier ältesten Matriklane (Yuud, Leemu, Jorob und Hagan) wanderten entlang der Grande Côte zunächst in das heutige Siedlungsgebiet der Sereer Palor, das *Pays siili*, und später ins heutige Siedlungsgebiet der Sereer Ndut. Ihre Hauptbeschäftigung während der Durchwanderung der Küste und ihres Hinterlands und auch in der ersten Zeit nach ihrer endgültigen Niederlassung im Sereer Ndut-Siedlungsgebiet war v. a. der Fischfang. Demgegenüber umrundeten die Yookam und Laha bei ihrer Südwanderung ins *Pays siili* zunächst das Massiv von Thiès auf seiner östlichen Seite. Sie betrieben Ackerbau. Die erst spät ins Sereer Ndut-Siedlungsgebiet eingewanderten Matriklane der Yaadol, Saafi und Lebtaan benutzten die gleiche Wanderungsroute, spezialisierten sich aber auf die Rinderhaltung. Der Matriklan der Deen wurde als letzter in die Sereer Ndut-Gemeinschaft integriert. Laut der Oraltradition war er ursprünglich ein Nicht-Sereer Ndut-Klan, dem „Asyl" gewährt und der später integriert wurde (s. Dupire 1994: S. 99-102, 106-111, 114).

Die Position der einzelnen Sereer Ndut-Matriklane in der Klanhierarchie begründete sich aus ihrem Migrationsweg und ihrem ethnischen Ursprung. Dabei lassen sich die Matriklane in drei Großklanen *(soogu)* zusammenfassen: 1) Die Yuud und Leemu standen an der Spitze der Klanhierarchie, weil sie von den „Proto-Sereer Ndut" aus dem Fuuta Tooro abstammten und über die Grande Côte ins Sereer Ndut-Siedlungsgebiet einwanderten. 2) Die niedrigere Position der Jorob, Yookam, Hagan und Laha in der Klanhierarchie beruhte auf ihrem bezogen auf die Gruppe uneinheitlichen Migrationsweg. 3) Die besonders inferiore Position spez. der Deen, aber auch der Yaadol, Saafi und Lebtaan in der Klanhierarchie resultierte aus ihrem heterogenen ethnischen Ursprung (s. Dupire 1994: S. 113f.).

Die drei Großklane siedelten ursprünglich getrennt in drei unterschiedlichen Regionen des Sereer Ndut-Siedlungsgebiet: Die Yuud und Leemu in Fefey/Tiin (heute Tivigne Tanghor), die Jorob, Yookam, Hagan und Laha in Thilane-Gaout und die Yaadol, Saafi, Lebtaan und Deen in Pallo. Die Klanhierarchie fand ihren Ausdruck auch in den jährlichen, die gesamte Sereer Ndut-Gemeinschaft betreffenden Agrarriten aus: Die ersten eines jeden Jahres fanden in Fefey/Tiin statt, die zweiten in Thilane-Gaout, die dritten in Pallo (s. Dupire 1994: S. 102, 116f.).

Die Beziehungen zu den Nachbarethnien

Nach ihrer Ansiedlung in ihrem heutigen Siedlungsgebiet unterhielten die Sereer Ndut freundschaftliche, wenn auch sehr sporadische Beziehungen zu den Sereer Lala, Noon und Saafi. Intensiver waren die Beziehungen zu den Sereer Palor, mit denen die Sereer Ndut wie oben erwähnt eine Zeit lang zusammengelebt hatten und die nahezu die gleiche Sprache wie sie selbst sprachen. In begrenztem Umfang gab es auch matrimoniale Austauschbeziehungen

zwischen den Sereer Ndut und Palor (s. Becker 1970: S. 33f.). Auch das Verhältnis zu den an der Grande Côte und auf der Cap Vert-Halbinsel lebenden Lebu war sehr freundschaftlich und die Kontakte relativ intensiv. Zahlreiche Lebu hatten Sereer Ndut-Vorfahren. Auch zwischen diesen beiden ethnischen Gruppen gab es in sehr begrenztem Umfang matrimoniale Austauschbeziehungen (s. I. Ciss 1982: S. 41, 2001: S. 67).

Das Verhältnis der Sereer Ndut – wie auch das aller anderen Nordwest-Sereer-Gruppen – zu den Wolof und ihren Königreichen Kajoor und Bawol war hingegen während der gesamten Vorkolonialzeit sehr angespannt und einerseits von dem Bestreben der Wolof-Herrscher geprägt, die Sereer Ndut politisch, kulturell und religiös (Islam) zu unterwerfen, andererseits dem Wunsch der Sereer Ndut nach der Bewahrung ihrer Autonomie. Die ständige äußere Bedrohung durch die Wolof hatte die Sereer Ndut veranlasst, sich in das Gebiet der schwer zugänglichen, zerklüfteten und dicht bewaldeten Nordwestflanke der Bruchstufe von Thiès zurückzuziehen und sich dort ein isolatives Refugium aufzubauen[43].

Die Geschichte der Beziehungen der Sereer Ndut zu den Wolof-Königreichen Jolof, später Kajoor und Bawol, lässt sich in drei Phasen einteilen: 1) 15.-16. Jh.: weitgehende Autonomie, 2) ausgehendes 16. Jh. bis Ende 18. Jh.: vermehrte Razzien der Wolof, 3) ausgehendes 18. Jh. bis ca. 1860: formelle Eingliederung in das Königreich Kajoor (s. I. Ciss 2001: S. 53; Thiaw 1990: S. 38).

Bis 1549 gab es im westlichen Senegambien mit Jolof nur ein Königreich, das alle Siedlungsgebiete der Wolof und Sereer umfasste. Die Sereer Ndut waren formal in diesen Staat eingegliedert, konnten aber ihre kulturelle und religiöse Autonomie bewahren. Als Jolof dann in die vier unabhängigen Reiche Waalo, Kajoor-Bawol, Siin und Saluum zerfiel, konnten die Sereer Ndut diese Situation nutzen, um ihre politische Unabhängigkeit zu erlangen (s. Boulègue 1968: S. 241). Das neue Doppelkönigreich Kajoor-Bawol war zunächst ca. 100 Jahre genug mit seiner innenpolitischen Konsolidierung beschäftigt und entwickelte daher vorerst keine Expansionsgelüste gegenüber seinen Nachbarn (s. Thiaw 1990: S. 40).

Dies änderte sich Ende des 17. Jhs., als der *damel* (König) Lat-Sukaabe Fall erfolgreich Anstrengungen zur Zentralisierung der politischen Macht in Kajoor-Bawol unternahm: Er führte u. a. eine neue, Zwangsabgabe ein, die alle seine Untertanen – einschließlich der Sereer Ndut – zahlen sollten und die er durch seine *ceddo*-Krieger eintreiben ließ. Die Steuereintreibung fand in Form von Razzien statt, bei denen die Wolof einerseits Getreide und Vieh konfiszierten und andererseits Menschen als Sklaven verschleppten. Diese Überfälle konnten das

[43] Wie schwierig es für Fremde war, in die Siedlungsgebiete der Nordwest-Sereer einzudringen, beschrieb 1880 der französische Kolonialadministrator Herbin (zitiert nach Thiao 1991: S. 25) am Beispiel des Joobaas: „Les arbres épineux s'enchevêtrent les uns dans les autres aussi bien que les lianes flexibles, entrelacées en massifs épais offrent à la marche un obstacle insurmontable. C'est au milieu de ce bois que se réfugie la population en cas d'a-lerte. Si l'on cherche à ouvrir un chemin, les branches épineuses coupées s'accrochant aux arbres voisins ne peuvent être coupées, et la hache aussi bien que le coupe-coupe glissent le long de la liane sans l'entamer. Et quand on cherche à incendier le système défensif végétal, la sève arrête l'action du feu et le fourré est presque impénétrable après l'incendie qu'avant."

ganze Jahr über stattfinden, ereigneten sich aber v. a. der Zeit nach den Ernten (s. I. Ciss 2001: S. 46; Thiaw 1990: S. 38).

Die Auswirkungen des transatlantischen Sklavenhandels auf die Ökonomie Kajoor-Bawols verstärkten das Interesse der Wolof-Herrscher an den Siedlungsgebieten der Nordwest-Sereer als Getreide-, Vieh- und Sklavenreservoir. Weil der *damel* seine *ceddo* zunächst innerhalb seines Reiches auf Sklavenjagd geschickt hatte, waren ganze Landstriche infolge von Versklavung oder Flucht der Bewohner entvölkert worden und die landwirtschaftliche Produktion eingebrochen. Gleichzeitig stieg die Nachfrage der an der senegambischen Küste ansässigen europäischen Händler nach Lebensmitteln und Sklaven. Um diese doppelte Nachfrage weiterhin befriedigen zu können und so vom Handel mit den Europäern zu profitieren, intensivierte der *damel* seine Razzien gegen die Nordwest-Sereer[44] (s. Becker 1977; Becker & Martin 1975; Boulègue 1968).

Ab Ende des 18. Jhs. erhöhte der *damel* von Kajoor den militärischen Druck auf die Nordwest-Sereer. Das Ziel war nun, nicht mehr nur die Erbeutung von Getreide, Rinder und Sklaven, sondern auch die politische Unterwerfung dieser ethnischen Minoritäten. Die Sereer Ndut, die nahe dem Machtzentrum Kajoors siedelten und nach Norden hin nicht durch eine Hügelkette geschützt waren, konnten diesem erhöhten Druck nicht mehr standhalten und mussten formal die Oberhoheit des *damel* anerkennen[45]. Dieser gliederte ihr Siedlungsgebiet als neue Provinz in sein Reich ein. Er ernannte einen Provinzverwalter *(farba)* und Wolof als Dorfrepräsentanten *(jaraaf).* Mit ihrer – zumindest zeitweiligen – Anwesenheit vor Ort nahm der Leidensdruck für die Sereer Ndut stark zu. Deshalb ersuchten sie Mitte des 19. Jhs. die französischen Kolonisatoren um Schutz gegen die Wolof. Tatsächliche Macht über die Sereer Ndut übten die Repräsentanten des *damel* jedoch nur während ihres Aufenthalts in der Region bzw. im Dorf aus. Waren sie jedoch nicht präsent, konnten die Sereer Ndut eine gewisse Autonomie zurückerlangen[46] (s. Thiaw 1990: S. 43f.).

---

[44] Ende des 16. Jhs. zerbrach das Doppelkönigreich Kajoor-Bawol in zwei unabhängige Staaten, die sich immer wieder bewaffnete Auseinandersetzungen lieferten (s. Boulègue 1968: S. 300).
Der jeweilige Stand der Beziehungen zwischen Kajoor und Bawol hatte großen Einfluss auf die äußere Bedrohungslage der Sereer Ndut: Führte der *damel* gerade Krieg gegen den *teen* (König von Bawol), verfügte er nicht über genügend *ceddo*, um gleichzeitig Razzien gegen die Sereer Ndut durchführen zu können. Bekriegten sich die beiden Königreiche hingegen gerade nicht, unternahm der König von Kajoor verstärkt Versuche, bei den Sereer Ndut Lebensmittel und Sklaven zu erbeuten (s. Thiaw 1990: S. 43f.).

[45] Die Sereer Lala befanden sich in einer ähnlichen Situation wie die Sereer Ndut: Auch ihr Siedlungsgebiet lag nahe dem Machtzentrum Kajoors und war nach Norden hin wenig geschützt. Deshalb litten sie ebenfalls besonders stark unter den Überfällen der *ceddo* und mussten sich daher schließlich dem *damel* unterwerfen (s. Thiaw 1990: S. 43f.).
Die Sereer Noon, Saafi und Palor waren hingegen durch die größere Entfernung ihrer Siedlungsgebiete zu den Königssitzen von Kajoor und Bawol und die stärkere Abgeschiedenheit ihrer Siedlungsräume im Schatten der Bruchstufe von Thiès und des Massivs von Ndiass weniger stark von Razzien der *ceddo* betroffen und konnten sich bis zur französischen Kolonisation ihre politische Unabhängigkeit bewahren (s. I. Ciss 2001: S. 47; Fall 1982: S. 189-197; Thiao 1992, 2001: S. 50-54).

[46] Der Grad der Kontrolle des *damel* über seine neue Provinz hing entscheidend davon ab, ob genügend *ceddo* für die Unterstützung des *farba* und der *jaraaf* zur Verfügung standen oder ob diese gerade durch Kriegshandlungen mit Bawol anderweitig gebunden waren (vgl. Anmerkung 44).

3.4 DAS AGRARSYSTEM DER SEREER NDUT

Die vorkoloniale Landnutzung war bei den Sereer Ndut – wie bei allen Sereer-Gruppen – intensiver als bei den anderen senegalesischen Bauernvölkern (spez. den Wolof) (s. Pélissier 1966): Sie betrieben einen Dauerfeldbau, ohne dabei die natürlichen Ressourcen zu übernutzen. Als Grundnahrungsmittel bauten sie Souna- und Saniohirse sowie Sorghum an. Als Ergänzungsnahrungsmittel pflanzten sie Niébébohnen (in Mischkultur mit den Getreidepflanzen), Kürbisse und Maniok an. Für die Herstellung ihrer Kleidung und als Tauschobjekt im Handel mit den Nachbarvölkern kultivierten sie Baumwolle (s. Thiao 1991, 2001).

Die Aufrechterhaltung der Bodenfruchtbarkeit wurde durch die alljährliche Düngung der Felder durch die großen Rinderherden während der Trockenzeit gewährleistet.

Während der Regenzeit weidete das Vieh in den Wäldern. Nach der Ernte der Niébébohnen im Dezember wurden die Tiere auf die abgeernteten Felder getrieben. Die Nacht verbrachten sie in Kralen auf den Äckern, die in regelmäßigen Abständen versetzt wurden, um eine möglichst gleichmäßige Düngung der Felder mit Rinderkot zu erreichen. Während des letzten Drittels der Trockenzeit gab es kaum noch Viehfutter in Form von Ernterückständen und Gräsern. Die Rinder wurden nun mit den Blättern und Früchten der in Sereer-Siedlungsgebieten zahlreich vorhandenen Acacia albida-Exemplaren gefüttert. Diese Baumart weist einen inversen Vegetationszyklus auf, d. h. die Bäume beginnen im März Blätter auszutreiben und im April zu blühen. Ab Ende April/Anfang Mai können dann die Fruchtschoten geerntet werden. Wegen ihrer Bedeutung als Viehfutterlieferanten einerseits und ihrer Funktion als Wasser- und Nährstoffpumpen andererseits hegten und pflegten die Sereer Ndut die Acacia albida-Bäume – v. a. die Jungpflanzen[47] (s. A. MBengue 1978; Pélissier 1966: S. 251-273; Thiao 1991: S. 58-62, 69-75, 2001: S. 207-215, 232-257).

Neben Ackerbau und Viehzucht betrieben die Sereer Ndut noch weitere komplementäre ökonomische Aktivitäten: Sie sammelten Wildpflanzen und Baumprodukte (Blätter, Früchte, Rinde) zur Nahrungsergänzung und zu therapeutischen Zwecken (s. Thiao 1991: S. 75-79, 2001: S. 157-193). In begrenztem Umfang betrieben sie auch Jagd und Fischfang (letzteren v. a. im Tanma-See) (s. A. MBengue 1978).

Das vorkoloniale Agrarsystem unterschied sich grundlegend von dem anderer Sereer-Gruppen bzgl. der raumzeitlichen Nutzung des Habitats: Es gab einerseits Teilgebiete ihres Siedlungsgebiets, die im Dauerfeldbau genutzt wurden und andererseits solche, die nur periodisch – in Abhängigkeit von den Niederschlagsverhältnissen und der Sicherheitslage – in Kultur genommen wurden. Karte 5 zeigt die Lage dieser unterschiedlichen Teilräume. Um die (überwiegend auf dem Plateau von Thiès gelegenen Dörfer) dehnten sich – i. d. R. auf lateriti-

[47] Eine Neupflanzung von Acacia albida fand allerdings nicht statt. Vielmehr achteten die Bauern darauf, eine genügend große Anzahl von natürlich austreibenden Sprösslingen zu erhalten, um so die Regeneration des Bestands zu gewährleisten (s. Pélissier 1966: S. 267ff.).

schen oder tonigen Böden – die im Dauerfeldbau genutzten Getreidefelder aus[48] [49]. Dort wurden auch in Mischkultur mit den Zerealien Niébébohnen und auf separaten Parzellen Kürbisse und Baumwolle angebaut. Diese Flächen dienten zwecks Aufrechterhaltung der Bodenfruchtbarkeit den Rinderherden während der Trockenzeit als Weiden. Die Ackerbauflächen waren aus Sicherheitsgründen von dichten, z. T. mehrere Kilometer breiten Trockenwäldern umgeben. – Die sandigen Böden und die Bas fonds im Westen und Norden ihres Siedlungsgebiets nutzten die Sereer Ndut hingegen nur dann, wenn es die außenpolitische Lage zuließ, sprich keine Übergriffe der *ceddo* des *damel* von Kajoor drohten. In niederschlagsreichen Perioden bauten sie auf den *dior*-Böden v. a. Sounahirse an. Fiel hingegen wenig Regen, pflanzten sie in den Bas fonds primär Sorghum an. Diese Landnutzung war nur periodisch nachhaltig, weil diese Anbauflächen nicht mit den Exkrementen der Rinder gedüngt wurden und daher bei mehrjähriger Nutzung rasch ihre Bodenfruchtbarkeit verloren. War die Fertilität der Böden erschöpft, wurden langjährige Brachen eingeschaltet und andere Teile der ausgedehnten *dior*- bzw. Bas fonds-Gebiete in Kultur genommen. Diese Areale boten zwar eine gute Möglichkeit, um das Nahrungsmittelangebot zu vergrößern, ihre Bestellung erfolgte aber aufgrund der großen Entfernung zu den Siedlungen erst dann, wenn die Arbeiten auf den siedlungsnahen Feldern abgeschlossen waren (s. A. MBengue 1978).

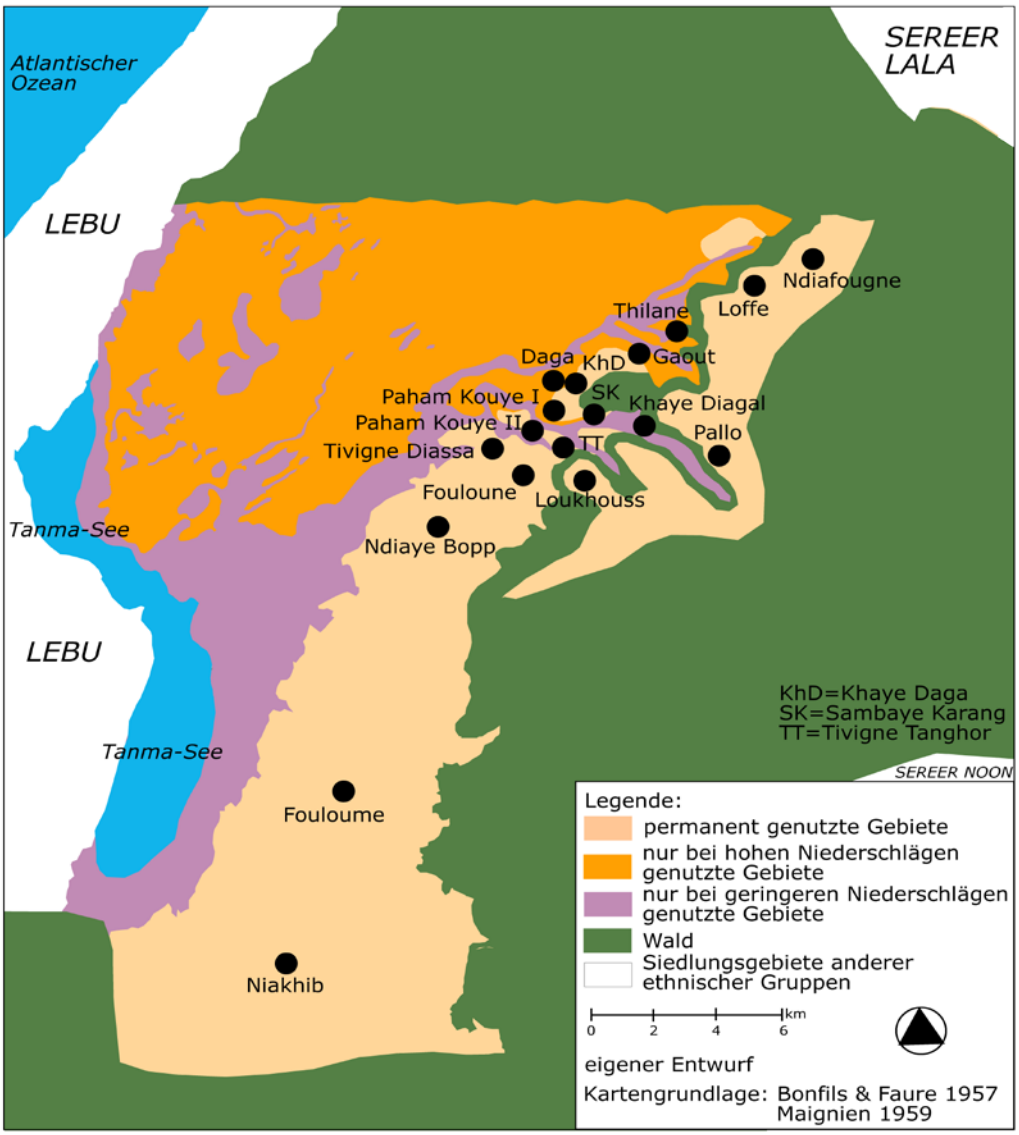
In der Kolonialzeit begannen die Sereer Ndut – wie die meisten anderen senegalesischen Bauern auch – mit dem Anbau von Erdnüssen, um ihre Steuern bezahlen zu können. Aufgrund der pedologischen Ansprüche dieser Pflanzen musste der Anbau auf den sandigen Böden erfolgen[50], die nun mit kurzen ein- bis zweijährigen Brachen fast jedes Jahr bewirtschaftet wurden, ohne dass eine organische Düngung stattfand. Infolge dessen wurden die *dior*-Böden zunehmend ausgelaugt, und es kam zu starker Bodenerosion (s. A. MBengue

[48] In einigen Dörfern wie z. B. Daga und Niakhib wurden aus pedologischen Gründen sandige Böden im Dauerfeldbau genutzt.

[49] Die Bevorzugung der tonigen Böden durch die Sereer Ndut war im Vergleich mit anderen senegambischen Völkern ungewöhnlich: Zwar wussten die Bauern auch dort um die größere Fruchtbarkeit der *dek*-Böden, sie zogen es aber vor, die *dior*-Böden zu bewirtschaften. Der Grund hierfür ist v. a. in den verwendeten Anbaugeräten zu suchen: Das langstielige Schuffeleisen *(ileer)* erlaubte nur eine oberflächliche Bodenbearbeitung. Die leichteren sandigen Böden ließen sich mit ihm einfacher bearbeiten als die schweren tonigen Böden (s. Pélissier 1966).
Auch bei den Sereer Ndut war der *ileer* das wichtigste Ackerbaugerät. Dass sie dennoch primär die lateritischen und tonigen Böden bewirtschafteten, ist nur bei Berücksichtigung der Sicherheitsaspekte zu verstehen: Wie in Kap. 3.3 ausgeführt, war es für die Sereer Ndut angesichts der ständigen Gefahr von Überfällen der Wolof ratsam, ihre Siedlungen auf dem Plateau von Thiès bzw. an dessem Hang oder Fuß zu errichten. Ebenso sinnvoll erschien es ihnen, ihre Felder vorrangig in Gehöftnähe anzulegen, womit sie sich zwangsläufig zur vorrangigen Bewirtschaftung der lateritischen und tonigen Böden veranlasst sahen. Eine permanente Nutzung der *dior*-Böden wäre hingegen mit einem sehr hohen Sicherheitsrisiko verbunden gewesen. Außerdem hätten sich lange Wege ergeben, sofern man die Dörfer im Bereich der Bruchstufe belassen hätte) (s. A. MBengue 1978).

[50] Außerdem bauten die Bauern in Loukhouss-Darou auf ihren gehöftnahen – tonigen – Feldern Erdnüsse an. Auch die lateritischen Böden eigneten sich bedingt für den Anbau dieser Cash crop: So wurde in Pallo auf den sog. *cabor*-Böden Erdnussanbau betrieben. In Colobane Thiombane wurden – unter dem Einfluss des Marabouts Alpha Thiombane, der das Dorf gegründet hatte, – große Flächen erfolgreich mit Erdnüssen bepflanzt.

Karte 5: Raum-zeitliche Landnutzung in vorkolonialer Zeit bei den Sereer Ndut



1978). Als durch die Arbeitsemigration nach Dakar (s. Kap. 6) zunehmend alternative Geldquellen zur Verfügung standen, begannen die katholischen Sereer Ndut ab den 1960er Jahren den Erdnussanbau einzuschränken (s. Aléong 1976: S. 71, 1977: S. 11), während die Moslems vorerst am Anbau dieser Cash crop festhielten. Mit dem einsetzenden Klimawandel zogen sich dann jedoch alle Sereer Ndut-Bauern bis Ende der 1980er Jahre weitgehend aus der Weltmarktproduktion zurück. Seitdem liegt ein Großteil der Felder auf den sandigen Böden brach. Aufgrund der großen Entfernung zu ihren Gehöften und des Arbeitskräftemangels in-

folge der Emigration in die Hauptstadt verzichten fast alle Katholiken auf die Bewirtschaftung dieser Parzellen. Einige von ihnen haben ihre Felder sogar bereits verkauft (v. a. an Wolof aus den benachbarten Dörfern). Die moslemischen Bauern der auf *dior*-Böden gelegenen Dörfer (Niakhib, Keur Daouda Ciss, Darou Alpha, Daga und Thilane Dior) bauen hingegen auf den sandigen Arealen seit den 1970er Jahren v. a. Maniok und Niébébohnen an, weil diese relativ dürreresistent sind und auf den regionalen Märkten (v. a. Thiès und Notto-Gouye Diama) gute Verkaufspreise erzielen.

3.5 DAS VERWANDTSCHAFTSSYSTEM[51] [52]

Die vorkoloniale Sereer Ndut-Gesellschaft war matrilinear organisiert, d. h. ein Individuum wurde grundsätzlich nur der Abstammungsgruppe seiner Mutter zugerechnet. Von seinem Vater erhielt das Kind zwar den Familiennamen, es gehörte aber von Geburt an zum Klan und zur Lineage der Mutter. Der Vater ernährte seine Kinder und kleidete seine Söhne[53] bis zu deren Initiation[54]. In der Erziehung spielte jedoch der älteste uterine Bruder der Mutter *(niyaay)* die entscheidendere Rolle. Nach der Initiation und damit dem Eintritt in die Erwachsenenwelt ging die Autorität über den jungen Mann dann endgültig vom Vater auf den Mutterbruder über.[55]

[51] Das Verwandtschaftssystem der Sereer Ndut wurde von Aléong (1970, 1976, 1977) und Dupire (1990) eingehend untersucht. Die beiden Autoren nehmen jedoch unterschiedliche Gliederungen vor und operieren mit jeweils anderen Terminologien: Dupire (1990: S. 81f.) nennt fünf Niveaus (und gibt tw. die Sereer Ndut-Termini an), bleibt jedoch sehr vage. Aléong (1976, 1977) unterscheidet zwischen Minimal- und Maximallineages und spricht von einem latenten Antagonismus zwischen diesen beiden Niveaus. Er versäumt es jedoch, diese Begriffe zu definieren, so dass unklar bleibt, welchem der fünf Niveaus von Dupire die Minimal- bzw. Maximallineages entsprechen. Außerdem wird bei Aléong und Dupire nicht deutlich, welche Rolle die einzelnen Verwandtschaftsniveaus für die Fragen des Bodenrechts und der matrilinearen Akkumulation spielen. Ich bin daher meinem In-formanten Dominique MBengue aus Pallo sehr dankbar für die Erläuterung der unterschiedlichen matrilinearen Verwandtschaftsniveaus und ihrer praktischen Bedeutung.
Einen Vergleich mit dem matrilinearen Teil des bilinearen Verwandtschaftssystems der Sereer-Siin bietet Diagne (1985).

[52] Dieses Kapitel basiert neben den Darstellungen von Aléong und Dupire auf den Interviews mit Ibrahima Diouf (Daga, 11.02.2006), Pierre Diouf (Fouloune, 13.12.2005), NGom Guèye (Pallo-Youga, 30.01.2006), Étienne Demba MBaye (Tivigne Diassa, 08.02.2006), Dominique MBengue (Pallo-Dial, 15.02.2006), Michel MBengue (Fouloune, 10.01.2006), Salam MBengue (Pallo-Youga, 27.01.2006), Saliou Birane MBengue (Loukhouss, 28.01.2006), Modou Seck (Loukhouss, 25.01.2006) und Youssou Thiombane (Loukhouss, 09.01.2006).

[53] Die Mutter kümmerte sich um die Kleidung der Mädchen.

[54] Diese fand in vorkolonialer Zeit im Alter von ca. 15 Jahren statt und markierte den Eintritt in die Erwachsenenwelt. Für die Jungen war sie mit der Beschneidung verbunden. Den Mädchen wurden vor der Islamisierung und Christianisierung die Lippen tatauiert (s. Aléong 1970: S. 66; Diouf 1971; Dupire 1991: S. 21f.).
Eine ausführliche Beschreibung der Zirkumzision bei den Sereer Ndut findet sich bei Diouf (1971).

[55] Dupire (1988) bringt dies auf die Formel pater : genitor :: avunculus : genitrix.

Die Sereer Ndut unterschieden fünf verschiedene matrilineare Verwandtschaftsebenen[56]: Es gab zehn bis zwölf Matriklane *(tjiidim)*[57], die drei Großklane *(soogu)* bildeten. Aléong (1976: S. 91) schreibt, dass die Klane lediglich symbolischen Charakter hätten. Sie hätten keine politische oder wirtschaftliche Funktion, und es gäbe keine soziale oder rituelle Organisation auf Klanebene. Hinsichtlich des Bodenrechts ist diese Aussage nicht ganz korrekt: In vorkolonialer Zeit gehörte das meiste Land den Matriklanen. Danach setzte ein starkes Bevölkerungswachstum ein. Dies bewirkte, dass die Kontrolle über den Boden von den *tjiidim* auf die Matrilineages überging.

Die Matriklane gliederten sich jeweils in eine unterschiedliche Anzahl von Matrilineages. „C'est au niveau du matrilignage que le groupe de descendance forme un groupe corporé, une entité précise dotée d'une organisation politique et économique formelle" (Aléong 1970: S. 70). Bei den Lineages können drei verschiedene Niveaus unterschieden werden: *les yaay*, *biib* und *tal* (s. Dupire 1990): Eine Mutter bildete mit ihren Kindern und ihrem ältesten Bruder *(niyaay)* ein *les yaay*. Der Mutterbruder übte die Autorität über die Gruppe aus. Mehrere *les yaay* bildeten auf Dorfebene ein *biib*, dessen Oberhaupt ebenfalls *niyaay* genannt wurde. Das *biib* war die räumliche Manifestation der matrilinearen Verwandtschaftsgruppe. Sein Oberhaupt übte die Kontrolle über einen Großteil der Felder im Dorf aus. Nicht lokalisiert waren demgegenüber die *tal*. Diese vereinigten alle Personen, die sich auf einen gemeinsamen Vorfahren zurückführen konnten. Repräsentant und Autoritätsperson war der *kilifa tal*, der früher über die Verheiratung der Lineagemitglieder entschied und deren Begräbnisfeiern organisierte (s. Dupire 1990: S. 98). Die *tal* kontrollierten einen Großteil der Rinderherden[58] (s. Aléong 1976: S. 92f.). Die Matrilineages leisteten ihren Mitgliedern moralischen Beistand und finanzielle Unterstützung. In Notzeiten verteilte der *kilifa tal* außerdem Nahrungsmittel aus dem gemeinsamen Akkumulationsfonds an die Mitglieder[59].

Prinzipiell durchlief jedes Mitglied einer Matrilineage einen „Karrierezyklus", in dessen Verlauf in der Hierarchie des Verwandtschaftssystems aufstieg und seine Rechte und Privilegien zunahmen[60]: Ab einem bestimmten Alter[61] musste ein Junge regelmäßig seinen *niyaay* besuchen, ihm dabei kleine Geschenke (Kolanüsse, Palmwein, Zucker oder Hirse) mitbringen, einige Tage auf seinen Feldern entweder allein oder mit seiner Altersgruppe *(morom)* (s. Kap. 3.7) arbeiten[62]. Diese materiellen und ideellen Verpflichtungen setzten sich bis zum Tod des

[56] Diagne (1985) unterscheidet für die Sereer-Siin drei verschiedene matrilineare Verwandtschaftsniveaus: *a ndok*, Matrilineage und Matriklan.
[57] Die Angaben in der Literatur bzgl. der Zahl der Matriklane sind widersprüchlich: Dupire (1988, 1990, 1991) nennt zehn Klane, Guèye (1980: S. 1) elf und Aléong (1970, 1976, 1977) zwölf.
[58] Neben den großen Viehherden der Matrilineages besaßen die Bauern kleine, persönliche Herden (s. Kap. 3.6).
[59] Aléongs (1976, 1977) Maximal- und Minimallineages entsprechen den Niveaus *tal* bzw. *biib* (Interviews mit Ibrahima Diouf (Daga, 11.02.2006), Étienne Demba MBaye (Tivigne Diassa, 08.02.2006) und Dominique MBengue (Pallo-Dial, 15.02.2006)).
[60] In der Realität konnte jedoch i. W. nur der älteste uterine Neffe die skizzierte Lineagekarriere durchlaufen.
[61] Leider präzisiert Aléong (1970, 1976) dieses nicht.
[62] Die Mädchen waren zwar ihrem *niyaay* gegenüber ebenfalls zu Ehrerbietung und Respekt verpflichtet. Die wichtigere Autoritätsperson war für sie jedoch die *yaay*, die älteste uterine Schwester der Mutter und somit sozu-

niyaay fort. Nach dem Tod des Vaters, mit dem die Söhne das Recht verloren, die Felder der Matrilineage ihres Vaters zu bewirtschaften, und nun auf die Zuteilung neuer Parzellen durch den *niyaay* angewiesen waren, nahm die wirtschaftliche Abhängigkeit von diesem noch zu (s. Aléong 1970: S. 66ff., 74f.; 1976: S. 99ff.).

Das Prinzip der Unterordnung der Jüngeren galt nicht nur gegenüber dem *niyaay* allein, sondern ganz generell gegenüber allen älteren Matrilineagemitgliedern: „Face aux membres de lignages plus âgés que lui, l'adolescent doit à tout moment manifester le respect et l'obéissance qui leur sont dus. Un cadet reste toujours sous les ordres d'un aîné" (Aléong 1976: S. 99). Mit der Geburt des ersten Kindes der ältesten uterinen Schwester begann der Aufstieg eines Mannes in seiner Matrilineage: Er erlangte nun selbst die Position eines *niyaay* und übernahm damit die Mitverantwortung für eine neue Generation (s. Aléong 1976: S. 101). „Par la suite donc, l'homme poursuit son ascension dans le lignage du fait d'un part de la disparition progressive des vieux membres et d'autre part de la reproduction du lignage par les jeunes" (Aléong 1976: S. 101). Beim Tod des *niyaay* setzte sich der Aufstieg eines Mannes in seiner Matrilineage fort und konnte im günstigsten Fall bis zur Übernahme des Amtes des *kilifa tal* führen[63] (s. Aléong 1976: S. 101).

Wie beschrieben waren die Beziehungen innerhalb des Verwandtschaftssystems hierarchisch organisiert: Die einfachen Mitglieder der Minimallineages waren ihrem *niyaay* gegenüber zu Gesten der Ehrerbietung verpflichtet: Sie mussten ihn regelmäßig besuchen, ihm kleine Geschenke machen und ein paar Tage im Jahr auf seinen Feldern arbeiten (s. Aléong 1970: S. 74, 1976: S. 99). Die *niyaay* wiederum schuldeten dem Chef ihrer Maximallineage die gleichen Gesten der Ehrerbietung und Unterwerfung: kleine Geschenke, regelmäßige Besuche und Feldarbeit. Zwischen den *niyaay* und ihrem *kilifa tal* herrschte ein ständiger Kampf um mehr Autonomie bzw. Gehorsam: „A l'interieur du lignage majeur il existe des forces opposées entre une tendance à l'autonomie des lignages mineurs et la dépendance envers le grand chef" (Aléong 1976: S. 94). Die Autorität der Matrilineagechefs über die *niyaay* beruhte einerseits auf einer symbolischen, andererseits einer ökonomischen Macht: Die Abstammungsideologie der Sereer Ndut billigte den *kilifa tal* ihren Status als Erben der Vorfahren und ihre Rolle als Intermediäre zu den Ahnen zu. Die exklusive Kontrolle über alle nichthandelbaren Ressourcen (Rinder, Arbeitskraft und Saatgut sowie die Mobilisierung von materieller oder symbolischer Unterstützung durch die Lineagegemeinschaft) bildete das wirtschaftliche Fundament seiner Autorität (s. Aléong 1976: S. 92f.).

---

sagen der weibliche Widerpart des *niyaay*. Diese unterwies die jungen Frauen auch systematisch in ihre weiblichen Pflichten und Aufgaben (s. Aléong 1976: S. 99).

[63] Auch der Status der Frauen innerhalb der Matrilineage veränderte sich im Laufe ihres Lebens: Während die Mädchen und jungen Frauen zunächst ihrer *yaay* und den älteren Frauen gegenüber zu Unterordnung und Respekt verpflichtet waren, erfolgte mit der Geburt des ersten eigenen Kindes ihr erster Statusaufstieg. Danach setzte sich ihr Aufstieg innerhalb des Verwandtschaftssystems analog zu dem der Männer mit dem Tod älterer und der Geburt neuer Lineagemitglieder fort und konnte in der Übernahme des höchsten weiblichen Amtes in der Matrilineage, dem der *yaay*, gipfeln (s. Aléong 1976: S. 101).

Die Lösung des latenten Konflikts zwischen *niyaay* und *kilifa tal* bestand stets in der Erlangung der vollen Autonomie des Oberhaupts der Minimallineage – zuerst wirtschaftlich, dann auch symbolisch. Dazu bedurfte es einer erfolgreichen Akkumulation von ausreichenden eigenen (materiellen) Ressourcen (Felder und Rinder) und der Rekrutierung einer genügend großen Gefolgschaft. Da jedoch in vorkolonialer Zeit aus Sicherheitsgründen kaum neue Felder mittels Brandschwendung urbar gemacht werden konnten, waren Spaltungen der Maximallineages eher selten[64]. Als sich mit der Etablierung des französischen Kolonialfriedens in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. die außenpolitischen Rahmenbedingungen grundlegend veränderten, kam es zu einer massiven Ausweitung der Anbauflächen zu Gunsten der Minimallineages mit der Konsequenz zahlreicher Spaltungen von Maximallineages. Als im 20. Jh. in der Folge von Cash crop-Anbau und Arbeitsmigration nach Dakar Bargeld in die Güterzirkulation eindrang, standen den *niyaay* neue Ressourcen zur Verfügung, und es kam zu einer Beschleunigung des Spaltungsprozesses (s. Aléong 1976: S. 93f.).

In vorkolonialer Zeit nutzten die *kilifa tal* die Verheiratung ihrer Lineagemitglieder zur Bildung von Allianzen zwischen den verschiedenen *tal*. Dieses matrimoniale System war sehr komplex, lässt sich aber auf drei dominante Strategien reduzieren: 1) Das Verbot von Heiraten zwischen Mitgliedern ein und derselben Matrilineage; 2) das Bestreben, jedes Kind einer Familie nach Möglichkeit mit einem Mitglied einer Lineage zu verheiraten, mit der die Familie noch keine Allianzbeziehungen unterhielt; 3) die Verheiratung der Kinder einer Familie in möglichst viele unterschiedliche Dörfer. Die Hauptziele dieses matrimonialen Systems bestanden in der Knüpfung einer möglichst großen Zahl von Allianzbeziehungen und einer möglichst breiten Streuung der Lineagemitglieder über das Sereer Ndut-Siedlungsgebiet. Es gab verschiedene Motive für diese Dispersionsstrategie: Durch sie war es möglich, unterschiedliche Ernteergebnisse in den verschiedenen Landesteilen (unterschiedliche Böden!) auszugleichen. Man konnte das Vieh über mehrere Dörfer verteilen und so die Gefahr großer Verluste bei lokalen Epidemien reduzieren. Wenn ein Dorf von den Wolof angegriffen wurde, konnten die Bewohner Alliierte aus anderen Dörfern zu Hilfe rufen. Nicht zuletzt verringerte das Verbot der Heirat mit engen Blutsverwandten auch das Risiko genetischer Defekte der Nachkommenschaft (s. Dupire 1990: S. 96-109). Dupire (1990: S. 107) kommt zu der abschließenden Bewertung, dass das matrimoniale System der Sereer Ndut im Einklang mit ihrer Territorial- und Lineageorganisation stand[65].

[64] Im 17. Jh. formierten sich auf der Cap Vert-Halbinsel die Lebu als neue ethnische Gruppe. Sie setzten sich zusammen aus Wolof, Sereer Saafi und Sereer Ndut (s. Angrand 1946: S. 14; Balandier und Mercier 1952: S. 23; Becker 1970: S.38f.; I. Ciss 1982: S. 39f.). Im Falle der Sereer Ndut ist es durchaus denkbar, dass es hier mit ihren Position in der Gesellschaft unzufriedene Personen vorzogen, ihre traditionellen Gemeinschaften zu verlassen und sich der im Entstehen begriffenen neuen ethnischen Gruppe der Lebu anzuschließen. Weil hierzu jedoch bislang weder bei den Sereer Ndut noch bei den Lebu Forschungsarbeit geleistet wurde, ist dies reine Spekulation.

[65] Das matrimoniale System überlebte mit Einschränkungen die Konvertierung der Sereer Ndut zu Islam und Christentum. Die Allianzstrategien wurden der neuen Situation angepasst. Die wichtigste Veränderung war das Ausreizen der vorhandenen Spielräume bzgl. der Heirat mit engen Verwandten: Es wurden nun bevorzugt Ehen mit Angehörigen der eigenen Matrilineage oder der des Vaters geschlossen (s. Dupire 1991b: S. 105-118).

Das Verwandtschaftssystem der Sereer Ndut schuf Ungleichheiten: zwischen Jungen und Alten und zwischen *niyaay* und *kilifa tal*. Die junge Generation musste sich lange Zeit den Matrilineageältesten unterordnen und wurde dafür erst in der zweiten Lebenshälfte mit der Erlangung hoher Positionen innerhalb der matrilinearen Verwandtschaftsgruppe, die ihnen Möglichkeit verschafften, über Jüngere Macht auszuüben, entschädigt. Zwischen *niyaay* und *kilifa tal* herrschte – wie beschrieben – eine ständige Auseinandersetzung um Macht und Ressourcenkontrolle. Die Folge waren Unzufriedenheit auf Seiten der jüngeren Generation und der *niyaay*. In vorkolonialer Zeit waren jedoch die Möglichkeiten für diese beiden Gruppen, ihre Situation zu verbessern, begrenzt.

Darüber hinaus implizierte die matrilineare Organisation der traditionellen Sereer Ndut-Gesellschaften Unannehmlichkeiten: Die Väter sahen sich auf ihre Rolle als Erzeuger reduziert. Bis zur Initiation ihrer Kinder profitierten sie zwar von deren Arbeitskraft – spez. die der Jungen – , hatten aber nur wenig Autorität über sie, weil der eigentliche Erziehungsberechtigte der *niyaay* war. Nach der Erlangung des Erwachsenenstatus nahm die Autorität der Väter dann noch weiter ab[66]. Der matrilineare Erbmodus und das Prinzip der Verheiratung der Matrilineagemitglieder in alle Teile des Sereer Ndut-Siedlungsgebietes führte dazu, dass sowohl viele Männer als auch Frauen ihr Heimatdorf und -gehöft verlassen und sich in einer neuen, fremden Umgebung niederlassen mussten. Sie verloren damit ihr gewohntes soziales Umfeld. Im Falle des Todes des Gehöftchefs sahen sich die Bewohner mit der unangenehmen Situation konfrontiert, dass ein „Fremder“ bei ihnen einzog und Autorität über sie beanspruchte.

Ein besonders extremes Beispiel hierfür war Niakhib, das heute von neuen Wolof-Dörfern eingekreist ist: Dort heirateten die Männer bevorzugt Töchter ihrer agnatischen Tanten oder uterinen Onkel (s. Dupire 1991b: S. 118) Das matrimoniale System brach erst in den 1970er/1980er Jahren allmählich in sich zusammen, als auf Druck der Jugendlichen das System der arrangierten Ehen aufgehoben wurde. Schon seit den 1960er Jahren hatten aber ins-besondere die katholischen Jugendlichen versucht, eine Heirat mit ihrem Wunschpartner zu erzwingen, indem sie z. B. ein Kind zeugten (s. Aléong 1976: S. 117f.; de Certaines 1970: S. 55).
Für Vergleichsfälle und eine neo-insti-tutionalistische Interpretation der Veränderung der Heiratspraktiken bei den Orma-Viehzüchtern in Nordostkenia s. Ensminger 1992; Ensminger & Knight 1997; Knight & Ensminger 1998.

[66] Besonders problematisch war außerdem, dass die matrilineare Familie die Übergabe eines Kindes verlangen konnte, wenn sie über zu wenig Arbeitskräfte verfügte. Der Vater des Kindes hatte dagegen kaum Einspruchsmöglichkeiten (s. Dupire 1988).

3.6 DAS VORKOLONIALE BODENRECHT[67]

> „Chez les ndût, on compte plusieurs clans. Chaque individu appartient à un clan: il est impossible d'être authentiquement ndût sans être issu d'un de ces clans. Le pays tout entier leur appartient et il n'est pas un mètre carré de terrain qui ne se réclame d'un clan déterminé. (…)
> Quand quelqu'un meurt, son héritier légitime est son frère de même mère (cela s'entend aussi d'un fils de la tante maternelle) ou de son neveu (c'est-à-dire de sa sœur)."
>
> (J.G. Ciss 1980: S.126ff.)

Diese Charakterisierung des traditionellen Sereer Ndut-Bodenrechts durch Jean Gerem Ciss, gebürtig aus Paham Kouye II, in seinem Roman „Le cri des anciens" spricht zwei wichtige Aspekte an: die Kontrolle des Großteils des Landes durch die Matriklane und den Primat der matrilinearen Vererbung der Landnutzungsrechte. Doch der Dichter vereinfacht das vorkoloniale Bodenrecht zu stark: Obwohl die Sereer Ndut eine matrilinear organisierte Gesellschaft waren und es keine Patrilineages gab, beinhaltete ihr Bodenrecht sowohl matri- als auch patrilineare Elemente. Letztere waren jedoch als komplementär zu ersteren zu sehen.

In den meisten Dörfern waren die Erstsiedler Führungspersonen der Matriklane. Sie machten daher nach ihrer Ankunft nicht nur Felder für ihre Kernfamilien urbar, sondern wollten auch ihrem Klan eine möglichst große Landdomäne sichern. Sie legten gezielt Brände, um Land zu schwenden. Die Windverhältnisse bestimmten die Ausbreitungsrichtung der Feuer und die Größe der brandgeschwendeten Areale. Diese konnten mit bis zu 2000 ha (s. A. MBengue 1978) beträchtliche Ausmaße annehmen. Das auf diese Weise erlangte Besitzrecht wurde als *polob* („Feuerrecht") bezeichnet.

> „Telle terre appartient aux Joxob, parce que ce fut un Joxob qui la défricha jadis; telle terre appartient aux Xagan, parce que ce fut un Xagan qui la défricha autrefois. Telle terre appartient aux Yookam, parce que ce fut un acte de charité des Yûûd à l'égard des Yookam; ces derniers manquants de terres s'adressèrent aux premiers qui leur donnèrent cette terre, moyennant un ‚naang' (un plat) offert en signe de reconnaissance." (J.G. Ciss 1980: S. 127)

Zuwanderer[68] mussten in jedem Fall die Erstsiedler um die Erlaubnis zur Ansiedlung bitten. Danach standen verschiedene Möglichkeiten des Zugangs zu Land offen: Ihnen konnten vom Erstsiedlerklan das Recht eingeräumt werden, ebenfalls mittels Brandschwendung eine eigene Besitzdomäne für ihren Matriklan zu schaffen. Sie konnten aber auch Arrangements mit dem Erstsiedlerklan abschließen, wonach letztere ihnen einen Teil ihres Landes überließen (s. Dupire 1991: S. 8f.). Der Preis hierfür variierte: Wenn Boden für den Erstsiedlerklan eine knappe Ressource war, mussten die Zuwanderer ihm eine große Anzahl Rinder überlassen. Besaß der Erstsiedlerklan hingegen viel Land und/oder bestanden besonders enge Allianzbeziehun-

[67] Dieses Kapitel basiert neben den Darstellungen von Dupire und A. MBengue i. W. auf den Interviews mit Léon Ciss (Pallo-Dial, 14.03.2005), Joseph Bagabou Fall (Pallo-Dial, 09.03.2005), Ablaye Faye/Modou Diène (Daga, 18.03.2005), Pierre Faye (Pallo-Dial, 15.03.2005), Augustin MBengue (Pallo-Dial, 08.12.2003) und Gruppeninterviews in Thilane Tanghor (20. und 21.02.2005).

[68] Dabei handelte es sich fast immer um Sereer Ndut. Aufgrund ihrer ausgeprägten Xenophobie wurde so gut wie keinem Fremden die Ansiedlung gestattet.

gen zum Matriklan der Zuwanderer mussten diese das Land lediglich symbolisch – z. B. mit einem Festmahl – bezahlen (s. Dupire 1991: S. 9).

Die Matriklane teilten ihr Land im Laufe der Zeit unter ihren männlichen Mitgliedern auf, die jeweils ein lebenslanges Nutzungsrecht erhielten, das sie matrilinear weitervererbten. Dabei waren zunächst die jüngeren uterinen Brüder des Verstorbenen, danach dessen uterine Neffen erbberechtigt. Die Söhne hatten hingegen keine Erbansprüche auf die ihrem Vater von dessen Matriklan anvertrauten Felder, obschon sie diese mit ihm gemeinsam bewirtschaftet hatten[69] (s. Aléong 1970: S. 67, 74, 82; 1976: S. 101f., 105f.; Dupire 1991: S. 7ff.).. Nach dem Tod ihres Vaters wurden sie vom uterinen Erben zwar nicht aus dem Gehöft vertrieben[70], sie mussten aber mit diesem aushandeln, welche Felder sie weiterbewirtschaften durften (s. Aléong 1970: S. 75; 1976: S. 101f., 105f.; Dupire 1991a: S. 9). Der uterine Erbe kam – aufgrund des in Kap. 3.5 beschriebenen Prinzips der Verteilung der Mitglieder der Matrilineages über das gesamte Sereer Ndut-Siedlungsgebiet – i. d. R. aus einem anderen Dorf. Er war also quasi ein Fremder, was zu Konflikten mit den Söhnen des Verstorbenen führte – und bei letzteren zu starker Frustration:

> „Il est évident que les conséquences de la mort du père peuvent être parfois assez brutale pour un fils qui se trouve du jour au lendemain (ou presque) dépossédé de certains champs, entre autres, sans compter le fait de voir arriver l'héritier qui prend possession de tout ce qui appartient à son lignage, y compris femme [du père; B.M.] et maison." (Aléong 1976: S. 105f.)

Wenn kein uteriner Erbe gefunden werden konnte, hatten die Söhne des Verstorbenen die Möglichkeit, dessen Felder zu übernehmen. Hierfür mussten sie aber anlässlich der Begräbnisfeiern ihres Vaters ein Rind opfern. Der künftige Status dieser Felder richtete sich danach, aus welchem Viehbestand das geopferte Tier stammte: Stellte der Matriklan der Söhne das Rind zur Verfügung, wurde das Land dessem Kollektiveigentum zugerechnet (s. Dupire 1991: S. 9). Entstammte das Opfertier jedoch dem persönlichen Besitz eines der Söhne, wurden die Felder sein privates Eigentum und patrilinear weitervererbt.

Die Matriklane verpfändeten immer wieder Felder an Nicht-Mitglieder oder andere Matriklane gegen Rinder, die sie z. B. anlässlich von Beerdigungen benötigten. Konnten sie dieses Pfand nicht innerhalb eines bestimmten Zeitraums (i. d. R. fünf Jahre) zurückerstatten, verloren sie die verpfändeten Felder (s. Dupire 1991: S. 8). Auch ein von einem ihrer Mitglieder verübter Totschlag zog für den Matriklan den Verlust von Feldern nach sich, weil damit der Matriklan des Getöteten entschädigt werden musste. Dieses Prinzip wurde als *danne* („Blutpreis") bezeichnet (s. Dupire 1991: S. 9). Zur Ermittlung der Größe der abzugebenden Landfläche wurde dreimal ein Stein in drei verschiedene Richtungen geworfen und so die

[69] Nach der Initiation erhielten die Söhne von ihrem Vater i. d R. ein oder mehrere Felder aus dem Besitz seines Matriklans zur persönlichen Bewirtschaftung. Über die Ernten konnten die Söhne frei verfügen. Die Felder gehörten jedoch weiterhin dem Klan des Vaters. Formal besaß weiterhin nur der Vater Nutzungsrechte für diese Parzellen. Hieraus erklärt sich, warum die Söhne keine Erbansprüche auf diese Felder besaßen (s. Dupire 1991: S. 9).

[70] Die Söhne des Verstorbenen wurden weiterhin in dessen Gehöft wohnen. Es gab keine offizielle Regel, wonach sie das väterliche Gehöft verlassen mussten oder vom uterinen Erben von dort vertrieben werden durften (s. Aléong 1970: S. 86f., Dupire 1991: S. 9).

Grenzlinie des Feldes bestimmt, das der Matriklan des Totschlägers an den Matriklan des Opfers abtreten musste[71].

Für Einzelpersonen bestand darüber hinaus die Möglichkeit, matrilineare Felder zu „kaufen“. Diese bezahlte man mit einem Rind aus seinem privaten Besitz[72] (s. Dupire 1991a: S. 9).

Diese Praktiken zersplitterten nach und nach den Landbesitz der Matriklane. Diese kontrollierten zwar weiterhin den größten Teil der Felder im Sereer Ndut-Siedlungsgebiet. Ihre Besitzdomänen fransten an den Rändern jedoch immer weiter aus (vgl. Abb. 2, S. 50).

Bei ihrer Einwanderung ins Sereer Ndut-Siedlungsgebiet hatten die Matriklane auch einen Großteil der Bas fonds und *dior*-Bodenareale urbar gemacht und Besitzrechte daran erworben. Auch wenn diese Flächen während der langen Phasen der Nicht-Bewirtschaftung wieder verwildert waren, sich also neue natürliche Vegetation gebildet hatte, gehörten sie weiterhin den Matriklanen. Eine erneute Urbarmachung von Feldern durch Einzelpersonen oder Klane führte folglich nicht zu neuen Besitztiteln. So erfolgte der Zugang zu diesen Flächen ausschließlich über die matrilineare Abstammungsgruppe. Der *kilifa tal* billigte seinen Verwandten zeitlich begrenzte Landnutzungsrechte über diese Areale zu (s. A. MBengue 1978).

Neben diesen matrilinearen Bodenrechtsprinzipien gab es auch individuelle und patrilinear vererbbare Formen des Zugangs zu Land[73]: Reichten die einem Klanmitglied zugeteilten Felder zur Subsistenzsicherung nicht aus, hatte dieses das Recht, außerhalb der matrilinearen Landbesitzdomäne(n) zusätzliche Anbauflächen zu roden. Dabei durfte der Betreffende jedoch nur seine Hacke und sein Buschmesser benutzen, nicht jedoch Feuer verwenden. Deshalb waren die so urbar gemachten Flächen auch eher klein. Sie bildeten eine neue Besitzdomäne, die *jipil baap* („Hacke des Vaters“) genannt wurde. Die Vererbung dieser Felder erfolgte patrilinear. Die Aufteilung des *jipil baap* begann, wenn einer der Söhne das väterliche Gehöft verließ und die wirtschaftliche Selbständigkeit erlangte. Bei dieser Gelegenheit erhielt er ein oder mehrere Felder als persönlichen, patrilinear vererbbaren Besitz *(mey bis)* zugeteilt (s. Dupire 1991: S. 9).

Noch zusätzlich verkompliziert wurde das traditionelle Sereer Ndut-Bodenrecht durch häufige Verleihungen und Verpfändungen von Feldern: Individuen hatten die Möglichkeit, Parzellen gegen die Abgabe eines Teils der Ernte an den Besitzer zu leihen. Im Falle von Verpfändungen bestand das Pfand aus einem Rind oder einer bestimmten Menge Getreide. Dieses Pfand musste innerhalb eines bestimmten Zeitraums zurück erstattet werden, ansonsten ging das Feld in den Besitz des Pfandleihers bzw. dessen Matriklan über (s. o.). Die Verleihungen und Verpfändungen von Feldern dienten meist der Finanzierung von großen famili-

[71] Interview mit Dominique MBengue (Pallo-Dial, 15.02.2006).
[72] Zum persönlichen Besitz an Vieh s. Kap. 3.7.
[73] In einigen Dörfern wie z. B. Khaye Diagal gab es sogar keine matrilinearen Besitzdomänen. Dies erklärt sich durch die Gründungsgeschichte dieser Dörfer: Die Erstsiedler waren dort häufig Jäger, in jedem Fall aber keine hochrangigen Vertreter der Matriklane. Sie machten mit Hilfe ihrer Hacke und ihres Buschmessers nur soviel Land urbar, wie sie zur Ernährung ihrer Familien benötigten (s. A. MBengue 1978).

ären Festen wie Begräbnisfeiern oder Hochzeiten und führten häufig zu Streitigkeiten (s. Dupire 1991: S. 9).

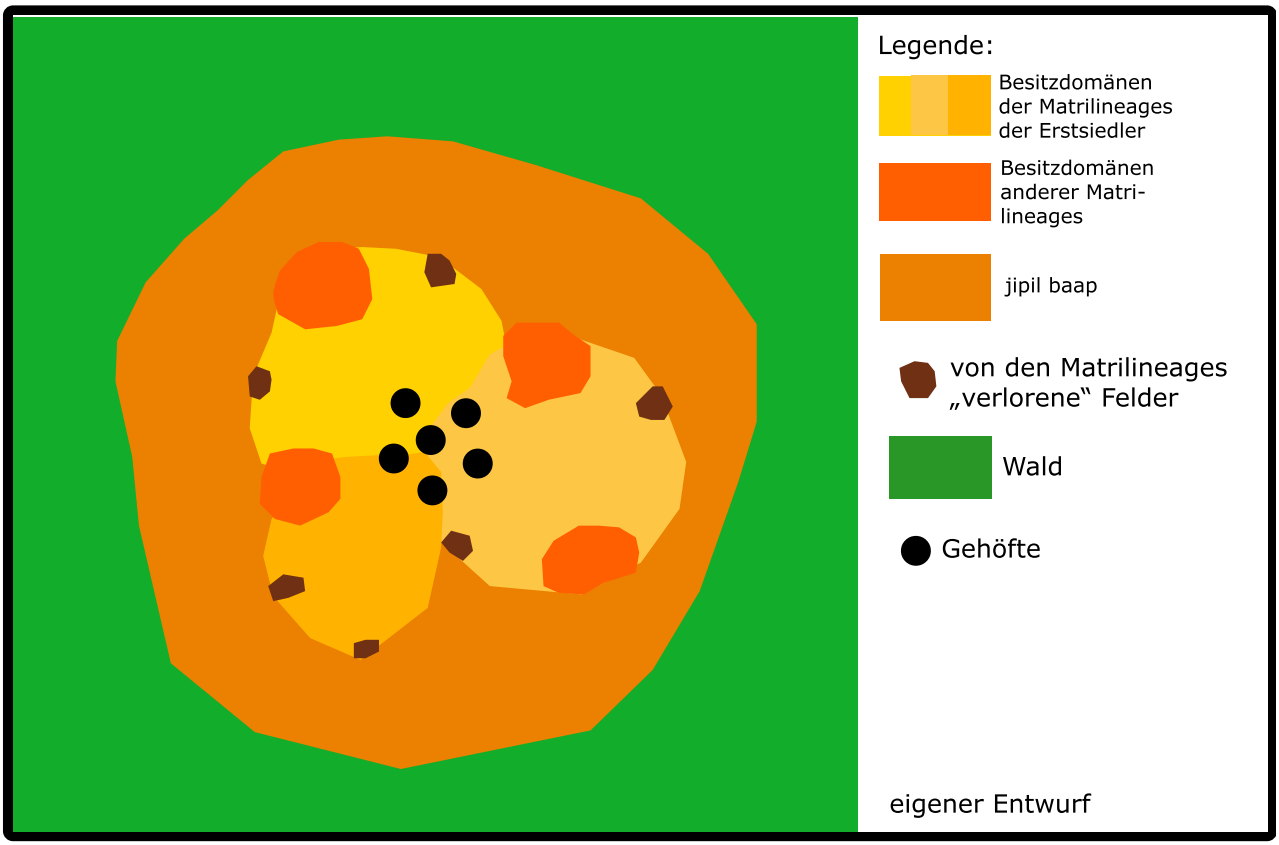
Frauen besaßen keine eigenen, vererbbaren Bodenbesitzrechte: Ihnen wurde nach der Heirat von ihrem Ehemann ein Feld aus dem Besitz seines Matriklans zur Verfügung gestellt, über dessen Erträge sie frei verfügen konnten. Dieses Feld verloren im Fall einer Scheidung oder nach dem Tod des Ehegatten. Als Ausgleich erhielten sie – wenn sie sich nicht wiederverheirateten –vom Oberhaupt ihres Matriklans ein neues Feld zugeteilt (s. Dupire 1991: S. 9).

In vorkolonialer Zeit überlagerten sich also bei den Sereer Ndut verschiedene Bodenrechtsprinzipien. Dadurch ergaben sich in mehrfacher Hinsucht komplexe Situationen: Auf Dorfebene präsentierte sich die Landfläche als ein Mosaik diverser Besitzrechte (s. Abb. 2,). Um die Gehöfte herum erstreckten sich große matrilineare Besitzblöcke, die an den Rändern mit kleineren Besitzflächen anderer Matriklane durchsetzt waren, die auf unterschiedliche Art und Weise (Arrangement bei der Ansiedlung, Verpfändung, Landkauf etc.) erworben worden waren. Außerhalb dieser großen matrilinearen Besitzdomänen lag der *jipil baap*, also die individuell urbar gemachten Felder, die patrilinear vererbt wurden. Daran schlossen sich Trockenwälder an, die einerseits die Landreserven darstellten, andererseits dem Schutz vor feindlichen Angriffen dienten (s. Kap. 3.3). Auf der Ebene der Matriklane setzte sich der kollektive Landbesitz aus mehreren, unterschiedlich großen Domänen in verschiedenen Dörfern zusammen.

Die Individuen verfügten je nach ihrer Position in der Familien- bzw. Klanhierarchie über unterschiedliche, z. T. miteinander im Konflikt stehende Erbrechte. Die erbberechtigten älteren Kinder hatten einerseits im Heimatdorf Erbansprüche auf die Felder ihres Vaters und waren andererseits in einem anderen Dorf die Anwärter auf das Erbe der Felder ihres matrilinearen Onkels. Mit dem Antritt des matrilinearen Erbes war für die Neffen i. d. R. ein Dorfwechsel verbunden, und sie mussten die Felder des *jipil baap* aus praktischen Gründen anderen Familienmitgliedern anvertrauen. Den übrigen Kindern wurden im Normalfall sowohl Felder aus dem Besitz ihres Vaters als auch Felder ihres Matriklans zugewiesen.

Betrachten wir nun die Verteilungseffekte des vorkolonialen Bodenrechts der Sereer Ndut: Durch die Vielzahl der Rechtsprinzipien garantierte es allen Bauern Zugang zu Land. Grundsätzlich erhielt jeder Sereer Ndut Felder aus dem Besitzfonds seines Klans. Reichten diese zur Subsistenzsicherung der Familie nicht aus, standen ihm mehrere Möglichkeiten offen, weitere Parzellen zu bekommen: Er konnte Land außerhalb der matrilinearen Besitzdomänen urbar machen oder – soweit er über genügend ihm persönlich gehörendes Vieh verfügte – Felder leihen oder pachten. Darüber hinaus ermöglichte es das traditionelle Bodenrecht jedem Bauern sein persönliches Anbaurisiko durch die Bewirtschaftung von Feldern in den verschiedenen pedologischen Zonen des Sereer Ndut-Siedlungsgebietes zu verringern. Dadurch dass jeder Matriklan über Felder sowohl im Bereich der lateritischen, der tonigen, der

Abb. 2: Schematische Darstellung der traditionellen Bodenbesitzverhältnisse in einem Sereer Ndut-Dorf



sandigen und der halomorphen Böden verfügte, hatte jeder Bauer durch seine Zugehörigkeit zu seiner matrilinearen Abstammungsgruppe Zugang zu diesen verschiedenen pedologischen Flächen. Dies ermöglichte auch die für die Sereer Ndut so typische raum-zeitliche Variation der Landnutzung: „Ces mutations répétées du terroir ont pu s'opérer sans trop de difficultés pour la population grâce au régime foncier relativement souple et au jeu des parentés" (A. MBengue 1978[74]).

Doch nicht alle Gesellschaftsmitglieder profitierten im gleichen Umfang von dem traditionellen Bodenrecht: Dieses nutzte v. a. den Ältesten der Matriklane. Durch ihre Kontrolle des größten Teils des Landes verfügten sie über eine große wirtschaftliche Macht – spez. gegenüber der Jugend. Wollte ein junger Mann eine eigene Familie gründen, benötigte er zusätzliche Felder zu denen, die der von seinem Vater erhalten hatte. Hierzu musste er i. d. R. den Chef seines Matriklans bzw. des lokalen Repräsentanten fragen. Dieser konnte ihm die Zuteilung von Parzellen verweigern, wenn der Jugendliche ihm gegenüber z. B. zu wenig Respekt zeigte. Somit war die Landvergabe innerhalb der matrilinearen Abstammungsgruppe auch ein Mittel der Disziplinierung der Jugend durch die ältere Generation.

[74] Leider weist der Text keine durchgängige Seitennummerierung auf.

Darüber hinaus implizierte das traditionelle Bodenrecht verschiedene Konfliktpotentiale: Die Auswahl des uterinen Erben führte immer wieder zu Streitigkeiten und Unzufriedenheiten innerhalb der Matriklane, weil nur jeweils der älteste Neffe Anspruch auf das Erbe des uterinen Onkels hatte. Die uterinen Erben waren nicht selten unglücklich, weil sie i. d. R. ihr Heimatdorf und damit ihre Geschwister, Freunde und Nachbarn verlassen sowie die Felder des *jipil baap* aufgeben mussten. Der eine oder andere wehrte sich gegen die Entscheidung seines Matriklans, ihn zum Erben zu bestimmen. Daraufhin übten die Klanältesten Druck auf ihn aus, indem sie z. B. seine Hütte in das Gehöft des Verstorbenen transferieren ließen.

Die Söhne eines Verstorbenen ihrerseits sahen sich – wie bereits geschildert – mit der unvorteilhaften Situation konfrontiert, einen Großteil ihrer bislang bewirtschafteten Felder zu verlieren und das Oberhaupt ihres Matriklans um neue Felder bitten zu müssen. Diese Begünstigung der uterinen Erben gegenüber den Söhnen wurde durch eine besondere Ideologie gerechtfertigt, die weniger die gemeinsame Arbeit der Söhne mit ihrem Vater, sondern vielmehr die gemeinsame Akkumulation der Neffen mit ihrem *niyaay* in den Mittelpunkt der Argumentation stellte. Außerdem leitete sich der Erbanspruch der matrilinearen Abstammungsgruppe aus der Tatsache ab, dass die Matriklane die Begräbnisfeiern ihrer Mitglieder finanzierten.

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass das vorkoloniale Bodenrecht einerseits allen Bauern den Zugang zu Land garantierte und ihnen die Möglichkeit zur Verringerung des Risikos von totalen Ernteverlusten durch den Anbau in den verschiedenen pedologischen Zonen des Sereer Ndut-Siedlungsgebietes eröffnete. Andererseits profitierten jedoch besonders die ohnehin schon einflussreichen Ältesten der Matriklane von dem traditionellen Bodenrecht und konnten ihre Machtposition festigen, wohingegen die Jugendlichen auch beim Zugang zu Land weitgehend von den Alten abhängig waren.

Diese Probleme führten bereits in vorkolonialer Zeit zu latenten Spannungen, die jedoch selten in offene Konflikte mündeten, was hauptsächlich daran lag, dass die ständige externe Bedrohung die Sereer Ndut zum Zusammenhalt zwang. Die Machtverhältnisse innerhalb der traditionellen Gesellschaft verhinderten zudem Veränderungen. Der Wunsch nach Modifikationen wurde erst nach dem Zweiten Weltkrieg durch die Propagierung der patrilinearen Erbfolge durch Islam und Christentum kanalisiert. Die Folge war eine Zunahme und Verschärfung der Konflikte. Die Durchsetzung der Nationaldomänengesetzgebung des neuen senegalesischen Staates ab 1972 führte schließlich zum Bruch mit dem traditionellen Bodenrecht.

3.7 DIE MATRILINEARE AKKUMULATION UND DER ÖKONOMISCHE EGALITARISMUS[75]

Bei den Sereer Ndut wurden in vorkolonialer Zeit nicht nur die meisten Felder von den matrilinearen Abstammungsgruppen kontrolliert, sondern auch der größte Teil des Viehs. Letzteres entstammte der matrilinearen Akkumulation, die für alle Sereer-Gruppen charakteristisch war und die Grundlage für eine relativ große ökonomischen Gleichheit zwischen den Individuen bildete, weswegen Jean-Marc Gastellu (1981) vom „égalitarisme économique des Serer" spricht.

> „(…) besteht die Dynamik der Sereer-Gesellschaft in der Trennung von Produktion und Akkumulation. (...) Mittels dieser beiden Einheiten bilde(t) sich ein ökonomisches Gleichgewicht innerhalb der Agrargesellschaft aus, derart, daß die ProduzentInnen über den Mehrwert ihrer Arbeit nicht direkt verfügen können, sondern ihn an ihre uterine Gruppe weiterleiten, die akkumuliert[76]."
>
> (Reinwald 1995: S. 104, 85)

Der Zugang zu den beiden wichtigsten ökonomischen Ressourcen Land und Vieh erfolgte also über die matrilinearen Abstammungsgruppen.

Ganz allgemein nennt Gastellu (1981: S. 66) drei grundlegende Charakteristika der ökonomischen Organisation aller Sereer-Gruppen:

1) Es gab keine Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Dominierenden und Dominierten (wie z. B. zwischen Adligen und Bauern bei den Wolof[77]).
2) Die Produzenten sahen sich einer doppelten ökonomischen Verpflichtung gegenüber: zum einen der Subsistenzsicherung der Mitglieder ihrer Produktions- und Konsumtionseinheit, zum anderen der Akkumulation mit ihrer matrilinearen Abstammungsgruppe.
3) Diese doppelten Verpflichtungen standen z. T. im Widerspruch zueinander, weswegen die Gesellschaft sich stets um eine strikte Trennung dieser beiden sozio-ökonomischen Grundeinheiten bemühte und versuchte, die Balance zwischen ihnen zu wahren.

Die Produktions- und Konsumtionseinheit bei den Sereer Ndut war nicht das Gehöft *(faam)*, sondern die sog. Küche *(wagne)*, denn

[75] Dieses Kapitel basiert i. W. auf der Darstellung Gastellus für die Sereer in Bawol, deren Übertragbarkeit auf die Sereer Ndut ich in den Interviews mit Ibrahima Diouf (Daga, 11.02.2006), Pierre Diouf (Fouloune, 13.12.2005), NGom Guèye (Pallo-Youga, 30.01.2006), Étienne Demba MBaye (Tivigne Diassa, 08.02.2006), Dominique MBengue (Pallo-Dial, 15.02.2006), Michel MBengue (Fouloune, 10.01.2006), Salam MBengue (Pallo-Youga, 27.01.2006), Saliou Birane MBengue (Loukhouss, 28.01.2006), Modou Seck (Loukhouss, 25.01.2006) und Youssou Thiombane (Loukhouss, 09.01.2006) überprüft habe.

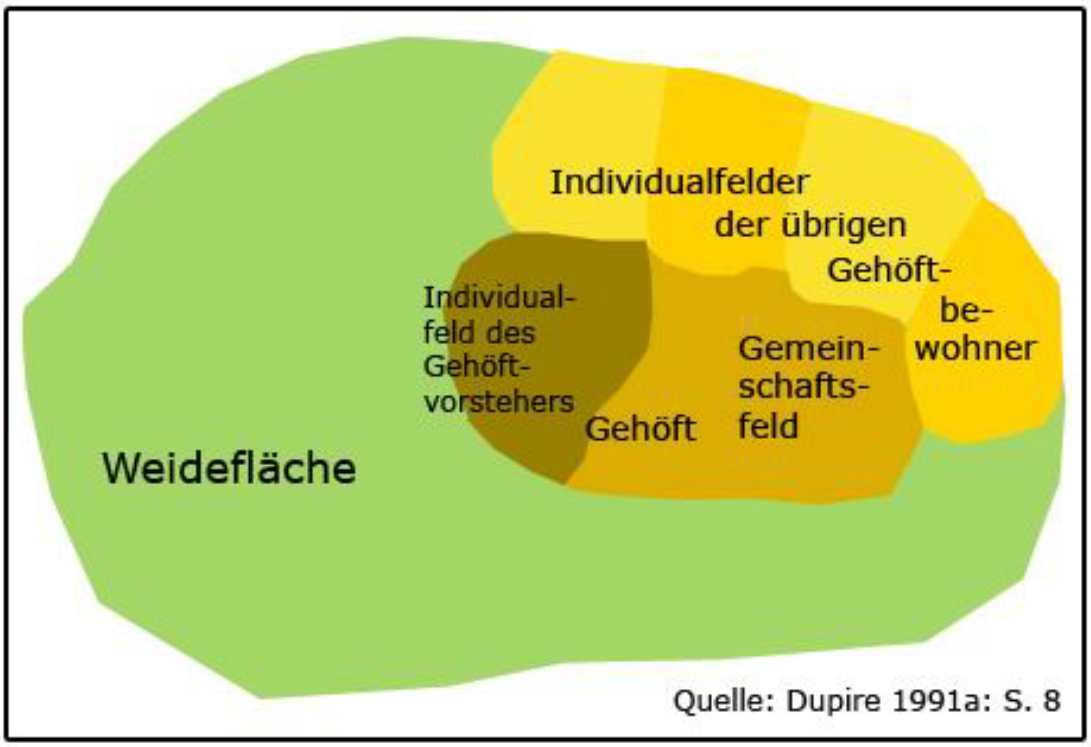
[76] Wie ich in diesem Kapitel zeigen werde, muss diese auf die Sereer-Siin bezogene Aussage für die Sereer Ndut relativiert werden: Die matrilineare Akkumulation war zwar dominant, die Individuen hatten aber in begrenztem Umfang die Möglichkeit, eigene kleine Viehherden aufzubauen.

[77] Zur Sozialstruktur der Wolof s. Diop 1981. Einen Überblick über die Beziehungen zwischen der *gelwaar*-Aristokratie und den Sereer-Siin-Bauern bietet Galvan 2004: S. 50-59.

„chaque fois qu'existent des unités internes à l'habitation, le chef d'habitation n'a aucun pouvoir de décision quant à l'organisation de la production, celle de la consommation et celle de l'accumulation de ces unités internes." (Gastellu 1981: S. 61)

Diese sozio-ökonomische Einheit kann definiert werden als die Gemeinschaft derjenigen Personen, die zusammen aßen bzw. die Hirse für ihre Mahlzeiten einem gemeinsamen Speicher entnahmen[78] (s. Gastellu 1981: S. 67). In ihr lebten mehrere enge uterine Verwandte (i. d. R. Brüder) mit ihren Ehefrauen und Kindern zusammen (s. Gastellu 1981: S. 71).

Abb. 3: Idealtypische Aufteilung der Felder eines Sereer Ndut-Gehöfts



Es gab sowohl Kollektiv- als auch individuelle Felder. Abb. 3 zeigt die idealtypische Aufteilung der Felder eines Sereer Ndut-Gehöfts, die sich in drei Ringen um dieses legten: Der erste Ring wurde von den Kollektivfeldern der einzelnen *wagne* gebildet, deren Bestellung Vorrang vor allen anderen Feldarbeiten hatte. Daran schloss sich das Feld des Gehöftvorstehers an. Den Außenring bildeten die individuellen Felder der einzelnen *wagne*-Mitglieder (s. Dupire 1991: S. 8), auf die jeder Erwachsene Anspruch hatte. Mit den Erträgen ihrer eigenen Felder mussten die Individuen einerseits einen Beitrag zur Subsistenzsicherung des *wagne* leisten und andererseits an der matrilinearen Akkumulation partizipieren. Sie konnten aber völlig frei entscheiden, was sie auf ihren individuellen Feldern anbauen wollten (s. Gastellu 1981: S. 80).

[78] Gastellu verwendet den Terminus *cuisine* in Abgrenzung von den Begriffen *ménage* und *foyer* : Erstere wecke zu starke Assoziationen mit der „ehelichen Gemeinschaft", letzterer ist seiner Meinung nach ebenfalls nicht präzis genug, weil er eine einzige Kochstelle impliziert, während in einem *wagne* mehrere Frauen über einen eigenen Herd verfügen konnten (s. Gastellu 1981: S. 67).

Alle Getreidespeicher eines *wagne* wurden gemeinschaftlich genutzt. Während der Trockenzeit wurde die für die Zubereitung der Mahlzeiten notwendige Menge Hirse bzw. Sorghum den mittels der Ernten der Individualfelder der Mitglieder gefüllten Speichern entnommen[79]. Die Ernte des Gemeinschaftsfeldes wurde erst in der Regenzeit konsumiert (s. Gastellu 1981: S. 86ff.).

Die Akkumulationseinheit war eine „fiktive Gemeinschaft" und existierte nur durch die zu ihr gehörenden Personen (Gastellu 1981). Im Gegensatz zur Produktions- und Konsumtionseinheit war sie nicht räumlich lokalisierbar und stellte keine für den Beobachter klar abgegrenzte sozio-ökonomische Gruppe dar.

> „L'unité d'accumulation est est un groupe non localisé, qui ne comprend pas plus de deux générations de parents utérins vivants, hommes et femmes, dont les liens peuvent être plus ou moins étroits (fondés, parfois, sur une origine commune remontant jusqu'à la cinquième génération); ces parents utérins mettent en commun le surplus de leurs activités économiques une fois qu'ont été satisfaits leurs besoins individuels; la gestion des biens collectifs est confiée à l'aîné de ce groupe." (Gastellu 1981: S. 94)

Bei den Sereer Ndut bildet das *les yaay* die Akkumulationseinheit. Einen kleinen Teil der akkumulierten Güter leitete sie an die Matrilineages weiter, die damit v. a. Vieh kauften.

Die matrilineare Akkumulation verlief in drei Etappen:

> „L'accumulation lignagère est donc formée en trois étapes: dans une première étape, l'unité d'accumulation prend naissance dans une alliance qui associe des unités qui leur sont préexistantes; dans une seconde étape, la jeune femme, aidée de ses enfants, entreprend une accumulation de biens; dans une troisième étape, la gestion des biens ainsi accumulés par cette mère et ses enfants échoit à l'aîné des garçons de la fille aînée, qui l'exerce au nom de la communauté des neveux: à ce moment-là, ces biens sont pleinement collectifs. Ce processus de formation de l'accumulation lignagère se reproduit à chaque génération et pour chaque jeune femme mariée le matrilignage s'accroît sans cesse d'autant de futures unités d'accumulation qu'il y a d'alliances. Comme les liens d'origine se distendent peu à peu, se produisent des divisions ‚en branches' au sein du même matrilignage …" (Gastellu (1981: S. 117)

Die erste Etappe der matrilinearen Akkumulation war die Hochzeit eines Mannes und einer Frau. In diesem Ereignis zeigten sich zwei Aspekte der matrilinearen Akkumulation: 1) Der Bräutigam war auf die materielle Unterstützung seiner Akkumulationseinheit angewiesen, um heiraten zu können. Der eigentlichen Hochzeit ging eine mehrjährige Phase des Brautwerbens und wiederholter Besuche des Bräutigams bei seinem künftigen Schwiegervater, bei denen erstere stets kleinere oder größere Geschenke mitbrachte, voraus. Außerdem musste er einen Brautpreis an die Matrilineage der Braut zahlen und das Hochzeitsfest auf eigene Kosten organisieren[80]. Diese Aufwendungen überstiegen die individuellen finanziellen Kapazitäten

[79] Dabei wurde zunächst auf die Speicher des *wagne* -Vorstehers, dann auf die seiner jüngeren Brüder und schließlich auf die seiner Söhne zurück gegriffen (s. Gastellu 1981: S. 87).

[80] Für eine detaillierte Darstellung des traditionellen Ablaufs der Brautwerbung und der Hochzeit bei den Sereer Ndut s. Diouf (1972).

eines jungen Mannes[81]. Wollte er heiraten, war er also auf die materielle Unterstützung seiner Akkumulationseinheit bzw. Matrilineage angewiesen. Hier zeigt sich, dass diese eine Solidargemeinschaft war (s. Diouf 1972). 2) Die Verheiratung einer jungen Frau bedeutete für deren matrilineare Abstammungsgruppe, dass sie ihren Akkumulationsfonds wieder auffüllen und damit die Heirat junger männlicher Mitglieder finanzieren konnte. „Frauen im gebärfähigen Alter sind das primäre ökonomische ‚Gut' der Matrilinie; ihr Transfer gegen Entschädigung ermöglicht das erste Stadium der Akkumulation seitens der Matrilinie" (Reinwald 1995: S. 100).

Die zweite Etappe der matrilinearen Akkumulation begann nach der Hochzeit: Die Ehefrau und – nach deren Initiation – auch ihre Kinder führten nach der Befriedigung ihrer eigenen Bedürfnisse einen Teil der Überschüsse aus ihren landwirtschaftlichen Aktivitäten oder Kleinhandel an das Oberhaupt der Akkumulationseinheit ab, der kaufte damit primär Vieh für die gesamte Gruppe der uterinen Geschwister. Mit der „Volljährigkeit" und der Verheiratung der Kinder begann die räumliche Verstreuung der Mitglieder der Akkumulationseinheit, die jedoch weiterhin gemeinsam akkumulierten. Aus der Residenzgemeinschaft wurde eine „fiktive Gemeinschaft" (s. Gastellu 1981: S. 107ff.).

Nach dem Tod aller Mitglieder der Akkumulationseinheit begann die dritte Etappe der matrilinearen Akkumulation, in der der Akkumulationsfonds in den Besitz der nächsten Generation überging, die nun über zwei Arten von akkumulierten Gütern verfügte: einerseits die aus der eigenen Überschussproduktion und andererseits die von der Vorgängergeneration ererbten, die damit vollends zu kollektiven Gütern wurden. Letztere wurden von dem ältesten uterinen Neffen verwaltet. Dieser Prozess setzte sich über viele Generationen hinweg fort, womit sich die Erbengemeinschaft der einst von einer Mutter mit ihren Kindern akkumulierten Güter immer weiter vergrößerte. Der Zusammenhalt innerhalb dieser Akkumulationseinheit nahm gleichzeitig immer mehr ab, was schließlich zu ihrer Spaltung in verschiedene Segmente und der Aufteilung des ererbten Akkumulationsfonds führte (s. Gastellu 1981: S.110-117).

Welchen Zwecken dienten die akkumulierten Güter? Man muss zwischen einer ökonomischen und einer sozialen Verwendung unterscheiden: Zum einen bildeten die akkumulierten Güter einen Rücklagefonds für Notzeiten dergestalt, dass der Chef der Akkumulationseinheit in einem Jahr mit schlechten Ernten einige Rinder veräußerte und mit dem Verkaufserlös Hirse kaufte, die er an die einzelnen Mitglieder verteilte (s. Gastellu 1981: S. 133f.).

Viel wichtiger war für die Sereer jedoch die kulturelle Dimension der matrilinearen Akkumulation: „L'accumulation lignagère doit être considerée comme une reserve de valeur pour les échanges cérémoniels entre unités d'accumulation" (Gastellu 1981: S. 134). Es gab

[81] Für die 1960er Jahre beziffern Gastellu (1981: S. 103) und Gravrand (1966) für die Sereer südlichen Bawol bzw. in Siin die Gesamtkosten für die Brautwerbung und Hochzeit auf 42.900-44.420 FCFA. bzw. 72.470-80.670 FCFA (= 130-135 Euro bzw. 220-250 Euro).

einen Zyklus zeremonieller Güteraustausche, der mit der Heirat einer Person begann und anlässlich ihres Tods endete. Dabei galt:

> „Tout ce que cet homme a offert ou sacrifié au cours de cérémonies familiales tout au long de son existence serait soit repris par les membres des unités d'accumulation qui avaient participé aux dons, soit sacrifié en retour par les unités d'accumulation de ceux en l'honneur de qui les précédents sacrifices avaient été accomplis." [82] (Gastellu 1981: S. 142)

Das bedeutete also, dass der „Saldo" der im Rahmen von Zeremonien von den Akkumulationseinheiten ausgetauschten Güter am Ende dieses Zyklus ausgeglichen sein musste.

Dieser Zyklus begann mit der Heirat zweier Personen, die eine Allianzbeziehung zwischen zwei Matrilineages begründete und bei der die Akkumulationseinheit des Bräutigams an die der Braut eine matrimoniale Kompensation zahlte. Um Rechte über seine Kinder zu erlangen, opferte der Vater anlässlich der Geburt zu Ehren des *les yaay* der Mutter ein Schaf oder Rind aus dem Besitz seiner Akkumulationseinheit. Diese finanzierte auch die Feierlichkeiten anlässlich der Beschneidung der Söhne. Des weiteren musste der Ehemann nicht nur bei den Beerdigungsfeiern seiner eigenen Verwandten, sondern auch der seiner Schwiegereltern und anderer Verwandter seiner Ehefrau ein oder mehrere Rinder aus dem Besitz seiner Akkumulationseinheit opfern. Im Gegenzug waren nun die Mitglieder der Akkumulationseinheit seiner Gattin bei seiner eigenen Beerdigung verpflichtet, zu seinen Ehren Rinder zu schlachten, womit sich der Kreis zeremonieller Güteraustausche schloss (s. Gastellu 1981: S. 137-142). Für die Sereer Ndut zählte dabei weniger der ausgeglichene „Saldo" der Güteraustausche innerhalb einer Generation – der oftmals ein unerfüllbares Ideal blieb – , sondern der über mehrere Generationen hinweg betrachtete. Ein negativer Güter„saldo", d. h. musste eine Akkumulationseinheit noch Güter an ein anderes *les yaay* zurückerstatten, wurde von einer Generation zur nächsten genau memoriert, und von den Sereer Ndut wurde als „Schulden" angesehen, was sich in einem Sereer-Sprichwort widerspiegelt: „Die Hütte kann abbrennen, die Schulden verbrennen nicht" (s. Dupire 1977).

Neben den kollektiven Viehherden der Matrilineages gab es bei den Sereer Ndut auch kleine private Tierherden der einzelnen Bauern. Der Kauf dieser Tiere wurde aus dem Teil der Überschüsse finanziert, den die Produzenten nicht an ihr *les yaay* weiterleiteten.

[82] Es ist außerordentlich wichtig zu betonen, dass dieser Zyklus zeremonieller Güteraustausche nicht auf der Ebene der Individuen, sondern der Akkumulationseinheiten ablief, also ein kollektiver und kein individueller Prozess war.

3.8 ALTERSGRUPPEN, ALTERSKLASSEN, DÖRFLICHE POLITIK UND GERONTOKRATIE[83] [84]

Ein besonders charakteristischer Aspekt der Sozialorganisation der Sereer Ndut war das System der Altersgruppen (*morom*, im lokalen Französisch *compagnies*) und -klassen[85] sowie das darauf aufbauende dörfliche politische System.

> „Dans tous ces groupes sereer, les individus des deux sexes appartiennent encore à des classes d'âge[86] dont le principe d'escapement minimal est partout identique. Ces classes constituent un ensemble intégré et hiérarchisé" (Dupire 1991: S. 6).

Altersgruppen, Altersklassen und dörfliche Politik

Im Gegensatz zu den Matrilineages existierten die Altersgruppen und -klassen nur auf Dorfebene, d. h. jedes Dorf hatte seine eigenen *morom*, es gab keinen „Dachverband" für alle Sereer Ndut. Es gab separate Altersgruppen und -klassen für Männer und Frauen (s. Aléong 1970: S. 28; Aléong 1976: S. 121; Dupire 1991: S. 16).

Die Kinder wurden schon früh in die *morom* hineinsozialisiert: Im Alter von etwa drei Jahren wurden sie zum Spielen mit Gleichaltrigen gleichen Geschlechts angehalten. So erlernten sie spielerisch, dass unter Alterskameraden das Prinzip der Egalität galt, während zwischen den *morom* und Altersklassen hierarchische Beziehungen bestanden. Im Alter von etwa zwölf Jahren begannen die Jugendlichen, gemeinsam die Felder ihrer *kilifa tal* zu bestellen, an der alljährlichen, vor dem Beginn der Regenzeit abgehaltenen Fruchtbarkeitszeremonie *(betj)* teilzunehmen und mit ihrer Altersgruppe Ringkämpfe mit den *morom* der Nachbardörfer auszutragen (s. Dupire 1991: S. 21). Mit ca. 15 Jahren wurden die Jugendlichen initiiert, wobei die Jungen beschnitten und den Mädchen die Lippen tatauiert und beide Geschlechter in die

[83] Die Zugehörigkeit zu einer Altersgruppe oder -klasse ermöglichte keinen besonderen Zugang zu Land. Dieser Aspekt der Sozialorganisation der Sereer Ndut ist jedoch aus zwei Gründen für diese Arbeit bedeutsam: Zum einen waren die gerontokratischen Beziehungen zwischen Jungen und Alten eine Quelle für Konflikte, die schon in vorkolonialer Zeit latent bestanden und dann im 20. Jh. offen ausbrachen. Zum anderen spielten die Altersgruppen bei der Konvertierung der jungen Sereer Ndut zu Islam und Christentum eine entscheidende Rolle.

[84] Dieses Kapitel basiert neben den Darstellungen von Aléong und Dupire i. W. auf den Interviews mit Ibrahima Diouf (Daga, 11.02.2006), Pierre Diouf (Fouloune, 13.12.2005), NGom Guèye (Pallo-Youga, 30.01.2006), Étienne Demba MBaye (Tivigne Diassa, 08.02.2006), Dominique MBengue (Pallo-Dial, 15.02.2006), Michel MBengue (Fouloune, 10.01.2006), Salam MBengue (Pallo-Youga, 27.01.2006), Saliou Birane MBengue (Loukhouss, 28.01.2006), Modou Seck (Loukhouss, 25.01.2006) und Youssou Thiombane (Loukhouss, 09.01.2006).

[85] Es ist bemerkenswert, dass sowohl der Kolonialforscher Fayet (1939) als auch der lange Zeit in Mont-Rolland tätige Missionar Boutrais (1953) diese für die Sereer Ndut – wie auch die übrigen Sereer-Gruppen – so typischen Organisationen in ihren „Coutumiers" nicht erwähnen. Pouget (o. J.: S. 16), ebenfalls Missionar und 18 Jahre lang Pfarrer von Mont-Rolland, zeigt sich in seinen Memoiren zwar beeindruckt von der Einrichtung der Alters*gruppen*, lässt jedoch ebenfalls das Alters*klassen*system unerwähnt.

[86] Dupire verwendet den Begriff „classe d'âge" für Altersgruppe und „échelon d'âge" für Altersklasse.

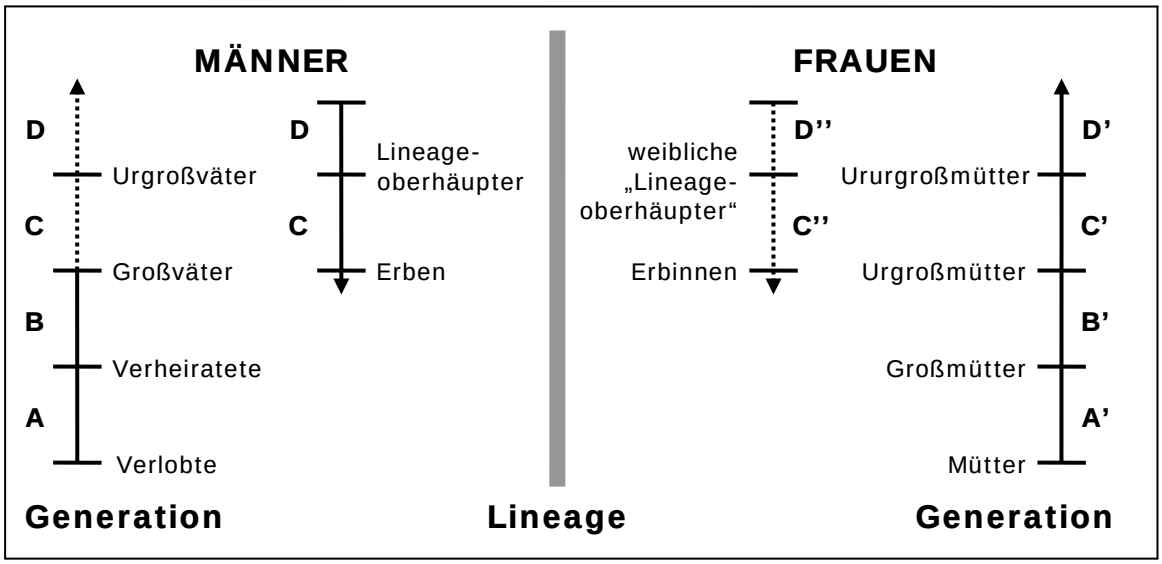
Regeln und Geheimnisse der Gesellschaft eingewiesen wurden (s. Aléong 1970: S. 28; de Certaines 1970: S. 19; Dupire 1991: S. 21f.).

Das System der Altersgruppen und -klassen hatte zwei Aspekte: Egalität und Solidarität zwischen Gleichaltrigen und gerontokratische Beziehungen zwischen den einzelnen Altersgraden, v. a. aber zwischen Jungen und Alten.

> „A l'interieur du groupe d'âge, les rapports peuvent être décrits en termes de cameraderie et d'amitié--on s'appelle *moromiso* ‚mon compagnon'. (...) On distingue à l'interieur du groupe les aînés des cadets, mais l'appartenance à un même groupe d'âge crée une communauté des liens spéciaux" (Aléong 1976: S. 123f.).

Die Mitglieder eines *morom* zahlten regelmäßig in eine gemeinsame Kasse ein, die sie außerdem durch kollektive Arbeiten auf den Feldern reicher Bauern füllten. Diese Kasse diente einerseits der Finanzierung kleiner Feste, andererseits der gegenseitigen Unterstützung bei Hochzeiten, Taufen und Beerdigungen erhielten (s. Aléong 1970: S. 28f., 1976: S. 123).

Abb. 4: Altersklassen und Aufstiegsprinzipien bei den Sereer Ndut



Quelle: Dupire 1991: S. 20

Zwischen den Altersklassen bestand hingegen eine strikte viergliedrige Hierarchie (s. Abb. 4): A) Verlobte *(fil)*, B) Verheiratete *(wahambane)* bzw. Väter, C) Erben der *kilifa tal (ngoloŋkeni)* bzw. Großväter, D) Chefs der Maximallineages *(funuŋ)* bzw. Urgroßväter. Der Aufstieg innerhalb dieser Rangordnung richtete sich also nach der sukzessiven Übernahme von Verantwortlichkeiten in Matrilineage und Familie. Dabei spielte die familiäre „Karriere" die entscheidende Rolle. Der Aufstieg erfolgte gruppenweise, d. h. wurde ein Mitglied z. B. Großvater, stiegen auch alle anderen Alterskameraden von der Altersklasse B in die Altersklasse C auf[87] (s. Dupire 1991: S. 16f., 20, 23-26).

[87] Das Altersklassensystem existierte sowohl für die Männer als auch für die Frauen. Deren Altersklassen trugen andere Namen, und auch die Kriterien für die familiäre und Lineage„karriere" waren abweichend (s. Abb. 4). Da die Frauen in der dörflichen Politik jedoch kein Mitspracherecht besaßen, verzichte ich an dieser Stelle auf die

In unmittelbarem Zusammenhang mit dem Altersklassensystem stand die Organisation der dörflichen Politik. Jedes Dorf hatte seinen eigenen Dorfrat *(ceumi mbahaya)*[88]. Ihm gehörten zwar alle vier Altersklassen an, doch nur die Angehörigen der beiden ältesten Klassen (C und D) waren stimmberechtigt[89]. Der Dorfrat entschied über alle das gesamte Dorf betreffenden Angelegenheiten, wie z. B. die Pflege der öffentlichen Plätze, die Organisation von Ritualen, die Festlegung des Termins der alljährlichen rituellen Jagd, die Festsetzung der Höhe des Brautpreises, die Höhe von Strafzahlungen sowie die Verteidigungsstrategie im Falle eines feindlichen Angriffes. Seine zweite Aufgabe war die Rechtsprechung: Die Mitglieder der beiden ältesten Altersklassen urteilten dabei sowohl über „normale" Straftaten wie Diebstahl, Ehebruch oder Körperverletzung als auch über „außergewöhnliche" juristische Probleme. In die zweite Kategorie fielen die Verbannung als „unrein" betrachteter Personen[90], Hexerei, Mord und Totschlag, die rituelle Reinigung und die Reintegration von Verstoßenen in die Dorfgemeinschaft (s. Dupire 1991a: S. 34-37).

Das Prinzip der Gerontokratie

Die vorkoloniale Sereer Ndut-Gesellschaft war gerontokratisch organisiert. Dies betraf nicht nur das Altersklassensystem und die dörfliche Politik. Vielmehr durchzog das Prinzip der Gerontokratie alle Lebensbereiche: „A mesure que l'écart en termes d'âge entre les individus s'accroît, les rapports entre eux deviennent de moins en moins familiers. Plus on est vieux plus on a droit au respect, à la préséance et à l'obéissance de la part des jeunes" (Aléong 1970:S.29).

Bereits die Beziehungen zwischen den Bewohnern eines Gehöfts waren gerontokratisch organisiert: Die Gehöftvorsteher gehörten entweder der ältesten oder zweitältesten der vier Altersklassen an und bekleideten hohe Ämter in ihrer Matrilineage (s. Dupire 1991a: S. 11ff.). Die anderen Bewohner der Wohngemeinschaft schuldeten ihnen Ehrerbietung und Respekt, was sich in Begrüßungen, kleinen Geschenken und der Verpflichtung, den Gehöftvorsteher über das Geschehen innerhalb der Residenzgemeinschaft auf dem Laufenden zu halten niederschlug (s. Aléong 1976: S. 113). Neben der hierarchischen Beziehung zwischen dem Gehöftvorsteher und den anderen Bewohnern bestand auch zwischen den jungen und alten Men-

Darstellung des weiblichen Altersklassensystems. Dupire (1991: S. 17f., 28-32) hat dieses jedoch ausführlich untersucht und beschrieben.

[88] Für den Dorfrat gibt es im lokalen Französisch unterschiedliche Bezeichnungen: „conseil villageois", „conseil des vieux", „assemblée des vieux", „conseil des sages"…

[89] Die jüngeren Mitglieder des Dorfrates mussten die Entscheidungen der Alten exekutieren und durften ansonsten nur mittels eines Intermediärs aus den Reihen der Alten Fragen stellen (s. Dupire 1991: S. 34).

[90] Als „unrein" galten in erster Linie Personen, die sexuelle Kontakte mit Nicht-Sereer Ndut – besonders Wolof – oder den Griots *(mool)* gehabt hatten (s. Dupire 1994).

schen eines Gehöftes generell ein Statusgefälle: „Même à l'interieur de la concession où règne une certaine intimité, les rapports entre gens de groupes d'âge différents sont très distants et l'individu entretient des rapports privilégiés avec son groupe d'âge exclusivement." (Aléong 1976: S. 124)

Auch innerhalb der Matrilineages herrschte – wie in Kap. 3.5 dargelegt – das Prinzip der Gerontokratie.

Die Rechte eines Individuums nahmen in der traditionellen Sereer Ndut-Gesellschaft mit dessen Alter zu: Als Jugendlicher bzw. junger Erwachsener war es den Alten zu bedingungslosem Gehorsam verpflichtet. Sein gesellschaftlicher Aufstieg begann mit der Geburt von Kindern. Mit der Übernahme hoher Positionen in Haushalt und Lineage rückte er in den Kreis der gesellschaftlichen Entscheidungsträger auf. Somit kann der Zustand gewisser Rechtlosigkeit als ein nur temporärer betrachtet werden. Im Verlauf des Lebens wurde der niedrige gesellschaftliche Status während der Jugend im Alter durch die Zuerkennung von Macht über Jüngere kompensiert. Jedes Gesellschaftsmitglied hatte zumindest die Garantie, in die beiden höchsten Altersklassen (C und D) aufzusteigen und damit zu einem Entscheidungsträger zu werden, dem die jüngeren Generationen Respekt und Gehorsam schuldeten.

Dies war jedoch nur die gesellschaftliche Ideologie, mit der die Alten ihre Macht über die Jugend zu legitimieren versuchten. Die Jugendlichen empfanden hingegen den Umstand, sich lange Zeit der älteren Generation unterordnen und den eigenen gesellschaftlichen Aufstieg abwarten zu müssen, als höchst unbefriedigend. Daraus resultierte schon in der vorkolonialen Sereer Ndut-Gesellschaft ein Generationenkonflikt. Zu dieser Zeit kam es aber zu einer offenen Eskalation der latenten Spannungen.

Rezente Veränderungen

Abschließend müssen noch die Veränderungen des Systems der *morom* angesprochen werden, die nicht im Verlauf der Beschäftigung mit dem eigentlichen Thema dieser Arbeit – dem Bodenrechtswandel – in Verbindung stehen: Im Zuge der Arbeitsemigration nach Dakar (s. Kap. 6) verloren die Altersgruppen ab den 1960er Jahren an Bedeutung. Der Hauptgrund hierfür war die große räumliche Zerstreuung der Mitglieder: Einige wenige lebten weiterhin während des ganzen Jahres im Heimatdorf, die meisten wohnten und arbeiteten jedoch in verschiedenen Vierteln der Hauptstadt[91]. Diese räumliche Zerstreuung erschwerte die Organisa-

[91] Laut Aléong (1976: S. 177) lebten z. B. die Migranten aus Tivigne Tanghor in sieben verschiedenen Stadtteilen von Dakar. An diesem Phänomen hat sich bis heute wenig geändert. Allerdings variiert der Grad der Zerstreuung der Sereer Ndut in der Hauptstadt zwischen den Migranten aus den unterschiedlichen Dörfern, wie ich

tion regelmäßiger Treffen und gemeinsamer Freizeitaktivitäten[92]. Das Gemeinschaftsleben der *morom* reduzierte sich zunehmend auf die drei Monate der Regenzeit, die alle Mitglieder im Heimatdorf verbrachten. Zur Organisation der Migranten erwiesen sich die Altersgruppen aber zunehmend als ungeeignet. Deshalb suchten v. a. die Jugendlichen nach neuen Organisationsformen. Spez. die jungen Katholiken gründeten Clubs[93]. Diese zählten 7-15 Mitglieder, die durchaus auch aus unterschiedlichen Dörfern stammen konnten. Auch Mädchen konnten unter bestimmten Umständen einem Club angehören. Die wichtigste Funktion der Clubs war die Organisation von Freizeitaktivitäten (v. a. Tanzabenden) – sowohl während der Trockenzeit in Dakar als auch während der Regenzeit im Dorf. Daneben dienten sie den Jugendlichen als Diskussionsforen und fungierten außerdem als Solidargruppen[94] (s. Aléong 1970: S. 30; 1976: S.125-128, 185f.; de Certaines 1970: S. 30, 1971b: S. 167-181). Bei den Katholiken wurde in den letzten Jahren der Versuch einer Reanimierung der *morom* in Gestalt von Vereinen unternommen. Damit wollen die Initiatoren dem Verlust kultureller Identität entgegenwirken sowie das Gefühl der Zusammengehörigkeit der ursprünglich aus einem Dorf stammenden Sereer Ndut fördern. Bei den Migranten älteren und mittleren Alters (ab ca. 30-35 Jahre) hat diese Idee Anklang gefunden, und in allen katholischen Dörfern findet heute jedes Jahr im Februar ein „Wochenende der *morom*" statt, bei dem sich alle Angehörigen einer Altersgruppe in ihrem Heimatdorf treffen und miteinander feiern.

3.9 VERHANDLUNGSMACHTSTRUKTUREN, VERTEILUNGSFRAGEN UND IDEOLOGIE

Im Mittelpunkt des neo-institutionalistischen Ansatzes von Ensminger und Knight stehen die Verhandlungsmachtstrukturen innerhalb einer Gesellschaft und die Frage nach den Verteilungseffekten von Institutionen. Daher habe ich in den vier vorangegangenen Kapiteln versucht, die vorkolonialen Machtverhältnisse bei den Sereer Ndut aufzuzeigen und darzustellen,

---

2004/05 bei einer kleinen quantitativen Untersuchung in Dakar feststellen konnte: So leben z. B. die Pallotins über das ge-samte Stadtgebiet verstreut, nur selten leben mehr als drei bis vier Familien im gleichen Viertel. Demgegenüber gibt es größere „Konzentrationen" von Loukhoussois in verschiedenen Stadtteilen.

[92] Anfang der 1970er Jahre versuchten allerdings die über 30jährigen Migranten aus Tivigne Tanghor noch, auch in Dakar gewisse gemeinsame Aktivitäten zu organisieren und sich jeden Sonntag in einem anderen Viertel zu treffen (s. Aléong 1976: S. 185).

[93] Bei den moslemischen Jugendlichen verloren die *morom* zwar ebenfalls im Gefolge der Arbeitsemigration stark an Bedeutung, es entstanden jedoch nur wenige Clubs: In allen moslemischen Sereer Ndut-Dörfern gab es 1969 nur fünf Clubs, bei den Katholiken hingegen 21 (s. de Certaines 1970: S. 77f., 1971b: S. 168). Daran hat sich bis heute kaum etwas geändert: Während bei den Katholiken auch während der Trockenzeit mindestens jeden Monat ab-wechselnd von den verschiedenen Clubs ein Tanzabend organisiert wird, beschränken sich die Aktivitäten der Clubs der Moslems i. W. auf die Zeit um Tabaski.

[94] Für eine detaillierte soziologische Analyse der Clubs der jungen Sereer Ndut-Katholiken Ende der 1960er Jahre s. de Certaines 1970: S. 66-97 und 1971b.

dass die unterschiedlichen Gruppen – Oberhäuptern der Matrilineages, einfache Lineagemitglieder, Söhne, Neffen, Jugendliche und Alte – in unterschiedlicher Weise von den Institutionen Verwandtschaftssystem, Bodenrecht, matrilineare Akkumulation und Gerontokratie profitierten bzw. durch sie Nachteile erlitten. In diesem Kapitel sollen nun die Befunde systematisch zusammengefasst und analysiert werden. Betrachten wir zunächst noch einmal die Verteilungseffekte der untersuchten Institutionen:

Im matrilinear organisierten Verwandtschaftssystem gab es Gewinner und Verlierer auf zwei Ebenen: einerseits zwischen den Generationen, andererseits zwischen den Matrilineagemitgliedern mit hohem bzw. niedrigem Status innerhalb der Verwandtschaftshierarchie. Die Jungen mussten stets den älteren Mitgliedern einer *tal* und spez. ihrem *niyaay* und *kilifa tal* gegenüber Ehrerbietung und Respekt erweisen. Mit zunehmendem Alter stiegen sie zwar langsam in der Lineagehierarchie auf und erhielten somit eine Kompensation für ihre inferiore Stellung während der Jugend, sie empfanden aber die Pflicht zu Unterordnung und Gehorsam gegenüber den Ältesten der Matrilineage dennoch als unbefriedigend. – In einer ebenfalls unvorteilhaften Situation befanden sich auch die einfachen Mitglieder einer *tal*. Sie hatten kaum Einfluss auf die Entscheidungen der Gruppe und mussten sich im Zweifelsfall bei der Wahl ihrer Heiratspartner den Allianzinteressen der Lineageältesten unterwerfen, denen gegenüber sie zu Gesten der Unterordnung verpflichtet waren. Aber auch zwischen den Oberhäuptern der Minimal- und der Maximallineages bestand ein Machtgefälle. Jeder *niyaay* musste sich seinem *kilifa tal* in der gleichen Weise unterordnen wie die einfachen Lineagemitglieder ihm gegenüber. Die Matrilineageältesten und speziell die *kilifa tal* profitierten also in besonderer Weise von dem Verwandtschaftssystem.

Vom vorkolonialen Bodenrecht profitierten zunächst alle Bauern in zweifacher Hinsicht von der Vielzahl der Zugänge zu Land. Zum einen konnten sie auf jeden Fall damit rechnen, Felder zu erhalten, um damit sich und ihre Familien ernähren zu können. Zum anderen hatten sie prinzipiell Zugang zu Land in allen vier pedologischen Zonen des Sereer Ndut-Siedlungsgebiets und konnten auf diese Weise das Risiko von totalen Ernteverlusten reduzieren. Daneben gab es jedoch auch Begünstigte und Benachteiligte des vorkolonialen Bodenrechts: Profiteure waren in erster Linie die Ältesten der Matriklane, die den größten Teil des Landes verwalteten und über die Gewährung des Zugangs zu Feldern Macht und Kontrolle über die einfachen Gesellschaftsmitglieder (v. a. die Jugendlichen) ausüben konnten. Des weiteren waren die Neffen gegenüber den Söhnen im Vorteil, weil sie durch den Erbmodus für die Landnutzungsrechte Zugang zu den Feldern der Matrilineages hatten. Für die Söhne eines Verstorbenen ergab sich die unvorteilhafte Situation, dass nach dem Tod ihres Vaters ein quasi Fremder in ihr Gehöft einzog und sie den größten Teil der bislang bewirtschafteten Felder verloren und das Oberhaupt ihres Matriklans um neue Parzellen bitten mussten. Unter den matrilinearen Verwandten war nur der älteste Neffe erbberechtigt. Seine jüngeren Brüder konnten nur auf anderen Wegen – Anfrage beim Oberhaupt des Matriklans, eigene Landurbarmachung *(jipil baap)* oder Leihen von Feldern – Zugang zu Land erhalten. Der uterine

Erbe seinerseits musste in ein anderes Dorf umziehen, seine Geschwister, Freunde und Nachbarn verlassen und seine Felder des *jipil baap* aufgeben. – Festzuhalten bleibt, dass vom vorkolonialen Bodenrecht v. a. die Ältesten der Matriklane profitierten, viele verschiedene Gruppen von Individuen durch diese Institution jedoch Nachteile in Kauf nehmen mussten.

Die matrilineare Akkumulation trug zur Verringerung ökonomischer Unterschiede zwischen den Individuen bei, weil nicht der einzelne Produzent selbst akkumulierte, sondern sein *les yaay* und seine Matrilineage. Einen gewissen Vorteil aus dieser Institution zogen jedoch die Linegeältesten, weil sie die kollektiven Viehherden – und damit neben dem Land eine weitere Ressource – kontrollierten.

Das System der Altersklassen, der dörflichen Politik und der Gerontokratie begünstigte die Alten und schloss die Jungen von den gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen aus. Die Jugendlichen schuldeten der älteren Generation Gehorsam und Respekt. Dieser inferiore Status war aber nur temporärer Natur. Mit zunehmendem Alter und der Übernahme der Verantwortung für die eigenen Kinder und Jüngere ganz allgemein stiegen sie allmählich in der gesellschaftlichen Hierarchie auf und wurden schließlich zu gesellschaftlichen Entscheidungsträgern. Dennoch empfanden die Jungen die lange Zeit der erzwungenen Unterordnung unter die Autorität der Alten als ausgesprochen unbefriedigend, was einen latenten Generationenkonflikt zur Folge hatte.

Diese Zusammenfassung der Verteilungseffekte der verschiedenen Institutionen zeigt, dass in der vorkolonialen Sereer Ndut-Gesellschaft die Alten die Profiteure des Verwandtschaftssystems, Bodenrechts, (bedingt) der matrilinearen Akkumulation und der Gerontokratie waren und die Jugendlichen durch diese Institutionen benachteiligt wurden. Darüber hinaus wird besonders bei der Betrachtung der Konsequenzen des Bodenrechts – und auch des matrilinearen Verwandtschaftssystems – deutlich, dass neben den Jungen weitere gesellschaftliche Gruppen sich mit für sie unvorteilhaften Situationen konfrontiert sahen. Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass es sich hierbei um eine Vielzahl von Gruppen und individuellen Situationen handelte. Die Betroffenen empfanden ihre Lage zwar als unbefriedigend, jeder erlebte sie aber auf seine Weise. Dadurch kam es zu keiner Organisierung der Benachteiligten und konnte sich kein Gegenmodell zum matrilinearen Verwandtschafts- und Vererbungssystem entwickeln.

Warum kam es in vorkolonialer Zeit bei den Sereer Ndut nicht zum offenen Ausbruch dieser systemimmanenten Konflikte? Worauf gründete sich die bessere Ausstattung der Alten mit Verhandlungsmacht? Die in Kap. 2.6 erwähnte dynamistische Schule der französischen Ethnologie fasst diese Konfliktpotentiale der traditionellen Sozialordnung als „interne Dynamiken“ auf und verweist darauf, dass sich erst im Zusammenspiel mit den externen Dynamiken entscheidet, ob es zu einem gesellschaftlichen und institutionellen Wandel kommt. Dieser Hinweis auf die äußeren Rahmenbedingungen liefert im Falle der Sereer Ndut ein wesentliches Argument für das Ausbleiben offener Konflikte: Der ständige Druck der feindlichen Wo-

lof-Nachbarn zwang zum inneren Zusammenhalt. Offene interne Auseinandersetzungen hätten von den Feinden für Überfälle ausgenutzt werden können.

Die überlegene Verhandlungsmachtposition der Alten in der vorkolonialen Zeit basierte auf ihrer Kontrolle der materiellen (Felder, Rinder) und symbolischen Ressourcen (Wissen, Organisation von Intralineagesolidarität). Den Jungen fehlten hingegen die materiellen und immateriellen Ressourcen, um wirkungsvoll gegen die ältere Generation zu rebellieren: Sie waren auf die Hilfe der Alten angewiesen, um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten – sprich die Zuteilung von Feldern – und heiraten zu können.

Darüber hinaus legitimierte in der vorkolonialen Zeit die Ideologie das matrilineare Erbrecht und die Vorrangstellung der Alten: Die Bevorzugung der Neffen gegenüber den Söhnen bei der Vererbung der Felder wurde damit gerechtfertigt, dass erstere zusammen mit dem Verstorbenen akkumuliert hatten. Die gemeinsame Feldarbeit der Söhne mit ihrem Vater spielte in der Erbphilosophie der Sereer Ndut nur eine untergeordnete Rolle. Die Alten begründeten ihre Macht über die Jungen damit, dass für die Führung der Gesellschaft Lebenserfahrung und das im Verlauf des Lebens angesammelte Erfahrungswissen entscheidend sei. Außerdem betonte die vorkoloniale Ideologie der Sereer Ndut die Kompensation des inferioren Status in der Jugend durch den gesellschaftlichen Aufstieg und die damit verbundene Möglichkeit der Machtausübung im Alter.

Erst die neuen äußeren Rahmenbedingungen in der zweiten Hälfte des 19. und im 20. Jh. ermöglichten den Jugendlichen ein wirksames Aufbegehren gegen die Alten: Die Arbeitsmigration nach Dakar verschaffte ihnen eigene finanzielle Ressourcen, der Übertritt zu Islam und Christentum bescherte ihnen eine Autonomie im religiösen Bereich und moralische Unterstützung im Fall von Konflikten. Außerdem stellten die Marabouts und Missionare der Jugend neue Weltdeutungsmodelle vor.

Anmerkungen zur Kolonialzeit bei den Sereer Ndut

1861 wurde das Siedlungsgebiet der Sereer Ndut der französischen Kolonie Senegal angegliedert, nachdem diese um den Schutz der Kolonialmacht nachgesucht hatten. Bis zur Einrichtung des Canton de Ndoutte dauerte es jedoch noch bis zum endgültigen Sieg der Franzosen über den *damel* von Kajoor im Jahre 1883. Die Kolonialherren setzten Wolof als *Chef de canton* ein (s. de Certaines 1971a). Über die weitere Kolonialzeit bis 1960 wissen wir sehr wenig. Ab ca. 1920 begannen die Konvertierungen der Sereer Ndut-Jugendlichen zu Islam und Christentum, deren Verlauf und Konsequenzen im folgenden Kapitel nachgezeichnet und untersucht werden. Ab den 1920er Jahren bauten die Bauern Erdnüsse an (s. A. MBengue 1978). Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte ein kurzzeitiger Erdnussboom ein, der zur Einrichtung

offizieller Aufkaufstellen *(secco)* in Tivigne Tanghor und Darou Alpha führte (s. Aléong 1970: S. 22; 1976: S. 60f.; 1977: S. 8, 11; Becker 1970: S. 17). In den 1920er und 1930er Jahren kam es im westlichen Senegal zu mehreren Pestausbrüchen und in der Folge Interventionen des kolonialen Gesundheitsdienstes (s. Eschenberg 2002: S. 159-174). Ebenfalls in der Zwischenkriegszeit begann die saisonale Arbeitsmigration der Sereer Ndut-Jugendlichen nach Dakar (s. Kap. 6.1). Im Zweiten Weltkrieg rekrutierte die Kolonialverwaltung bei den Sereer Ndut Soldaten für die Kämpfe in Europa[95] (s. Aléong 1976: S. 47f.).

Über den Verwaltungsalltag im Canton de Ndoutte liegen mangels Forschungen noch keine Informationen vor. Aléong (1976: S. 30) vertritt die Ansicht, die Kolonialadministration sei bei den Sereer Ndut kaum präsent gewesen. Auch meine Informanten hatten die Kolonialzeit nicht als eine besonders prägende Epoche in Erinnerung. Für die im Mittelpunkt dieser Arbeit stehende Frage des Bodenrechtswandels kann festgehalten werden, dass die koloniale Gesetzgebung (s. Kap. 5.1) keinen Einfluss auf die Bodenrechtsrealität bei den Sereer Ndut hatte. Von entscheidender Bedeutung für die Geschichte dieses Volkes und die Entwicklung des Bodenrechts war hingegen die Islamisierung und Christianisierung: Sie stellte die erste offene Rebellion der Jugend gegen die Alten dar und löste einen ideologischen Wandel aus. Im folgenden Kapitel werden diese Zusammenhänge detaillierter untersucht.

[95] Aléong (1976: S. 46f.) schätzt für Tivigne Tanghor die Zahl der für den Kriegsdienst rekrutierten Männer auf 35-40.

4 Islamisierung und Christianisierung der Sereer Ndut: Ideologischer Wandel

> „Le partage du Ndut selon les confessions religieuses a représenté une coupure nette avec l'ensemble social traditionnel, des séparations nettes par lesquelles, pour la première fois, les solidarités lignagères et les hierarchies internes ont été refusées dans une affirmation visible"
>
> (Becker 1970: S. 62)

Der Übertritt zu Islam und Katholizismus hat die Sereer Ndut-Gesellschaft entscheidend verändert: Während der Zeit der Konvertierungen in den 1920er Jahren brach der latent schon in der Vorkolonialzeit bestehende Konflikt zwischen Jungen und Alten erstmals offen aus. Die vormals relativ geeinte Gesellschaft spaltete sich infolge der Islamisierung und Christianisierung in zwei antagonistische Lager. Der Zusammenhalt innerhalb der Matrilineages wurde in Frage gestellt und zerbrach z. T. völlig.

Die Islamisierung und Christianisierung hatte darüber hinaus bedeutsame Auswirkungen auf das Bodenrecht: Die religiösen Führer warben aktiv für die patrilineare Erbfolge, die ihrer Ansicht nach eher im Einklang mit den Regeln ihrer jeweiligen Religion stand als die matrilineare Vererbung. Dadurch begann ein ideologischer Wandel: Die Söhne stellten immer offener die Ansprüche der uterinen Erben in Frage, wodurch es zu heftigen Streitigkeiten kam. Die traditionellen Autoritäten, also die Matrilineageältesten und der Dorfrat, sprachen stets der matrilinearen Familie die Felder des Verstorbenen zu. Der Marabout Alpha Thiombane und die katholischen Missionare intervenierten nur selten in Erbstreitigkeiten zu Gunsten der Söhne. Weil auch die Gerichte und Unterpräfekten bis 1972 stets die Ansprüche der uterinen Erben bestätigten, führte die Islamisierung und Christianisierung zwar zu einem ideologischen Wandel, aber nicht zu grundlegenden Veränderungen des Sereer Ndut-Bodenrechts, sondern nur zu heftigen Konflikten.

In diesem Kapitel werden zunächst die Ursachen, der Verlauf und die Auswirkungen der Islamisierung und Christianisierung dargestellt. Danach wird analysiert, wie sich die religiösen Führer in Fragen des Bodenrechts positionierten. Abschließend werden die Erbstreitigkeiten zwischen Söhnen und Neffen in den 1960er Jahren untersucht.

4.1 URSACHEN UND VERLAUF DER KONVERTIERUNGEN ZU DEN MONOTHEISTISCHEN WELTRELIGIONEN

In vorkolonialer Zeit waren die Sereer Ndut sehr auf die Bewahrung ihrer religiösen Eigenständigkeit bedacht und wehrten sich entschieden gegen die Islamisierungsversuche der Wolof. In den ersten 60 Jahren der französischen Kolonialherrschaft (ca. 1860-1920) fand eine par-

tielle Öffnung gegenüber der Religion der Erzfeinde und dem Katholizismus statt. Die Jugendlichen entdeckten die monotheistischen Weltreligionen als Mittel für sich, um eine gewisse Autonomie gegenüber den Alten zu erlangen[96]. Dadurch kam es zu einer doppelten Spaltung der Sereer Ndut-Gesellschaft: einerseits zwischen Jungen und Alten, andererseits zwischen Moslems und Katholiken.

Die frühe Kolonialzeit und die Religionsfrage bei den Sereer Ndut

Durch die frühe Eingliederung ihres Siedlungsgebiets in die Kolonie Senegal waren die Sereer Ndut auch schon früh neuen religiösen Einflüssen ausgesetzt: Als Verwaltungsbeamte setzten die französischen Kolonialherren Wolof ein. Die Folge war die Intensivierung der Versuche der Islamisierung und Wolofisierung. Die Sereer Ndut reagierten hierauf mit passivem Widerstand: Sie akzeptierten zwar die politische Unterstellung unter die Wolof-Verwalter, beharrten jedoch vehement auf größtmöglicher Autonomie in allen Fragen der Sozialorganisation und Religion. Außerdem hielten sie an ihren sozialen, familiären und religiösen Regeln und Gebräuchen fest (s. Becker 1970: S. 82f.). I. Ciss (2001: S. 345) spricht in diesem Zusammenhang von einer „suspectibilité des *Seereer* qui, bien que devenus plus ouverts aux influences extérieures, n'en gardaient pas moins une certaine méfiance à l'égard des *Wolof* et de ‚leur islam'".

Die Sereer Ndut – besonders die Ältesten – begegneten dem Islam weiterhin mit einer extremen Feindseligkeit. Diese fand ihren Ausdruck v. a. in einem demonstrativ hohen Alkoholkonsum anlässlich von Zeremonien und Festen (s. Becker 1970: S. 82f.). Nach Einschätzung von Becker (1970: S. 83) trug diese feindselige Haltung der älteren Generation maßgeblich zum Niedergang der traditionellen Religion bei und bereitete den Boden für die späteren Konvertierungen. Seiner Ansicht nach führte die verstärkte Propagierung des Islams und die ablehnende Haltung der Alten diesem gegenüber dazu, dass die jungen Sereer Ndut in diesem allmählich eine Alternative zur traditionellen Religion zu sehen begannen, und damit zu einer Relativierung von deren Bedeutung und Einmaligkeit. Zwischen 1862 und 1900 sind keine Konvertierungen zum Islam bekannt sind. Becker (1970) spricht für diese Zeit von einer Scheinblüte der traditionellen Religion.

1891 bereisten erstmals zur Missionsstation von Thiès gehörende Priester vom Orden der Spiritaner das Siedlungsgebiet der Sereer Ndut. Nach der erfolgreichen Christianisierung der Sereer Noon[97] waren sie voller Elan und hofften darauf, die Sereer Ndut ebenfalls zum Katho-

[96] Searing (2003) bietet eine ähnliche Analyse der Konvertierungen der Sereer Saafi in der Region Bandia zu Islam und Christentum.
[97] Heute sind etwa drei Viertel der Sereer Noon Katholiken.

lizismus bekehren zu können (s. Becker 1970: S. 84f.). Diese empfingen die Glaubensverkündiger auch durchaus freundlich (s. Becker 1970: S. 89). Die Missionare wollten schon bald ein Wohnhaus in einem Sereer Ndut-Dorf errichten. 1892 gestatteten die Dorfältesten von Tivigne Tanghor dies[98] (s. Aléong 1976: S. 31). Eine Spendensammlung in der Gemeinde Mont-Rolland im französischen Jura ermöglichte 1893 die Aufstellung einer gusseisernen Marienstatue auf dem Hausberg von Tivigne Tanghor, woraufhin das gesamte Sereer Ndut-Siedlungs-gebiet den Beinamen „Mont-Rolland" erhielt (s. Aléong 1976: S. 31; Becker 1970: S. 86f.). Am 17.10.1894 wurde die Missionsstation von Mont-Rolland provisorisch eröffnet und am 11.03.1895 offiziell eingeweiht[99] (s. Becker 1970: S. 87f.). Bis 1901 kam es zu einzelnen Konvertierungen[100] (s. Aléong 1976: S. 31; Becker 1970: S. 85ff.). Insgesamt aber widersetzten sich v. a. die Alten vehement einer Christianisierung. Ihnen gelang es, die Jugend zu disziplinieren und von einer Konvertierung zum Katholizismus abzuhalten (s. Becker 1970: S. 89ff.). Ab 1901 wurden so gut wie keine Konvertierungen mehr verzeichnet (s. Aléong 1976: S. 31; Becker 1970: S. 93f.).

Die Konvertierungen der Jugend zu Islam und Christentum ab ca. 1920

Erst Ende der 1910er Jahre konvertierten schließlich die Sereer Ndut in größerer Zahl zu Islam und Katholizismus – allerdings nur die Jugendlichen. Die Alten lehnten den Islam weiterhin – v. a. aufgrund der traumatischen Erfahrungen in der vorkolonialen Zeit – radikal ab. Auch dem Christentum misstrauten sie. Die jungen Sereer Ndut hingegen suchten nach Wegen, aus der starren traditionellen, gerontokratischen Gesellschaftsordnung auszubrechen. Wie bereits erwähnt war die traditionelle Religion für sie längst nicht mehr die einzige legitime religiöse Ausdrucksform, weswegen sie den Botschaften der beiden monotheistischen Weltreligionen gegenüber durchaus aufgeschlossen waren (s. Aléong 1976: S. 32, 34; Becker 1970: S. 91, 93).

Um 1920 begann der Übertritt vieler junger Männer[101] zum Islam. In der Folgezeit entfaltete diese Konvertierungsbewegung eine große Dynamik, die dazu führte, dass die Ausbrei-

---

Ihre Christianisierung war jedoch als Blaupause für andere Nordwest-Sereer-Gruppen ungeeignet, weil ihre Umstände zu spezifisch waren (s. Becker 1970: S. 84f.). Leider ist die Sereer Noon-Missionierung bis heute noch nicht eingehend wissenschaftlich aufgearbeitet worden. Lediglich die Arbeit von Sissokho (1991: S. 21-28) bietet einige Basisinformationen.

[98] Zuvor hatten die Dorfältesten von Daga allerdings ein solches Projekt abgelehnt (Aléong 1976: S. 31).

[99] Sie befand sich bis 1925 auf dem Hausberg von Tivigne Tanghor, bevor sie an ihren heutigen Ort an der Ortsgrenze zu Paham Kouye II verlegt wurde (s. Aléong 1976: S. 31; de Certaines 1970: S. 5).

[100] Die Sereer Ndut zeigten eine besondere Vorliebe für die Taufe von Verstorbenen („ondoisements") (s. Becker 1970: S. 89).

[101] Die Mädchen traten erst mit der Heirat eines moslemischen Mannes zum Islam über (s. Becker 1970: S. 96, Anmerkung 16).

tung des Christentums auf die Dörfer in der Umgebung der Missionsstation (Tivigne Tanghor, Tivigne Diassa, Paham Kouye II, Fouloune und einige Gehöfte von Loukhouss) beschränkt blieb. Die Konvertierungen waren in den 1930er Jahren i. W. abgeschlossen[102] (s. Aléong 1976: S. 33f.; Becker 1970: S. 93-96).

Die Islamisierung wurde maßgeblich durch einen charismatischen religiösen Führer beeinflusst: Alpha Thiombane. Um 1900 in Daga geboren, verließ er schon in seiner Kindheit das Sereer Ndut-Siedlungsgebiet und erhielt seine religiöse Ausbildung in verschiedenen islamischen Zentren des Senegals. 1924 kehrte er in seine Heimat zurück, gründete Darou Alpha und begann, intensiv für den Islam zu werben (s. Aléong 1976: S. 34; Becker 1970: S. 96ff.; I. Ciss 2001: S. 341-345).

> „Alpha *Combaan*[103] ne recontra pas de telles difficultés [les résistances massives des Sereer Ndut à l'égard de l'islam; B.M.] parce qu'il était un fils du terroir, un *Seereer* authentique aimé et respecté. Cette aura dont jouissait le marabout ne pouvait être le fait d'un simple hasard. Ceux qui étaient encore sceptiques finirent par se rendre compte et par se convaincre que leur compatriote était investi d'une mission divine et que son appel devait être entendu. *Daaru Alpha* était ainsi devenu un grand centre d'enseignement islamique où affluèrent beaucoup de nouveaux convertis." (I. Ciss 2001: S. 345)

Der Erfolg der Christianisierung ist v. a. der Arbeit des französische Missionars Joseph Boutrais zuzuschreiben, der sich 1919 in Mont-Rolland niederließ [104] und in der Folgezeit viele junge Sereer Ndut zum Übertritt zum Katholizismus bewegen konnte. Der Priester war eine überaus charismatische, aber auch sehr streitbare Persönlichkeit, die viele Jugendliche beeindruckte. Für sie war das Christentum eine Möglichkeit, gegen die ältere Generation aufzubegehren, ohne dabei einen ähnlich radikalen Bruch mit der Sereer Ndut-Tradition in Kauf nehmen zu müssen (s. Aléong 1976: S. 32; Becker 1970: S. 91, 93f., 99).

Die Altersgruppen spielten eine außerordentlich wichtige Rolle im Prozess der Islamisierung und Christianisierung: Wie bereits erwähnt sahen sich die konvertierungsbereiten Sereer Ndut-Jugendlichen mit der kategorischen Ablehnung ihres Vorhabens durch ihre Familien sowie die Dorf- und Matrilineageältesten konfrontiert, die versuchten, die jungen Leute zu disziplinieren und von ihren Plänen abzubringen (u. a. durch Tadel, körperliche Züchtigung und die Verweigerung von Nahrung). In dieser Situation war es für die Jugendlichen unerlässlich, zusammen zu stehen. Den organisatorischen Rahmen für diesen Zusammenhalt boten die *morom* (s. Becker 1970: S. 95, 99f.). „Seule la solidarité interne de ces associations a permis de tenir bon par la suite et de réaliser les ruptures imposées par l'islam [et le christianisme;

---

[102] Einen Sonderfall repräsentiert in doppelter Hinsicht Pallo: Zum einen ist es die einzige weiter von der Missionsstation entfernte Siedlung, in der in großem Umfang Übertritte zum Katholizismus zu verzeichnen waren. Andererseits widersetzten sich Pallotins länger als die übrigen Sereer Ndut den islamischen und christlichen Missionisierungsbemühungen und konvertierten in größerer Zahl erst nach dem Zweiten Weltkrieg. Noch heute gibt es in Pallo einzelne praktizierende Animisten, die jedoch inzwischen „formal" getauft sind.

[103] Linguistisch korrekte Schreibweise, die aber nicht der amtlichen Orthographie der Sereer Ndut-Familiennamen entspricht.

[104] Boutrais hatte bereits ab 1901 das Sereer Ndut-Siedlungsgebiet von Thiès aus regelmäßig bereist, musste aber aufgrund des Ersten Weltkriegs vorübergehend nach Frankreich zurückkehren (s. Becker 1970: S.91).

B.M.]“ (Becker 1970: S. 95). In den Altersgruppen wurde intensiv über die Vorteile eines Übertritts zu den monotheistischen Weltreligionen diskutiert und darüber beraten, wie man sich gegenüber den Familien verhalten sollte (s. Becker 1970: S. 95).

4.2 DIE FOLGEN DER ISLAMISIERUNG UND CHRISTIANISIERUNG

> „L’histoire de l’évangélisation et de l’islamisation des Nduts est en somme l’histoire de la rupture de l’unité en deux camps antagonistes. Dans la mesure où le fait religieux est inextricablement imbriqué dans les faits sociaux, la division religieuse est aussi une division sociale.“
>
> (Aléong 1976: S. 36)
>
> „Elle [la division des groupes religieux; B.M.] s’est appronfondie au fur et à la mesure que les déterminations sociales de la mutation religieuse ont donné une configuration propre à chaque groupe et ont mis en difficulté le système socio-familial ndut.“ (Becker 1970: S. 63)

Die Konvertierung der Sereer Ndut-Jugendlichen zu den monotheistischen Weltreligionen führte zu starken Spannungen mit der älteren Generation – v. a. bei den Moslems: Die Jugendlichen lehnten es ab, weiterhin mit ihren nicht-konvertierten Verwandten zusammen zu leben, und gründeten daher neue Gehöfte, neue Viertel (in Loukhouss, Fouloume und Daga) und drei neue Dörfer (1920 Keur Daouda Ciss[105], 1922 Darou Alpha, 1943 Colobane Thiombane). Die Religionsunterschiede waren nicht der einzige Grund für den Wunsch der Moslems, sich zu separieren: Sie nahmen nicht nur einen neuen Glauben an, sondern auch den Lebensstil der Wolof, der bisherigen Erzfeinde der Sereer Ndut (s. u.). Außerdem weigerten sie sich kategorisch, die Autorität von Nicht-Moslems über sie zu akzeptieren (s. Aléong 1976: S. 35; Becker 1970: S. 63f., 95f., 98, 101). Die Katholiken verließen hingegen das elterliche Gehöft i. d. R. nicht. Zwar kam es aufgrund der unterschiedlichen Religionszugehörigkeit von Jungen und Alten auch in der christianisierten Dörfern zu Intergenerationskonflikten, doch die weniger radikale Abwendung von der Sereer Ndut-Tradition (s. u.) und die prinzipielle Anerkennung der Autorität der Alten bewirkte eine Deeskalation der Konflikte (s. Becker 1970: S. 65, 99).

> „Après le baptême, les difficultés à l’intérieur des concessions furent moins grandes que chez les Musulmans. Elles se manifestèrent sans provoquer de ruptures, car l’adhésion au catholicisme ne remettait pas directement et totalement en cause le système socio-familial, bien qu’elle en limitât les formes d’autorité et en attaquât les fondements religieux. Les convertis continuèrent à reconnaitre l’autorité des anciens et des parents et la mission sut intervenir comme élément conciliateur.“ (Becker 1970: S. 99)

[105] Die Gründung von Keur Daouda Ciss stand zwar im Zusammenhang mit der Konvertierung seiner Bewohner zum Islam. Im Gegensatz zu Darou Alpha und Colobane Thiombane wurde dieses Dorf jedoch nicht von Alpha Thiombane gegründet (Interview mit MBaye Thiombane, 09.02.2005).

Die Islamisierung und Christianisierung führte nicht nur zur Spaltung von Gehöftgemeinschaften, sondern teilte vielmehr die gesamte Sereer Ndut-Gesellschaft in zwei antagonistische Lager: Die neuen Glaubensgemeinschaften waren sehr stark auf sich selbst bezogen (s. Aléong 1976: S. 36; Becker 1970: S. 62f., 101) und die Religion wurde zu einem entscheidenden Faktor des Dorfzusammenhalts. Die interreligiösen Beziehungen der Erstkonvertierten waren auf ein absolutes Minimum beschränkt. So wurden Verwandte, die der jeweils anderen Religion angehörten, nur noch anlässlich von Beerdigungen besucht. Die früher unübliche Praxis innerdörflicher Heiraten (vgl. S. 45) nahm stark zu und generell wurden die matrimonialen Beziehungen auf die jeweilige Religionsgemeinschaft begrenzt[106] (s. Becker 1970: S. 27, 101, 111). Erben weigerten sich, in Viertel bzw. Dörfer der anderen Glaubensgemeinschaft zu ziehen (s. Aléong 1976: S. 36).

Die latenten Spannungen zwischen Moslems und Katholiken entluden sich 1959 anlässlich der Präsidentschaftswahlen, bei denen mit Léopold Sedar Senghor ein Katholik und mit Cheikh Tidiane Sy der oberste Führer der Tidjanis antraten. Es kam zu gewalttätigen Auseinandersetzungen, in deren Verlauf ein Toter, mehrere Schwerverletzte und ein erheblicher Sachschaden zu beklagen waren (s. Aléong 1976: S. 61; Becker 1970: S. 66f.). In der Folgezeit normalisierte sich das Verhältnis zwischen den moslemischen und den katholischen Sereer Ndut spürbar, und heute belastet die Frage der Religion die Beziehungen der Menschen nicht mehr. Maßgeblichen Anteil an dieser Entwicklung hatten die Jugendlichen der 1960er Jahre. Sie teilten nicht mehr den religiösen Fanatismus ihrer Eltern[107]. Aufgrund ihrer Erfahrungen bei der Arbeitsmigration nach Dakar (s. Kap. 6) zählte für sie mehr die Solidarität unter Gleichaltrigen (s. de Certaines 1970).

Neben der Spaltung der Sereer Ndut-Gesellschaft bewirkte die Islamisierung und Christianisierung v. a. auch einen starken kulturellen Wandel:

> „L'introduction de coutumes islamiques, de l'éducation coranique des jeunes et l'insertion dans une communauté religieuse plus large que le pays ndut, chez les Musulmans, les influences diverses déversées par la christianisation, la formation catéchistique et surtout la scolarisation des jeunes, sous l'égide de la mission [à partir de 1948; B.M.], chez les Catholiques, ont sapé les fondements de la société traditionnelle, provoqué une redistribution de l'autorité et le déclin inexorable des institutions séculaires. La mutation religieuse s'est accompagnée de la mutation sociale."
>
> (Becker 1970: S. 63)

Bei den Moslems fand unmittelbar nach der Konvertierung eine Wolofisierung statt, indem sie die Wohnformen und Arbeitsmoral der Wolof kopierten. Einschneidender waren jedoch die Übernahme der Tauf-, Beschneidungs-, Heirats- und Begräbnisriten sowie die – vorerst noch folgenlose – Infragestellung der Matrilinearität durch die jungen Moslems. Außerdem schafften sie die bisherigen Agrarrituale ab und ersetzten die traditionelle Initiation durch eine

[106] Ein besonders delikates Konfliktthema stellte in diesem Zusammenhang die Wiederverheiratung und anschließende Konvertierung katholischer Frauen mit moslemischen Männern nach ihrer Scheidung dar (s. Aléong 1976: S. 118f.; Becker 1970: S. 111f.;).

[107] De Certaines (1970: S. 181-223) hat junge Katholiken zu ihren Einstellungen zu ihrer Religion ausführlich be-fragt.

islamische (s. Aléong 1976: S. 35; Becker 1970: S. 63f., 96, 101). Wiederum war es der Zusammenhalt der *morom*, der es den Konvertierten ermöglichte, die islamischen Regelungen in ihren Gemeinschaften konsequent zu implementieren (s. Becker 1970: S. 96).

Bei den Katholiken war die Annahme des neuen Glaubens – wie bereits erwähnt – an sich nicht gleichbedeutend mit dem radikalen Bruch mit der Sereer Ndut-Tradition. Vielmehr wollten die Konvertierten das Christentum in die traditionelle Kultur integrieren. Der Missionar Joseph Boutrais bestand gegenüber den jungen Gläubigen jedoch vehement auf der Befolgung der „reinen katholischen Lehre". Er hatte sich zum Ziel gesetzt, die christliche Sereer Ndut-Gemeinschaft von allen mit dem Katholizismus seiner Meinung nach unvereinbaren Elementen zu reinigen. Dazu zählte er natürlich v. a. die traditionellen Agrarrituale, aber insbesondere auch die traditionelle Initiation, die er beide so schnell wie möglich verbot[108]. Seine „Animismus-Phobie" betraf jedoch auch relativ unverfängliche Bereiche wie traditionelle Therapieverfahren und gewisse Vergnügungspraktiken wie das öffentliche Trommelspielen, das Boutrais in den christianisierten Dörfern verbot (s. Aléong 1976: S. 32f.). Boutrais übte mit seinem religiösen Eifer aber auch starken Druck auf die Veränderung der Sozialorganisation aus: Das katholische Monogamiegebot stand im Widerspruch zur traditionellen Praxis des Levirats. Das Scheidungsverbot verschärfte zusätzlich die aus dem Verbot der Polygamie resultierenden Schwierigkeiten (s. Aléong 1976: S. 31, 33; Becker 1970: S. 65, 105f). Boutrais zeigte – wie auch sein Nachfolger Albert Pouget (ab 1948) – wenig Verständnis für die matrilineare Gesellschaftsordnung und versuchte, auf eine Veränderung zur Patrilinearität hinzuwirken (s. Kap. 4.3). Boutrais' Bilanz fiel gemischt aus: Während unter christlichem Einfluss die Kernfamilie gestärkt und die Rolle des Mutterbruders – spez. in der Erziehung geschwächt wurde, blieb die matrilineare Erfolge bis Anfang der 1970er Jahre – dominant (s. Becker 1970: S. 107; Aléong 1976).

4.3 DIE WERBUNG DER RELIGIÖSEN FÜHRER FÜR DIEPATRILINEARE ERBFOLGE

Die matrilineare Erbfolgeregelung der Sereer Ndut missfiel sowohl Alpha Thiombane als auch Joseph Boutrais und Albert Pouget. Sie versuchten daher, die Moslems bzw. Katholiken zum Übergang zur patrilinearen Vererbung zu überreden.

[108] Diese kategorische Verteufelung der traditionellen Initiation ist durchaus nicht typisch für die katholischen Missionare im Senegal: Henri Gravrand, der in Siin das Christentum verkündete, war den diesbezüglichen Praktiken gegenüber sehr aufgeschlossen und lobte sie als afrikanische Form der Erziehung (s. Gravand 1961, 1990: S. 39-71).
Die radikale Haltung Boutrais' konnte jedoch nicht verhindern, dass sich der christliche Glaube mit animistischen Elementen verband (s. Becker 1970: S. 106; Aléong 1976: S. 33).

Die moslemischen Sereer Ndut wurden in der Koranschule über die Grundzüge des islamischen Rechts aufgeklärt. Sie lernten, dass der Islam die matrilineare Erbfolge verwarf und stattdessen die Aufteilung des Erbes des Verstorbenen unter seinen Söhnen und Töchtern. Diese religiöse Unterweisung hatte jedoch so gut wie keine Auswirkungen auf die Vererbungspraxis in fast allen moslemischen Sereer Ndut-Dörfern: Hier kam weiterhin das traditionelle Bodenrecht zur Anwendung. Das einzige Dorf, in dem sich die patrilineare Erbfolge unmittelbar nach der Konvertierung der Bewohner zum Islam durchsetzte war Darou Alpha. Dieses Dorf stellt jedoch einen Sonderfall dar, weil es erst im Verlauf der Islamisierung neugegründet wurde[109] [110]. Seine Gründer – unter ihnen Alpha Thiombane – waren sehr religiös und sahen es daher als selbstverständlich an, festzulegen, dass ihre Felder nur von ihren Söhnen, nicht aber ihren uterinen Neffen geerbt werden sollten. Beim Tod eines in einem anderen Dorf lebenden matrilinearen Onkels verzichteten sie i. d. R. auf dieses Erbe. Uterinen Neffen aus anderen Dörfern wurden im Allgemeinen zwar als Erben nicht akzeptiert, es gab jedoch auch Ausnahmen, wenn die gesamte Familie damit einverstanden war[111]. Ein Beispiel:

> Ein Mann aus Darou Alpha war chronisch krank. Sein Sohn arbeitete ganzjährig in Dakar und konnte sich nicht um seinen Vater kümmern. Daraufhin zog ein Neffe aus Paham Kouye I zu dem Kranken und pflegte ihn. Nach dem Tod des Mannes einigte sich die Familie darauf, die Felder des Verstorbenen zwischen seinem Sohn und dem Neffen, der ihn gepflegt hatte, aufzuteilen. Letzterem wurden dabei mehr Parzellen zugesprochen als ersterem.
>
> (Interview mit Meisseia MBengue, 09.02.2006)

Der Einfluss Alpha Thiombanes auf diese Erbfolgeregelung in Darou Alpha ist unklar. Meine Informanten argumentierten unterschiedlich: Der Marabout habe seinen *talibé* keine direkten Empfehlungen gegeben, meinten die einen, Alpha Thiombane habe im Gegenteil die matrilineare Vererbung ausdrücklich verboten, behaupteten andere. Djibril Thiombane[112] ein Sohn des Marabouts und Statthalter in Croisement, erzählte mir folgende Geschichte, die auf einen großen Einfluss Alpha Thiombanes auf die Festlegung des Erbmodus in Darou Alpha schließen lässt:

> Kurz nach seinem Übertritt zum Islam verkündete Alpha Thiombane öffentlich seinen Verzicht auf alle seine matrilinearen Erbansprüche. Er forderte seine Anhänger auf, seinem Beispiel zu folgen. Für diejenigen, die zu ihm nach Darou Alpha ziehen wollten, machte er dies sogar zur Pflicht. Wenn sie diese Pflicht nicht erfüllten, seien sie in Darou Alpha nicht willkommen. „Dies ist mein Dorf, hier bestimme ich!“

---

[109] Zwar wurde auch Keur Daouda Ciss im Zuge der Islamisierung gegründet. Die sich dort ansiedelnden Moslems praktizierten jedoch bis 1972 den matrilinearen Erbmodus (Interview mit MBaye Thiombane, 09.02.2005).

[110] Auch in Colobane Thiombane, das 1943 von Alpha Thiombane gegründet wurde, praktizierten die Bewohner nicht den matrilinearen Erbmodus. Dieses Dorf stellt jedoch einen Sonderfall dar: Der Marabout teilte nach der Gründung das das Dorf umgebende Land in zwei Teile auf. Den einen erklärte er zu seinem Privatbesitz, den zweiten teilte er unter seinen *talibé* auf. Nach einiger Zeit reichte das den Bauern zugeteilte Land nicht mehr aus, um die Familien zu ernähren. Daraufhin verpachtete Alpha Thiombane Teile seines Landes an die *talibé.* Bis heu-te bewirtschaften die Bauern diese Parzellen und zahlen jährlich Abgaben an die Maraboutfamilie (Interviews in Colobane Thiombane, 21.12.2004).

[111] Interviews mit Mamadou Diène (Darou Alpha, 09.02.2006), Meisseia MBengue (Darou Alpha, 09.02.2006) und Serigne Djibril Thiombane (Croisement, 10.02.2006).

[112] Interview am 10.02.2006.

Alpha Thiombane rief die moslemischen Sereer Ndut darüber hinaus alljährlich anlässlich von Korité und Tabaski sowie beim Gamou von Darou Alpha zur Abkehr vom matrilinearen Erbmodus und zum Übergang zur patrilinearen Vererbung auf. Seine Appelle wurden jedoch so gut wie nicht befolgt. – Wirkungsvoller war hingegen seine gelegentliche Teilnahme an Familienversammlungen, auf denen die Aufteilung des Erbes entschieden werden sollte. Kam es dabei zum Streit, intervenierte der Marabout. Er trug ihnen die islamische Rechtsauffassung zu dem betreffenden Fall vor und riet der Familie i. d. R. dazu, den Söhnen das Erbe zuzusprechen[113].

Insgesamt war der Einfluss des Islams auf das Bodenrecht bei den Sereer Ndut aber gering. An der matrilinearen Vererbungspraxis änderte sich in den meisten Familien nichts. Die Frage, ob durch den Islam Erbstreitigkeiten ausgelöst wurden, ist im Nachhinein kaum noch zu beantworten. Die meisten mir berichteten Erbstreitigkeiten spielten in der Zeit nach 1964, also nach der Verkündung des Nationaldomänengesetzes, weshalb der Auslöser der Konflikte – Islam oder Gesetz – kaum zu bestimmen ist. Bezeichnend ist jedoch, dass einige meiner Informanten meinten, dass nicht der Islam, sondern erst das Gesetz über die Nationaldomäne habe zu den Streitigkeiten zwischen Söhnen und Neffen geführt habe.

Die katholischen Missionare nahmen von Beginn an eine ablehnende Haltung gegenüber der matrilinearen Vererbung bei den Sereer Ndut ein. Leider gibt es keine Überlieferungen von Äußerungen und Handlungen von Joseph Boutrais zu diesem Thema. Angesichts seiner generellen Ablehnung der meisten „traditionellen" Praktiken kann man aber davon ausgehen, dass er die Matrilinearität als „Unsitte" betrachtete und „seine" christliche Gemeinde davon abbringen wollte.

Sein Nachfolger Albert Pouget seinerseits betrieb während seiner 18jährigen Tätigkeit als Pfarrer von Mont-Rolland eine intensive Propaganda zu Gunsten der patrilinearen Vererbung: In der Sonntagsmesse versuchte er die Katholiken davon zu überzeugen, dass die matrilineare Erbfolge ungerecht und falsch sei. Dabei argumentierte er wie folgt: „Wenn der Sohn mit seinem Vater gemeinsam gearbeitet hat, ist es nur gerecht, dass der Sohn auch die Felder seines Vaters erbt. Warum aber soll der Neffe die Felder seines Onkels erben, wenn er doch nicht mit diesem zusammengearbeitet hat?" Im Gegensatz zu Alpha Thiombane intervenierte Pouget jedoch nicht bei Erbstreitigkeiten[114].

---

[113] Interviews mit Mamadou Diène (Darou Alpha, 09.02.2006), Mamadou Diène (Keur Daouda Ciss, 09.02.2005), Pape Djibril Diène (Loukhouss, 28.01.2006), Ibrahima Diouf (Daga, 11.02.2006), Mariétou Faye (Loukhouss, 01.02.2005), Omar Faye (Loukhouss, 13.12.2005), Meisseia MBengue (Darou Alpha, 09.02.2006), Malick Samba (Keur Daouda Ciss, 09.02.2005), Serigne Djibril Thiombane (Croisement, 10.02.2006), Serigne Doudou Thiombane (Colobane Thiombane, 18.02.2006) und El Hadj Malick Thiombane (Darou Alpha, 03.02.2006).

[114] Interviews mit Pascal Diène (Tivigne Diassa, 17.01.2006), Pierre Diouf (Fouloune, 13.12.2005), Alphonse Fall (Fouloune, 22.12.2005), Pierre Faye (Pallo-Dial, 15.03.2005), Stanislas Faye (Paham Kouye II, 18.01.2006), Benoît MBengue/Joseph Bagabou Fall/Dominique MBengue (Pallo-Dial, 24.03.2005), Thérèse MBengue (Fouloune, 10.01.2006) und Marie Thiombane (Fouloune, 10.01.2006)

Den Missionaren missfiel jedoch nicht nur die Vererbung der Felder vom Onkel an den Neffen, sondern auch die gesamte matrilineare Organisation der Familie, die ihrer Ansicht nach den christlichen Idealen zuwiderlaufe. So klagt Pouget (o. J.: S. 12) rückblickend in seinen Memoiren: „Freinait, l'épanouissement chrétien cet avunculat intégral briseur de toute vraie vie familiale: l'oncle maternel jouissant de droits plus importants que le père véritable." Die beiden Hauptkritikpunkte der Missionare war also einerseits die Vorrangstellung des Onkels als sozialer Vater gegenüber dem biologischen Vater (in der Terminologie von Dupire pater : genitor :: avunculus : genitrix). Sie förderten daher gezielt die Kernfamilie als Erziehungsinstanz und versuchten – erfolgreich – den Einfluss des *niyaay* zu verringern (s. Aléong 1976: S. 117; Becker 1970: S. 107). Andererseits verurteilen Boutrais und Pouget vehement die Praxis des Levirats als unzulässige Polygamie und bekämpften sie entsprechend (s. Aléong 1976: S. 33; Becker 1970: S. 105f.). Aléong (1976: S. 107) resümiert:

> „En faisait la chasse à la polygamie et en insistant sur les vertus de la ‚vie famialiale chrétienne', l'église est entrée en conflit avec le principe de la matrilinéarité et a sans doute réussi à le modifier dans le sens voulu."

Die Werbung der Missionare für die patrilineare Erbfolge änderte jedoch nichts an der Landvererbungspraxis. Ein wesentlicher Grund hierfür war sicherlich, dass sich Pouget – wie oben erwähnt – sich nicht in Erbstreitigkeiten einmischte. Den geringen Erfolg seiner Propagandatätigkeit erklärte mir einer meiner Informanten sehr banal: „Pouget war ein Weißer und die Leute sagten sich ‚Was versteht ein Weißer schon von den Erbpraktiken der Schwarzen?!'"[115] Dennoch sensibilisierte seine Propaganda die Söhne für das „Problem", dass sie zwar mit ihrem Vater zusammenarbeiteten, aber ein anderer, nämlich ihr Cousin, die Felder erbte (s. Aléong 1976: S. 116f.). Ein ideologischer Wandel setzte ein: Vor der Christianisierung wurde die matrilineare Erbfolge durch die matrilineare Akkumulation legitimiert. Pouget bot den Söhnen eine alternative Sichtweise an: Nicht die gemeinsame Akkumulation von Onkel und Neffe sei entscheidend, sondern die gemeinsame Arbeit von Vater und Sohn.

Bei der Reorganisation der Familienstrukturen waren die Missionare hingegen erfolgreicher: Zwar kamen die katholischen Sereer Ndut weiterhin ihren symbolischen wie materiellen Verpflichtungen gegenüber ihrem *niyaay* nach, aber die Erziehungsfunktion ging zunehmend vom Onkel auf den Vater über. Dieser verbat sich immer öfter die Einmischung des *niyaay* in die Erziehung seiner Kinder, v. a. die seiner Söhne[116] (s. Aléong 1976:S.117;Becker 1970:S.107).

> „Ce fait est dû aux influences des missionaires qui ont pu recommander la suppression de cette coutume [l'éducation par l'oncle maternel; B.M.] et ont encouragé les parents à s'occuper de leurs enfants, à les envoyer moins chez leur oncle surtout lorsque celui n'était pas catholique lui-même. Peu à peu la famille monogamique et paternelle allait imposer ses droits." (Becker 1970: S. 107)

[115] Interview mit Stanislas Faye (Paham Kouye II, 18.01.2006).

[116] Außerdem etablierten die Missionare mit dem Katechismusunterricht eine neue, von den traditionellen Autoritäten unabhängige Erziehungsinstanz und vermittelten den Jugendlichen dadurch die katholischen Moralvorstellungen (s. Becker 1970: S. 107).

Aléong (1976: S. 117) konstatierte generell eine gewisse Autonomisierung der Kernfamilien von den Matrilineages. Es ist jedoch schwierig, den Einfluss der Propaganda der Missionare bei dieser Entwicklung einzuschätzen, denn laut Aléong (1976: S. 196, 198) fand diese Autonomisierung der Kernfamilien ihren deutlichsten Ausdruck in ihrer Erlangung wirtschaftlicher Unabhängigkeit von ihrer Matrilineage. Diese resultierte v. a. aus den Einnahmen aus der Arbeitsmigration nach Dakar.

Im Zusammenhang mit der Frage des Einflusses der Missionare auf das Bodenrecht bei den Sereer Ndut muss an dieser Stelle noch auf eine am 18.11.1951 abgehaltene Vollversammlung der Katholiken der Gemeinde Mont-Rolland eingegangen werden, auf der ein neues Erbrecht beschlossen wurde (s. Aléong 1976: S. 106; Alliot 1965: S. 1033; Becker 1970: S. 53 und Anmerkung 9, S. 54). Alliot (1965: Anmerkung 17, S. 1034) zitiert den Wortlaut des entsprechenden Beschlusses:

> „Il a été statué à l'unanimité qu'à l'avenir le fils hériterait de son père, et non pas le neveu comme cela se pratiquait jusqu'à cette date; ce faisant, on rejoint la pratique de nos parents islamisés de Louhousse, N'Diaye Bopp, Daga, Pahamkouye, etc. et cela créera une unité de coutume dans toute la région. (...) Les champs de la montagne ‚ti tangor' passent aux enfants et à la veuve. Les champs de la plaine, par contre, suivent l'ancienne coutume, ainsi que cela se rencontre chez nos parents islamisés."

Dieser Beschluss steht in absolutem Widerspruch zu den Ergebnissen von Aléongs Feldforschungen in Tivigne Tanghor (durchgeführt 1969 und 1971/72), wonach nach wie vor die matrilineare Vererbung dominierte (s. Aléong 1970: S. 69-75, 1976: S. 90-107, 1977: S. 4-10), und zu den Aussagen aller meiner Informanten: Sowohl die Katholiken als auch die Moslems betonten, dass bis zur Umsetzung des Nationaldomänen-Gesetzes ab 1972 die matrilineare Erbfolge die Regel war. Meine katholischen Gesprächspartner erwähnten im Zusammenhang mit der Entwicklung des Bodenrechts nie diesen Beschluss. Dieser hatte offensichtlich keine Auswirkungen auf die tatsächliche Vererbungspraxis. Gab es also wirklich diesen Beschluss? Die Tatsache, dass drei Autoren diese Generalversammlung bezeugen, lässt keinen Zweifel daran, dass diese wirklich stattgefunden hat. Dennoch kann aufgrund des Wortlauts des Beschlusses daran gezweifelt werden, dass dieser auf Initiative der Sereer Ndut selbst zustande kam, denn er zeugt von einer großen Unkenntnis der Bodenrechtsverhältnisse: Die Festlegung, dass die dorfnahen Felder von den Neffen geerbt werden sollten, die auf dem *tanghor* hingegen von den Söhnen, entspricht dem in Kap. 3.6 skizzierten und in Abb. 2 visualisierten „traditionellen" Bodenrecht und stellt somit keine Neuerung dar, ebenso wenig die Übernahme einer von den Moslems praktizierten Vorgehensweise, wie dies auch von Becker (1970: 53) suggeriert wird. Im Zuge der Besiedlung machten die Matrilineagesegmente zunächst den Bereich der heutigen dorfnahen Felder mittels Brandschwendung urbar und vergaben hierfür Nutzungsrechte an ihre Mitglieder. Bei Bedarf machten die Bauern mit Hilfe ihrer Hacke und ihres Buschmessers weitere Felder außerhalb der Besitzdomäne der Matrilineages urbar und vererbten diese an ihre Söhne. Diese Felder lagen häufig im Bereich des tanghor. Auch die Ausweitung der Anbauflächen, die nach der Errichtung des französischen

Kolonialfriedens ab der zweiten Hälfte des 19. Jhs. begann und v. a. den Bereich des *tanghor* betraf, erfolgte individuell und mittels Hacke und Buschmesser. Sie wurden also der Domäne des *jipil baap* zugeschlagen. Der Beschluss der Generalversammlung vom 18.11.1951 legte also keine neue Vererbungsregelung fest, sondern kodifizierte nur die bestehende Bodenrechtspraxis. Deshalb sei an dieser Stelle folgende Hypothese vertreten: Die Versammlung fand auf Initiative von Pouget statt, der wahrscheinlich in Unkenntnis der tatsächlichen Vererbungspraktiken (er ging vermutlich davon aus, dass alle Felder von den Neffen geerbt würden) auch die beschlossene „Neuregelung" vorschlug. Die Katholiken akzeptierten seinen Vorschlag, um ihn zufrieden zu stellen.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass die religiösen Führer mit ihrer Propaganda und ihren Aktivitäten die Bodenrechtspraxis nur in Einzelfällen verändern konnten, aber einen langsamen ideologischen Wandel hin zur Präferierung der patrilinearen Vererbung in Gang setzten. Einige meiner Informanten drückten dies so aus: „Die Menschen sahen allmählich ein, dass die traditionellen Praktiken falsch waren, und verstanden mehr und mehr den Sinn des islamischen bzw. katholischen Rechts."

4.4 DIE 1960ER JAHRE: KONFLIKTE ZWISCHEN NEFFEN UND SÖHNEN

Wie im letzten Kapitel beschrieben setzte die Propaganda der Missionare und Marabouts für die patrilineare Erbfolge einen ideologischen Wandel in Gang. Die Söhne hinterfragten immer offener die bisherige matrilineare Vererbungspraxis. Dies führte zu Konflikten innerhalb der Familien:

Zunächst versuchten die Söhne, die Grenzen des traditionellen Bodenrechts auszutesten und auszudehnen. Aléong (1976: S. 213f.) gibt hierfür ein Beispiel aus Tivigne Tanghor:

> Ein junger Mann hatte mehrere Jahre in Dakar gelebt, ohne dort eine dauerhafte Anstellung zu finden. Er hatte sich während seines Aufenthalts kaum um seine Familie im Heimatdorf gekümmert. Nach dem Tod seines Vaters entschied er sich jedoch zur Rückkehr nach Tivigne Tanghor, um wieder Landwirtschaft zu betreiben und seiner alten Mutter zu helfen. Weil er seinen Verpflichtungen gegenüber seiner Matrilineage angeblich zuletzt nur unzureichend nachgekommen war, erhielt er von seinem *kilifa tal* nur ein kleines Stück Land zugesprochen. Die Mutter hatte sowohl von ihrer *tal* als auch von ihrem Ehemann ein Feld erhalten. Der Sohn wollte nun das Feld, das seine Mutter von seinem Vater zugeteilt bekommen hatte, weiterbewirtschaften und begründete dieses Ansinnen damit, dass er seine Mutter unterstützen wolle. Dagegen protestierte vehement der *kilifa tal* der Matrilineage des Verstorbenen. Daraufhin beriet der Dorfrat über den Fall. Dieser gestattete schließlich dem jungen Mann das betreffende Feld bis zum Tod seiner Mutter zu bewirtschaften. Danach müsse er die Parzelle ohne jedwede Diskussion an die Matrilineage seines Vaters zurückgeben.

Das Beispiel zeigt, dass die Dorf- und Matrilineageältesten zu kleinen Veränderungen am traditionellen Bodenrecht bereit waren, wenn die bisherige Rechtspraxis Familien oder Einzelpersonen in Notsituationen brachte. Die Söhne forderten jedoch schon bald nicht mehr nur kleine Modifikationen, sondern wollten vielmehr an Stelle der Neffen ihre Väter beerben und machten ihre Erbforderungen nach dem Tod ihrer Väter geltend. Diese wurden aber von deren Matrilineages und deren uterinen Erben energisch zurückgewiesen. Die Folge waren erbitterte Streitigkeiten und z. T. handfeste Auseinandersetzungen. Ein Beispiel aus Pallo:

> Nach dem Tod eines Bauern kam es zum Streit zwischen dessen Neffen und Söhnen: Gemäß der Sereer Ndut-Tradition war ersterer von seinem *kilifa tal* zum legitimen Erben bestimmt worden. Die Söhne wollten sich damit nicht abfinden und reklamierten die Felder mit dem Argument, sie hätten diese zusammen mit ihrem Vater beackert, für sich. Der Streit eskalierte: Es kam zu Handgreiflichkeiten und sogar zum Einsatz von Buschmessern. Daraufhin wurde die Gendarmerie zu Hilfe gerufen, die die Streithähne vorübergehend inhaftierte. Der Dorfrat von Pallo sprach schließlich jedoch die Felder dem uterinen Erben zu.
>
> (Interview mit Dominique MBengue (Pallo-Dial, 15.02.2006))

Diese Auseinandersetzungen zwischen Neffen und Söhnen endeten nicht immer so glimpflich: In verschiedenen Dörfern (Daga, Loukhouss und Pallo) wurde mir gegenüber angedeutet, dass es einzelne Fälle gegeben hätte, in denen sich um ihr Erbe betrogene Söhne den uterinen Erben umgebracht hätten.

Die Konflikte zwischen Neffen und Söhnen gewannen noch dadurch an Brisanz, dass in den 1960er Jahren die matrilinearen Familien häufig schon einige Jahre vor dem Tod eines Lineagemitglieds einen potentiellen Erben in das betreffende Dorf schickten, damit dieser sich im Gehöft ansiedele und „sein Erbe überwache“ (s. Aléong 1970: S. 75, 1976: S. 106ff.).

Im theoretischen Teil dieser Arbeit habe ich das Problem der Durchsetzung einer neuen Norm als zentrale Herausforderung für diejenigen, die einen Institutionenwandel anstreben, herausgestellt. Im Falle der Sereer Ndut hatte in den 1950er Jahren ein ideologischer Wandel stattgefunden, der die schon in vorkolonialer Zeit vorhandene Unzufriedenheiten mit Teilen des traditionellen Bodenrechts kanalisierte. Die Unzufriedenen verfolgten nun ein klares gemeinsames Ziel: die Abkehr von der matrilinearen Vererbung und den Übergang zur patrilinearen Erbfolge. Damit boten sie auch eine Alternative zum traditionellen Bodenrecht an. Der Widerstand gegen dieses generalisierte sich, Erbstreitigkeiten waren in den 1960er Jahren nicht mehr die Ausnahme, sondern die Regel. Die Befürworter der patrilinearen Vererbung sahen sich jedoch mit dem Problem konfrontiert, dass die Verfechter der traditionellen Erbregelung nach wie vor sowohl die ökonomischen Ressourcen – auf die die zumeist noch jungen „Rebellen“ angewiesen waren (vgl. Kap. 6) – als auch die dörfliche Politik kontrollierten. Die Befürworter eines institutionellen Wandels setzten daher auf zwei Strategien, um ihr Ziel zu erreichen: einerseits die Schaffung von Präzedenzfällen mittels Entscheidungen der religiösen Führer, andererseits die Gewinnung der staatlichen Autoritäten für ihre Interessen. Wie im vorherigen Kapitel erläutert verfing die erstgenannte Strategie nicht wirklich, weil Albert Pouget eine persönliche Intervention in Erbstreitigkeiten ablehnte und auch sein senegalesi-

scher Nachfolger Louis Thomas Mendy (ab 1968) sich auf die pastorale Arbeit und Entwicklungsbemühungen konzentrierte (s. Aléong 1976: S. 150f., 201f.). Alpha Thiombane intervenierte zwar hin und wieder in innerfamiliäre Erbstreitigkeiten und setzte die Ansprüche der Söhne durch. Da seine Interventionen aber nur punktuell erfolgten, beeindruckten seine Entscheidungen die traditionellen Autoritäten nicht, die weiterhin den uterinen Erben zu ihrem Recht verhalfen.

Auch die zweite Strategie war zunächst nicht erfolgreich. Dazu ein Beispiel:

> Während der Regenzeit des Jahres 1970 verstarb ein alter Familienvater. Nach der Ernte entbrannte der Streit zwischen den Söhnen und dem uterinen Erben. Der Neffe argumentierte mit der traditionellen Sereer Ndut-Ideologie, nach der die Söhne auf den väterlichen Feldern nur auf eigene Rechnung arbeiteten und somit ihren Vater nicht wirklich unterstützten. Gemäß der Tradition sei es jedoch der Neffe, die seinem Onkel helfen würde. Die Söhne entgegneten, dass der Neffe im vorliegenden Fall seinen Onkel in keinster Weise unterstützt hätte, sondern nur sie selbst dies getan hätten. Außerdem besitze der Neffe eigene Felder in seinem Heimatdorf. Wozu brauche er dann noch die Felder ihres Vaters?
>
> Der Fall wurde den Dorfältesten von Paham Kouye II vorgelegt, die dem Neffen das Erbe zusprachen. Dieser Schiedsspruch beendete den Streit jedoch nicht. Im Gegenteil: Es kam zu Handgreiflichkeiten und zur Anrufung des Unterpräfekten.
>
> Auch in Pambal, dem Verwaltungsort des Arrondissements, argumentierte der Neffe mit der Sereer Ndut-Tradition, die Söhne mit ihrer Arbeitsleistung und ihrer materiellen Unterstützung zu Gunsten ihres Vaters. Mehrere Anhörungen endeten ohne, dass der Unterpräfekt ein Urteil gefällt hätte. Schließlich gab er dem uterinen Erben Recht. Daraufhin erhoben die Söhne den Vorwurf, die matrilineare Familie habe den Beamten mit Vieh bestochen. Dieser drohte den Söhnen sodann mit Gefängnisstrafen, falls sie den Vorwurf der Korruption aufrechterhalten würden.
>
> (Interview mit Stanislas Faye (Paham Kouye, 18.01. 2006))

Der Bodenrechtskonflikt aus Paham Kouye II war kein Einzelfall: Immer wieder zogen Söhne vor Gericht oder schalteten den Unterpräfekten ein[117]. Das Ergebnis war jedoch immer das gleiche. Sowohl die Richter als auch die Verwaltungsbeamten urteilten zu Gunsten der uterinen Erben. Dies mochte z. T. wie im o. g. Fall gemutmaßt auf Bestechung zurückzuführen gewesen sein, hing aber auch mit der damaligen Rechtslage zusammen: Bis 1972 hatten die Richter und Unterpräfekten noch nach dem Gewohnheitsrecht der jeweiligen ethnischen Gruppe zu entscheiden. Im Falle der Sereer Ndut waren folglich die uterinen Erben im Recht. Die Verkündung des Gesetzes über die Nationaldomäne im Jahre 1964 änderte daran vorerst nichts, weil dieses in der Region Thiès erst acht Jahre später umgesetzt wurde.

Ende der 1960er/Anfang der 1970er Jahre war aber dann – v. a. in Loukhouss – ein erstes partielles Entgegenkommen der Matrilineages gegenüber den Söhnen ihrer verstorbenen

[117] Interessanterweise erwähnte keiner meiner Informanten eine Anrufung des Kantonshäuptlings. Dies ist jedoch verständlich: Obwohl im Canton de Ndoutte fast ausschließlich Sereer Ndut lebten, war der Kantonshäuptlings stets ein Wolof. Die Sereer Ndut misstrauten ihren Erbfeinden aus vorkolonialer Zeit noch immer und schalteten Angehörige dieser ethnischen Gruppe niemals in ihre familiären Angelegenheiten ein. Ihr Misstrauen gründete aber auch auf negativen Erfahrungen mit den Kantonshäuptlingen: Namentlich Massamba Sall hatte die Sereer Ndut in der ersten Hälfte des 20. Jhs. um ca. 500 ha Land und darüber hinaus Vieh betrogen (s. A. MBengue 1978).

Mitglieder zu beobachten: In Einzelfällen wurden ihnen ein oder mehrere Felder überlassen. Den größten Teil der Felder erhielt jedoch weiterhin der Neffe des Verstorbenen[118].

Insgesamt blieb die Situation aber sehr angespannt und Handgreiflichkeiten waren an der Tagesordnung. Rückblickend meinten einige meiner Informanten[119]: „Das Nationaldomänengesetz hat die Situation gerettet."

[118] Interviews mit Modou Seck (25.01.2006) und Seydou Seck (22.12.2005)
[119] Interviews mit Pape Djibril Diène (Loukhouss, 04.02.2005) und Pascal Diène (Tivigne Diassa, 17.01.2006).

5 Das nationalstaatliche Bodenrecht: Der Bruch mit der traditionellen Ordnung

1964 verabschiedete die senegalesische Regierung eine Bodenrechtsreform, mit der sie – im Gegensatz zur kolonialen Gesetzgebung die „traditionellen“ Regeln nicht radikal verändern, gleichzeitig aber die staatliche Präsenz im ländlichen Raum verstärken und die Landtransaktionen einer staatlichen Kontrolle unterwerfen wollte. Acht Jahre später wurde eine Verwaltungsreform beschlossen, mit deren Hilfe das neue staatliche Bodenrecht in die Praxis umgesetzt werden sollte. Kernaussage des „Gesetzes über die Nationaldomäne“ war, dass der Boden demjenigen gehören sollte, der ihn in Wert setzte.

Aus verschiedenen Gründen wurde dieses Gesetz bis heute nicht konsequent umgesetzt. Dennoch hat es die Bodenrechtspraxis im ländlichen Raum stärker verändert als alle Kolonialgesetze zu diesem Thema – spez. bei den Sereer Ndut: Wie im letzten Kapitel dargestellt gaben die Gerichte und Unterpräfekte bis 1972 in Erbstreitigkeiten stets der matrilinearen Familie Recht, weil sie sich bei ihren Entscheidungen am Gewohnheitsrecht der Sereer Ndut orientierten. Danach änderte sich die Situation, weil nun das nationalstaatliche Bodenrecht galt, das den Söhnen als denjenigen, die zusammen mit ihrem Vater gearbeitet hatten, die umstrittenen Felder zusprach. Mit der Einrichtung der Landgemeinden wurde die Verwaltung „bürgernäher“ und die Hemmschwelle, eine staatliche Stelle in Familienkonflikte einzuschalten, sank.

In diesem Kapitel wird zunächst die senegalesische Bodenrechtsgesetzgebung vorgestellt und anschließend deren Rezeption durch die Sereer Ndut aufgezeigt. In einem zweiten Analyseschritt werden die Konsequenzen der nationalstaatlichen Bodenrechtsreform bei den Sereer Ndut untersucht: der Übergang zur patrilinearen Vererbung, das Ende der matrilinearen Akkumulation und neue, sich aus verliehenen Feldern ergebende Konflikte.

5.1 SENEGALESISCHE BODENRECHTS- UND VERWALTUNGSREFORM

Die Bodenrechtsreform der senegalesischen Regierung erhob den Anspruch, sich an den schwarzafrikanischen Rechtstraditionen zu orientieren, diese aber im Sinne der nationalen Entwicklung weiterzuentwickeln.

In den 1960er und 1970er Jahren wurden die beiden senegalesischen Reformen in verschiedenen Aufsätzen rezipiert und ihre Umsetzung in einigen regionalen Fallstudien untersucht. In den 1980er Jahren ging das Interesse an diesem Thema jedoch stark zurück. Bis 1988 gab es keine Gesamtdarstellungen zum neuen senegalesischen Bodenrecht, was Cave-

rière und Debène (1988: S. 2) auch auf die Zweiteilung der juristischen Fakultät der Dakarer Universität in Privat- und öffentliches Recht zurückführen. Die französischsprachige Gesamtdarstellung von Caverière und Debène (1988) wurde 1993 durch eine deutschsprachige von Eidam ergänzt[120].

In diesem Kapitel muss zunächst kurz auf die kolonialstaatliche Bodenrechtsgesetzgebung eingegangen werden, bevor die Regelungen des „Gesetzes über die Nationaldomäne" dargestellt werden. Anschließend werden das Gesetz über die Landgemeinden und die in ihm enthaltenen Regelungen für den Bodenverkehr in den sog. *Zones des terroirs* referiert. Diesen offiziellen Bestimmungen wird schließlich die tatsächliche Bodenrechtspraxis im ländlichen Senegal gegenüber gestellt.

Die koloniale Bodenrechtsgesetzgebung[121]

Die Bodenrechtsinitiativen der französischen Kolonialverwaltung zielten auf die Etablierung des Prinzips des Privateigentums im Senegal hin. Das wichtige Bodenrechtsdekret hierzu wurde am 20.07.1900 erlassen und beinhaltete die Verstaatlichung der senegalesischen Böden. Zur Rechtfertigung wurde der Terminus „terres vacantes et sans maître" eingeführt[122] (s. Eidam 1993: S. 45f.). Gleichzeitig wurde das Immatrikulationsrecht eingeführt[123], dessen Ziel die Herstellung vollkommener Rechtssicherheit bei Landtransaktionen durch die Zusicherung eines unanfechtbaren Besitzrechts war. Es ermöglichte Europäern, ihre Grundstücke im neu eingerichteten Grundbuch eintragen zu lassen (s. Caverière und Debène 1988: S. 37ff.; Eidam 1993: S. 48f., 52).

Mit einem Dekret vom 08.10.1925 wurde der senegalesischen Bevölkerung erstmals die Möglichkeit eröffnet, ihre Bodenrechte immatrikulieren zu lassen: Die Kolonialverwaltung etablierte ein zweites – parallel zum bereits bestehenden Immatrikulationsrecht für Franzosen und „Assimilierte" – Verfahren zur amtlichen Registrierung autochthoner Landrechte, das

[120] Außerdem gibt Rünger (1997) in ihrer Arbeit über die staatlichen Bodenrechtsgesetzgebungen in den Sahelstaaten einen Überblick über die Gesetzeslage im Senegal.

[121] Eidam (1993: S. 44, 58) konstatiert ein nachhaltiges Interesse der französischen Kolonialverwaltung am Thema Bodenrecht, das sich seiner Ansicht nach in der Vielzahl der diese Materie betreffenden Vorschriften widerspiegelt. Trotz all dieser Bemühungen sei das koloniale Bodenrecht jedoch i. W. „toter Buchstabe" geblieben. Auch Caverière und Debène (1988) teilen diese Auffassung von der weitgehenden Wirkungslosigkeit der kolonialstaatlichen Regelungen, machen aber darauf aufmerksam, dass die Senegalesen durchaus gelegentlich von dem neuen Recht Gebrauch machten, wenn es in ihrem Interesse war und sie sich so z.B. gegen die Ansprüche von Siedlern verteidigen konnten.

[122] Dieser Terminus blieb bis 1955 gültig, seine Auslegung blieb unter Juristen sehr umstritten. Die Kolonialverwaltung legte ihn zumeist sehr extensiv aus und fasste darunter die Mehrheit der nicht-immatrikulierten Böden der Kolonie. Die Senegalesen nahmen heftigen Anstoß an diesem Rechtsbegriff (s. Eidam 1993: S. 46).

[123] Die praktische Anwendung des Immatrikulationsrechts regelte jedoch erst ein Dekret vom 24.07.1906 (s. Caverière und Debène 1988: S. 37).

allerdings nur für Einzelpersonen, nicht aber Gemeinschaften galt (s. Caverière und Debène 1988: S. 39; Eidam 1993: S. 50f.). Die Senegalesen machten jedoch von dieser Möglichkeit so gut wie keinen Gebrauch (s. Caverière und Debène 1988: S. 39).

1955 vollzog die französische Kolonialverwaltung mit dem Dekret 55-580 vom 20.05.1955 eine Kehrtwende in der Bodenrechtspolitik, indem sie den heftig kritisierten Begriff „terres vacantes et sans maître" aus den Gesetzestexten herausstrich und die nach „traditionellem" Recht begründeten Besitzrechte der senegalesischen Bevölkerung anerkannte. Außerdem wurde die Staatsdomäne auf die Böden beschränkt, die der Staat gemäß dem Code civil besaß oder die im Grundbuch eingetragen waren. Nun bot man auch Gemeinschaften die Eintragung ihrer kollektiven Bodenrechte an und verschärfte die Konzessionsvergabekriterien für Europäer insofern, als jeweils nachgewiesen werden musste, dass für das betreffende Grundstück keine autochthonen Landrechte vorlagen. Angesichts der bevorstehenden Entlassung der Kolonie in die Unabhängigkeit wurde das Gesetz in der Praxis kaum noch angewendet (s. Caverière und Debène 1988: S. 39f.; Eidam 1993: S. 53ff.).

Die Nationaldomänen-Gesetzgebung[124]

Als der Senegal 1960 seine Unabhängigkeit erlangte, standen die Politiker und Juristen vor der Aufgabe, das Bodenrecht neu zu regeln, denn sie sahen sich einer spezifischen, während der Kolonialzeit entstandenen sozio-juristischen Situation gegenüber, die sich dadurch ergeben hatte, dass über ein Jahrhundert lang afrikanische und westliche Bodenrechtsvorstellungen nebeneinander existiert und sich gegenseitig beeinflusst hatten. Sie trafen die Grundsatzentscheidung, die französische Bodenrechtstradition nicht fortzusetzen, sondern stattdessen an schwarzafrikanische Traditionen anzuknüpfen und diese den Erfordernissen der angestrebten wirtschaftlichen Entwicklung des Landes anzupassen.

Für die Initiatoren des Gesetzes über die Nationaldomäne zeichnete sich das „traditionelle" Bodenrecht v. a. durch das Fehlen einer Individualeigentumskonzeption und die Betonung und Einforderung einer Nutzung des Bodens zum Wohle der Gemeinschaft aus. Als Probleme des „traditionellen" Bodenrechts wurden der Missbrauch ihres Erstsiedlerstatus' durch die im Senegal als *laman* bezeichneten Erdherren und daraus folgend der Umstand, dass die Bauern unter einer hohen Abgabenbelastung litten, gesehen (s. Caverière und Debène 1988: S. 10ff., 64ff.; Eidam 1993: S. 13-42; A.B. MBengue 1965: S. 298).

[124] Ich verzichte an dieser Stelle auf eine Darstellung der politischen Entstehungsgeschichte des Gesetzes über die Nationaldomäne, da sie für diese Arbeit keine Bedeutung hat. Sie wird jedoch ausführlich von Eidam (1993: S. 59-137) nachgezeichnet.

Die Ziele

Präsident Léopold Sédar Senghor erläuterte am 01.05.1964 in einer Radioansprache das Ziel der senegalesischen Bodenrechtsreform[125] (zitiert nach Abelin 1979: S. 508):

> „Il s'agit, très simplement, de revenir du droit romain au droit négro-africain, de la conception bourgeoise de la propriété foncière à la conception socialiste, qui est celle de l'Afrique noire traditionelle (…). Il s'agit de revenir au droit négro-africain en l'adaptant aux exigences de notre développement."

Der renommierte senegalesische Jurist Keba MBaye (1971) nannte vier Kernziele des Gesetzes über die Nationaldomäne (L 64-46): 1) Beendigung der Bodenspekulation, 2) leichter Landzugang und Rechtssicherheit für private Investoren, 3) Ermöglichung staatlicher Infrastrukturprojekte ohne Entschädigungsforderungen, 4) freier und kostenloser Landzugang für die Bauern.

Die Bestimmungen

Artikel 1 des Gesetzes 64-46 führt alle Böden auf, die nicht zur Nationaldomäne gehören:

- Böden, die zur Staatsdomäne gehören,
- immatrikulierte Böden,
- Böden, deren Eigentum bei Inkrafttreten des L 64-46 beim Hypothekenbewahrer transkribiert worden war, und
- Böden, die bei Inkrafttreten des L 64-46 Gegenstand eines laufenden Immatrikulationsverfahren waren.

Die Nationaldomäne ist also eine Auffangkategorie für alle nicht aufgezählten Böden. Die Kommentatoren des Gesetzes schätzen übereinstimmend, dass ca. 95% des senegalesischen Bodens zu ihr zu zählen sind

Artikel 4 untergliedert die Nationaldomäne dann in vier Unterkategorien[126] (für diese Arbeit sind allerdings nur die Bestimmungen bezüglich der *Zones des terroirs* von Interesse):

1) *Zones urbaines:* städtische Gebiete
2) *Zones classées:* Forst- und Naturschutzgebiete
3) *Zones des terroirs:* ländliche Gebiete[127]

[125] Abgesehen von dieser Zielformulierung durch den Präsidenten gibt es jedoch keine offiziellen Dokumente über die mit der Bodenrechtsreform verfolgten Ziele: Weder das Gesetz 64-46 über die Nationaldomäne noch die Ausführungsdekrete enthalten ein amtliches „Exposé des motifs" (s. Eidam 1993: S. 138).

[126] Das Gesetz 64-46 verstaatlicht also die Böden des Domaine national. Doch ist der senegalesische Staat auch der Besitzer dieser Böden? Artikel 2 des Gesetzes verneint dies und bezeichnet den Staat als *„détenteur"*, d.h. als „Statthalter bzw. (....) Treuhänder zugunsten derjenigen seiner Bürger, die ihr Land selbst bewirtschaften" (Rünger 1997: S. 45f.; vgl. Caverière und Debène 1988: S. 85-88; Eidam 1993: S. 208).

4) *Zones pionnières:* ländliche Gebiete, in denen großangelegte Entwicklungsprojekte stattfinden.

Mit der Verabschiedung des Gesetzes 64-46 wurden alle „traditionellen" Bodenrechte mit sofortiger Wirkung außer Kraft gesetzt. Durch das neue staatliche Bodenrecht wurden sie jedoch erst nach der Gründung der Landgemeinden abgelöst (Artikel 7, Absatz 2)[128]. Artikel 8 des Gesetzes 64-46 legt fest, dass die Nutzer von Böden in den *Zones des terroirs* für eine effektive Inwertsetzung des Landes Sorge tragen müssen. Unter dieser *Mise en valeur* versteht der senegalesische Gesetzgeber, dass der zugeteilte Boden rationell bewirtschaftet werden muss und innerhalb von drei Jahren nicht länger als ein Jahr brach liegen darf.

Das Gesetz über die Landgemeinden und seine bodenrechtlichen Bestimmungen

Die Regelung des Bodenverkehrs erfolgte erst acht Jahre nach der Verkündung des „Gesetzes über die Nationaldomäne" mit den am 01.02.1972 bzw. 19.04.1972 verabschiedeten Gesetzen 72-02 über die Organisation der Territorialverwaltung und 72-25 über die Landgemeinden.

Die Organe, Aufgaben und Kompetenzen der Landgemeinden

Das senegalesische Staatsgebiet ist seit der Verwaltungsreform von 1972 in Regionen, Départements, Arrondissements und Landgemeinden untergliedert. Letztere sind somit die unterste administrative Einheit[129] und genießen finanzielle Autonomie (L 72-02, Artikel 1). Artikel 1, Absatz 1 des Gesetzes 72-25 definiert diese wie folgt:

> „La communauté rurale est constituée par un certain nombre de villages appartenant au-même terroir, unis par une solidarité resultant notammement du voisinage, possédant des intérêts communs et capables de trouver les ressources nécessaires à leur développement."

[127] „Bei den *zones des terroirs* handelt es sich im Prinzip um diejenigen außerstädtischen Gebiete, in denen bis zum Inkrafttreten des Gesetzes über die Nationaldomäne traditionelles Bodenrecht galt." (Eidam (1993: S. 219) Eidam (1993: S. 220) gibt jedoch zu bedenken, dass die Zones des terroirs nicht deckungsgleich mit den bis 1964 dem „traditionellen" Bodenrecht unterliegenden Böden ist. Dies ergibt sich daraus, dass einige bislang der „traditionellen" Rechtsordnung unterliegenden Böden durch das L 64-46 den neuen Unterkategorien der *Zones pionnières* und *Zones urbaines* zugeordnet wurden.

[128] Bis dahin galt gemäß Artikel 15 eine Übergangsregelung, nach der eine – abgabenfreie – Weiternutzung der Böden gestattet war.

[129] Für die einzelnen Dörfer sieht das Gesetz 72-02 keine gesonderten administrativen Kompetenzen (mehr) vor.

Zentrales Organ der Landgemeinden ist der Landrat. Diesem gehören – je nach Größe der Gebietskörperschaft – zwischen 12 und 21 Mitglieder an[130] (Artikel 3). Die Mitglieder des Landrats arbeiten unentgeltlich (Artikel 50). Der Landrat tritt nur unregelmäßig zusammen: Artikel 14 schreibt lediglich vor, dass zwischen dem 01.12. und dem 31.01. Beratungen über das Budget der Landgemeinde stattfinden müssen. Weitere Sitzungen des Landrats sind dann obligatorisch, wenn der Unterpräfekt oder mind. ein Drittel seiner Mitglieder diese beantragt.

Artikel 24 nennt 17 Kompetenzbereiche des Landrats. Dazu zählen neben der Verwaltung der Böden der Nationaldomäne urbanistische Maßnahmen wie Lotissements, das Marktwesen, lokale Entwicklungsprojekte, der Wegebau, die Ausweisung von Viehwegen und die Regelung des Zugangs zu Wasserstellen.

Von entscheidender Bedeutung ist jedoch, dass die Beschlüsse des Landrats nicht automatisch rechtswirksam werden, sondern vielmehr zu ihrem Inkrafttreten der Genehmigung durch den Unterpräfekten bedürfen (Artikel 55). Die Landgemeinden unterstehen einer beim Unterpräfekten angesiedelten Kommunalaufsicht[131].

Das in den Zones des terroirs *geltende staatliche Bodenrecht*

Artikel 15 des Gesetzes 64-46 billigte den Bauern, die bis zur Bodenrechtsreform nun zur Nationaldomäne zählendes Land bewirtschaftet hatten, ein lebenslanges Nutzungsrecht zu und verbot die „traditionellen“ Abgaben an *laman*, Marabouts oder traditionelle Herrscher. Dieses Nutzungsrecht war jedoch explizit nicht erblich. Darüber hinaus konnte den Bauern die Berechtigung zur Nutzung des betreffenden Landes wieder entzogen werden, wenn offiziell festgestellt wurde, dass die Inwertsetzung des Bodens durch den Nutznießer unzureichend war.

Das Ausführungsdekret zum Gesetz über die Nationaldomäne vom 30.07.1964 (D 64-573) und das Dekret 72-1288 vom 27.10.1972 regeln den vom senegalesischen Gesetzgeber vorgesehenen Bodenverkehr in den *Zones des terroirs*: Die Böden des Domaine national können ausschließlich nach einer Zuteilung durch den Landrat genutzt werden (D 64-573, Artikel 7; D 72-1288, Artikel 2). Die Begünstigten müssen die ihnen zugeteilten Böden alleine oder mit Hilfe ihrer Familie bewirtschaften (D 64-573, Artikel 18; D 72-1288, Artikel 3, Absatz 2). Das mit der Zuteilung zugesprochene Landnutzungsrecht gilt grundsätzlich bis zum Tod des Begünstigten und erlischt danach[132] (D 64-573, Artikel 19 und 20; D 72-1288, Artikel 5).

[130] Diese werden zu zwei Dritteln vom Volk gewählt. Das restliche Drittel wird von den im Gemeindegebiet tätigen Kooperativen entsandt (Artikel 4).
[131] Für eine ausführliche Darstellung dieser Kommunalaufsicht s. Eidam (1993: S. 352-359).
[132] Bei Vereinigungen und Kooperativen gilt, dass das die Landzuteilung im Falle der Auflösung der Körperschaft endet (D 64-573, Artikel 20; D 72-1288, Artikel 5).

Für eine – nur vom Landrat zu beschließende – Entziehung von Land kann es drei Gründe geben: 1) Ein Begünstigter kann selbst eine Entziehung beantragen (D 64-573, Artikel 20; D 72-1288, Artikel 9). 2) Der Landrat kann eine Entziehung beschließen, wenn ein Begünstigter das Gemeindegebiet dauerhaft verlässt und somit keine persönliche Bewirtschaftung mehr gewährleisten kann oder eine nicht-ausreichende Inwertsetzung der zugeteilten Parzelle(n) offiziell festgestellt wurde (D 64-573, Artikel 18; D 72-1288, Artikel 9). 3) Der Landrat oder andere staatliche Stellen können eine Entziehung beschliessen, wenn die betreffenden Böden für Maßnahmen im Interesse des Gemeinwesens (z. B. Lotissements) benötigt werden. In diesem Fall müssen die Betroffenen mit äquivalenten Parzellen entschädigt werden (D 64-573, Artikel 20; D 72-1288, Artikel 11).

Das vom Landrat zugeteilte Landnutzungsrecht ist nicht vererbbar, aber der senegalesische Gesetzgeber hat in D 64-573, Artikel 22 und D 72-1288, Artikel 6 explizit festgelegt, dass eine Wiederzuteilung zu Gunsten der Erben vorzunehmen ist, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind: Die Erben können eine persönliche Bewirtschaftung – bzw. mit Hilfe ihrer Familien – der Böden gewährleisten, und die Parzellengröße sinkt in Folge möglicher Teilungen unter den Erben nicht unter ein für eine rentable Bewirtschaftung erforderliches Maß[133].

Eine weitere einschneidende Neuerung des staatlichen senegalesischen Bodenrechts ist das in Artikel 3, Absatz 3 des Dekrets 72-1288 ausführlich festgehaltene Verbot des Verkaufs oder Verleihs von im Zuge einer Landzuteilung erhaltener Böden der Nationaldomäne. Damit wurde eine vorher weit verbreitete Bodenrechtspraxis für illegal erklärt.

Als Zwischenfazit lässt sich somit festhalten, dass bei konsequenter Anwendung des staatlichen senegalesischen Bodenrechts eigentlich jede Veränderung der Bodenrechtsverhältnisse – bezogen auf die Nationaldomäne – mit einem administrativen Akt, sprich einer Landzuteilung oder -entziehung verbunden sein und im *„Dossier foncier“* festgehalten werden müsste[134].

[133] Caverière und Debène (1988: S. 209) sehen in dieser Regelung bezüglich der Behandlung der Erben einen Formelkompromiss zwischen ideologischen Vorstellungen und den Erfordernissen der bodenrechtlichen Realität: „Avec la question successorale se révèle dans toute son ampleur l’ambiguïté du droit domanial. Les textes ont voulu exclure la dévolution successorale et permettre de répartir rationnellement la terre entres les paysans. Mais le problème des peines réalisées sur la parcelle réintroduit le droit successoral. Le paysan qui a ‚peiné’ est en effet propriétaire des fruits de son travail. Ne pas tenir compte de ces ‚biens’ lors de la réaffectation reviendrait à spoiler les héritiers.“

[134] Eidam (1993: S. 383) geht noch einen Schritt weiter und verweist darauf, dass der senegalesische Gesetzgeber ursprünglich beabsichtigt hatte, mit der Verwaltungsreform auch die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass die nationalen Entwicklungspläne und Raumordnungsprogramme auf der kommunalen Ebene in konkrete Maßnah-men und Projekte umgesetzt werden könnten. Dies müsste eigentlich für das Bodenrecht auch Folgendes bedeuten: „Jeder Landratsbeschluß zur Bodenverteilung oder zur Bodennutzung müßte sich also bei einer konsequenten Anwendung des Gesetzes über die Nationaldomäne aus einem kohärenten System von nationalen, regionalen und lokalen Plänen und Programmen ableiten lassen, und wäre eine Konkretisierung der vom Staat mit der beschränkter Beteiligung der Landbevölkerung konzipierten Entwicklungspolitik.“

Die Bodenrechtsrealität in den *Zones des terroirs*

Zwischen Bodenrechtstheorie und -realität besteht in den *Zones des terroirs* eine große Diskrepanz. Die tatsächliche Bodenrechtspraxis unterscheidet sich darüber hinaus von einer Landgemeinde zur anderen, so dass Verallgemeinerungen schwierig sind. Außerdem ist sie Wandlungen unterworfen: Eine Veränderung der Mehrheitsverhältnisse im Landrat kann zu erheblichen Veränderungen in der Bodenrechtspraxis führen.

Obwohl eigentlich laut Gesetz jede Änderung der Bodenrechtsverhältnisse innerhalb der Nationaldomäne durch einen Beschluss des Landrats abgedeckt sein müsste, ist die tatsächliche Anzahl solcher Beschlüsse verschwindend gering. Für das Arrondissement Thiénaba östlich von Thiès gibt Eidam (1993: S. 389) für den Zeitraum von 1972 bis 1984 ganze 34 (!) protokollierte Beschlüsse zum Bodenrecht an. Betrachtet man die Beschlüsse genauer, so fällt auf, dass sie fast ausschließlich anlässlich von Bodenstreitigkeiten gefasst wurden. Den wenigsten liegt ein Antrag auf Zuteilung einer nicht-umstrittenen Parzelle zu Grunde. Die geringe Zahl von Landratsbeschlüssen liegt v. a. daran, dass sich die Bauern bei Bodenrechtsproblemen nicht an ihre kommunalen Vertreter wenden, sondern lieber den Dorfchef um die Schlichtung des Konflikts ersuchen. Nur die Streitigkeiten, die bei den traditionellen Instanzen nicht geregelt werden konnten, werden dem Landrat vorgetragen. Dieser gerät damit in eine Rolle, die der Gesetzgeber keineswegs vorgesehen hat: die eines Gerichts für besonders schwierige Bodenstreitigkeiten. Seine eigentliche Aufgabe, nämlich die Zuteilung *(affectation)* und Entziehung *(désaffectation)* von Böden der Nationaldomäne nimmt der Landrat hingegen so gut wie nicht wahr (s. Eidam 1993: S. 389ff., 497f.).

Der tatsächliche Bodenverkehr läuft in nahezu allen Landgemeinden ohne Beteiligung des Landrats ab. Jedoch hat die staatliche Bodenrechtsgesetzgebung durchaus das „traditionelle" Landrecht verändert: So hat sich mancherorts die Praxis eingebürgert, nach dem Tod oder Wegzug eines erbenlosen Bauern dessen Felder eigenmächtig in Besitz zu nehmen, ohne den Landrat oder den Dorfchef zu konsultieren. Auch Landverleihungen oder gar -verkäufe kommen weiterhin regelmäßig vor, obwohl sie das staatliche senegalesische Bodenrecht verbietet. Allerdings ist die Zahl der Landverleihungen z. T. deutlich zurückgegangen, weil durch ihre Illegalisierung eine neue Rechtsunsicherheit für die Betroffenen entstanden ist. Speziell die Verpächter fürchten, dass der Landnehmer beim Landrat eine Zuteilung zu seinen Gunsten erwirken und sich somit das Land aneignen könnte. Demgegenüber ist die Zahl der Landverkäufe spürbar angestiegen. Es sind v. a. Städter, die im Umkreis städtischer Siedlungen Land zum Obst- oder Gemüseanbau oder zur Errichtung eines Zweit- bzw. Altersruhesitz erwerben. Dabei gibt es sowohl Fälle, in denen die Käufer das erworbene Land tatsächlich bewirtschaften, als auch solche, in denen das Grundstück ungenutzt bleibt. Das offizielle Verbot von Landtransaktionen ist jedoch anscheinend inzwischen einem größeren Teil der Bevölkerung herumgesprochen, was dazu geführt hat, dass nun oftmals nicht mehr der Boden an sich, son-

dern Gebäude oder andere Einrichtungen wie Brunnen oder Bäume verkauft werden (s. Eidam 1993: S. 391-395).

Auch der Einfluss der *laman* konnte in vielen Landgemeinden nicht wirklich eingeschränkt werden: Sie kontrollieren vielerorts noch immer die offiziell verstaatlichten Böden und verlangen (und erhalten) weiterhin ihre „traditionellen" Abgaben. Allerdings sind die Bauern selbstbewusster geworden und verweigern z. T. unter Berufung auf das Gesetz über die Nationaldomäne die Zahlung der „traditionellen" Abgaben. Andererseits haben einige *laman*, nachdem sie von der neuen Rechtslage erfuhren, die von ihnen kontrollierten Böden sofort zurückverlangt (und auch zurückbekommen), um einer Berufung der Bauern auf staatliches Recht zuvorzukommen (s. Eidam 1993: S. 395f.).

Darüber hinaus hat sich vielerorts eine neue „Bourgeoisie rurale" gebildet. Diese setzt sich aus den Mitgliedern der Landräte zusammen. Ihre Mitglieder maßen sich mitunter hoheitliche Befugnisse wie die Erhebung von Steuern, den Ausspruch von Ehescheidungen oder die Kontrolle des motorisierten Personen- und Warenverkehrs an und verwalten die Böden der Nationaldomäne oft in zweckwidriger, eigennütziger und selbstherrlicher Weise: Landratspräsidenten verteilen Böden oft mündlich ohne Beteiligung der übrigen Ratsmitglieder und ohne Genehmigung des Unterpräfekten. In einigen Landgemeinden wird die Bodenverwaltung so gehandhabt, dass jedes Ratsmitglied in seinem Heimatdorf als Bodenverwalter fungiert. Bei der Zuteilung von Böden der Nationaldomäne sind darüber hinaus häufig Schmiergeldzahlungen mit im Spiel, und die Ratsmitglieder verteilen Böden an ihre eigene Wählerschaft. Außerdem kommt es immer wieder vor, dass sich Ratsmitglieder Böden selbst aneignen[135] (s. Eidam 1993: S. 396ff.).

Weshalb besteht zwischen den Gesetzestexten und der bodenrechtlichen Realität eine so große Diskrepanz? Warum kommt es zu den o. g. Missständen? Hierfür sind i. W. zwei miteinander verwobene Gründe zu nennen: das Desinteresse des senegalesischen Staates an einer konsequenten Umsetzung der Bodenrechtsreform von 1964/72 und die völlig unzureichende materielle und finanzielle Ausstattung der Landgemeinden in Verbindung mit der Überforderung der Mitglieder der Landräte und der Unterpräfekten.

Der Eifer des senegalesischen Staatsapparats bei der Abfassung der Gesetze zur Boden- und Verwaltungsreform erlosch schon Mitte der 1970er Jahre: Nach Verabschiedung der Basistexte wurde die Arbeit an den Reformen weitgehend eingestellt, so dass bis heute zahlreiche essentielle Ausführungsbestimmungen nicht erlassen worden sind. Die Schulung der Mitglieder der Landräte wurde sträflich vernachlässigt, so dass diese oftmals nur über ein sehr oberflächliches Wissen über die staatliche Bodenrechtsgesetzgebung verfügen. Das Desinteresse des Staates an einer konsequenten und effizienten Umsetzung der Bodenrechtsreform zeigt sich darüber hinaus daran, dass in vielen Landgemeinden die entsprechenden Gesetzes-

[135] Nicht nur von Landratsmitgliedern werden solche Praktiken berichtet, sondern auch von Präfekten und Unterpräfekten, die eigenmächtig Landzuweisungen vornehmen, obwohl sie dazu gesetzlich nicht befugt sind (s. Eidam 1993: S. 398f.).

texte entweder gar nicht oder nur in zu geringer Stückzahl vorhanden sind. Wenn sie vorhanden sind, bestehen häufig zwei weitere Probleme: Viele Mitglieder der Landräte verfügen nicht über ausreichende Französischkenntnisse, um die komplizierten Texte verstehen zu können. Dieses Problem wird noch dadurch verschärft, dass viele Mitglieder der Landräte Analphabeten sind (s. Eidam 1993: S. 383f., 548ff., 555-560).

Die Landgemeinden sind außerdem materiell und finanziell völlig unzureichend ausgestattet. Die chronische Unterfinanzierung der ländlichen Gebietskörperschaften blockiert jegliche lokale Entwicklungsbemühungen. Zudem verfügt keine einzige Landgemeinde über ein Kataster, das jedoch für eine korrekte Durchführung von Zuteilungen und Entziehungen von Feldern zwingend erforderlich wäre. Würden darüber hinaus die Zuteilungen und Entziehungen von Land ordnungsgemäß durchgeführt, wäre damit ein gewaltiger Verwaltungsaufwand verbunden, der von den (ehrenamtlich tätigen) Mitgliedern der Landräte überhaupt nicht zu leisten wäre. Die Unterpräfekte sind schon heute arbeitsmäßig überlastet, so dass eine korrekte Prüfung der Beschlüsse der Landräte durch sie gar nicht möglich ist (s. Eidam 1993: S. 345f., 383f., 555-563).

Ein weiteres großes Problem ist die fehlende Akzeptanz der Reform in der Bevölkerung. Die meisten Senegalesen stehen ihr skeptisch bis ablehnend gegenüber und fühlen sich durch die Verstaatlichung von 95% der Böden enteignet. Unter diesen Umständen tun sich die Mitglieder der Landräte, die ja selbst aus den Reihen der skeptischen Landbevölkerung kommen, verständlicherweise schwer, eine Reform, die sie vielleicht selbst ablehnen, konsequent durchzusetzen und anzuwenden (s. Eidam 1993: S. 565-568).

5.2 DIE REZEPTION DES GESETZES ÜBER DIE NATIONALDOMÄNE DURCH DIE SEREER NDUT

Das Gesetz über die Nationaldomäne bildete den Schwerpunkt der Radionansprache Senghors am 01.05.1964, in der er versuchte, die senegalesische Bodenrechtsreform als Rückkehr zur afrikanischen Tradition und der endgültigen Überwindung der kolonialen Fremdbestimmung darzustellen. In seiner Rede an die Nation stellte der Präsident seinen Zuhörern die seiner Ansicht nach tragenden Elemente des neuen Gesetzes vor: den Verzicht auf Privateigentum, die Bodenverwaltung durch die politische Führung, die Inwertsetzung des Bodens als Grundlage für die Gewährung von Nutzungsrechten und den Vorrang der Interessen der Allgemeinheit vor denen der Individuen. Er betonte, dass die senegalesischen Bauern durch die Einrichtung der Nationadomäne nicht enteignet würden. Vielmehr dürften sie weiterhin ihre Felder be-

wirtschaften. Der Staat übernehme lediglich die Funktion eines Landverwalters im Sinne der *lamane* (s. Eidam 1993: S. 127f.). Außerdem sagte Senghor[136]:

> „Aucun droit sera plus reconnu à des personnes autre que celles qui exploitent personnellement et matériellement la terre. (…)
> Egalement éloigné de la propriété individuelle égoiste et du collectivisme niveleur, ce nouveau régime de la propriété foncière, fondé essentiellement sur l'exploitation personnelle et sur la mise en valeur représentera bien la voie originale du socialisme africain."

Nach Auffassung von Eidam (1993: S. 129) war insgesamt der Grundtenor der Rede des Präsidenten, dass das Gesetz über die Nationaldomäne den ehrlichen Bauern, der seine Felder zusammen mit seiner Familie bestelle, begünstige und nur professionelle Spekulanten und ihr Amt zur Selbstbereicherung missbrauchende *lamane* die Bodenrechtsreform fürchten müssten. Hierdurch und besonders durch die oben zitierten Worte Senghors fühlten sich natürlich die Söhne in ihrer Auffassung bestätigt, dass sie und nicht die uterinen Neffen nach dem Tod des Vaters Anspruch auf dessen Felder hätten.

Zwar wurde die Ansprache des Präsidenten zwar landesweit ausgestrahlt, doch erreichte sie in der Wirklichkeit nur Teile der Bevölkerung: Senghor hielt seine Rede auf Französisch, das viele Senegalesen nicht verstanden. Darüber hinaus war die Ansprache in einem sehr akademischen Stil gehalten, der für viele Bauern unverständlich war (s. Eidam 1993: S. 127ff.). Hieraus ergab sich, dass nur die Intellektuellen, d. h. in erster Linie diejenigen, die die Schule besucht und dabei Französisch gelernt hatten, die Rede tatsächlich verstanden. Ihnen fiel daher die Rolle zu, der übrigen Bevölkerung die Inhalte der Bodenrechtsreform zu vermitteln.

Bei den Sereer Ndut verbesserte der Umstand, dass die meisten Alten die Ansprache des Präsidenten nicht verstanden hatten, die Verhandlungsmachtposition der jüngeren „Intellektuellen"[137]. Die Jungen gaben die Inhalte der Rede aber nur verkürzt wieder und hoben die Punkte hervor, die in ihrem Interesse waren: Senghor habe gesagt, demjenigen, der das Land mit Hilfe seiner Familie bewirtschaftet, stehe dieses auch zu. Der Präsident habe also die Ansprüche der Söhne bestätigt. Während die Alten sich auf den Standpunkt stellten, dass bei den Sereer Ndut weiterhin das traditionelle Erbrecht und nicht das nationalstaatliche Bodenrecht gelte, begannen nun auch Jugendliche – sowohl Moslems als auch Katholiken – , die sich bislang nicht von den Argumenten der Missionare und Marabouts für die patrilineare Vererbung hatten überzeugen lassen, an der Sinnhaftigkeit einer Beibehaltung des matrilinea-

[136] Radioansprache vom 01.05.1964, zitiert nach Eidam 1993: S. 128f.
[137] Spez. die Lehrer vermittelten den Bauern während der Schulferien des Jahres 1964 die Inhalte der Bodenrechtsreform (Interviews mit Pierre Diouf (Fouloune, 13.12.2005) und Stanislas Faye (Paham Kouye II, 18.01.2006)).

ren Erbmodus zu zweifeln[138]. Der in Kap. 4.3 skizzierte ideologische Wandel verstärkte sich[139].

Als im Sommer 1964 die Diskussionen über das Gesetz über die Nationaldomäne und seine möglichen Konsequenzen für die Sereer Ndut begann, riefen die religiösen Führer die Menschen zu Besonnenheit auf. Alpha Thiombane und Albert Pouget appellierten an Moslems bzw. Katholiken, das Eigentum der anderen zu respektieren und nicht zu versuchen, sich mittels des nationalstaatlichen Bodenrechts geliehene Felder anzueignen. Laut meinen Informanten stellten sie aber keinen Zusammenhang zwischen ihrer Propaganda für die patrilineare Erbfolge und den Bestimmungen des Gesetzes über die Nationaldomäne her[140].

5.3 DIE DURCHSETZUNG DER PATRILINEAREN ERBFOLGE DURCH BEHÖRDEN UND GERICHTE[141]

Die Region Thiès wurde von der Direction de l'Aménagement du Territoire (DAT) als Pilotregion für die Umsetzung der Verwaltungsreform und die Gründung von Landgemeinden ausgewählt. 1972 wurden diese offiziell eingerichtet (s. Eidam 1993: S. 304-312).

> „(…) wird die Landgemeinschaft aus einer gewissen Anzahl von zum selben *terroir* gehörenden Dörfern gebildet, die durch eine insbesondere aus der Nachbarschaft resultierende Solidarität miteinander verbunden sind, gemeinsame Interessen haben und die für ihre Entwicklung erforderlichen Ressourcen finden können." (Eidam 1993: S. 306)

Im Zuge der Verwaltungsreform wurden die Sereer Ndut-Dörfer in drei verschiedene Landgemeinden (CR) eingegliedert[142]:

CR de Mont-Rolland (hier stellen Sereer Ndut die Bevölkerungsmehrheit):

[138] Interviews mit Pape Djibril Diène (Loukhouss) 28.01.2006, Pierre Diouf (Fouloune) 13.12.2005, Stanislas Faye (Paham Kouye II) 18.01.2006, Étienne Demba MBaye (Tivigne Diassa) 17.01.2006, Benoît MBengue/Joseph Bagabou Fall/Dominique MBengue (Pallo-Dial) 24.03.2005, Dominique MBengue (Pallo-Dial) 16.02.2006, Michel MBengue (Fouloune) 10.01.2006, Marie Thiombane (Fouloune) 10.01.2006.

[139] Bei den Katholiken kam noch ein besonderes Moment hinzu: Viele christianisierte Sereer Ndut hat Albert Pouget und sein Werben für die patrilineare Erbfolge nicht ernst genommen, weil er ein Weißer war (vgl. Kap. 4.3). Da es aber nun der Staatspräsident, also ein Senegalese war, der (vermeintlich) verkündete, die matrilineare Vererbung sei falsch, begannen viele Katholiken umzudenken. Die Tatsache, dass Senghor selbst Sereer (geboren an der Petite Côte) war, erhöhte allerdings seine Glaubwürdigkeit nur bedingt: Viele ältere Christen warfen ihm Verrat an den Werten des eigenen Volkes vor (Interview mit Stanislas Faye (Paham Kouye II, 18.01.2006)).

[140] Interview mit Pierre Diouf (Fouloune, 13.12.2005), Stanislas Faye (Paham Kouye II, 18.01.2006), Meisseia MBengue (Darou Alpha 09.02.2006), Serigne Djibril Thiombane (Croisement, 10.02.2006).

[141] Dieses Kapitel basiert i. W. auf den Interviews mit Pape Djibril Diène (Loukhouss, 04.02.2005 und 28.01.2006), Aissatou Diène (Loukhouss, 20.01.2006), Stanislas Faye (Paham Kouye II, 18.01.2006), Étienne Gaye (Fouloune, 20.01.2005) und Dominique MBengue (Pallo-Dial, 15.02.2006).

[142] Die weiteren Ausführungen beziehen sich i. W. auf die CR de Mont-Rolland.

- 15 Sereer Ndut-Dörfer: Colobane Thiombane, Fouloume, Fouloune, Keur Daouda Ciss, Khaye Diagal, Loukhouss, Ndiaye Bopp, Paham Kouye I und II, Pallo-Dial, Pallo-Youga, Sambaye Karang, Tivigne Diassa und Tivigne Tanghor (Sitz der Gemeindeverwaltung)
- 4 Wolof-Dörfer: Kemaye, Keur Lat Diop, Nguick Fall und Thiaye

CR de Notto-Gouye Diama:

- 8 Sereer Ndut-Dörfer: Daga, Darou Alpha, Gaout, Khaye Daga, Loffe, Ndiafougne, Thilane Dior und Thilane Tanghor
- 32 Wolof- bzw. Sereer Lala-Dörfer

CR de Diender:

- 1 Sereer Ndut-Dorf: Niakhib
- 28 Wolof- bzw. Lebu-Dörfer

Der Landrat setzt sich zu zwei Dritteln aus von der Bevölkerung der Landgemeinde aus ihren Reihen direkt gewählten Mitgliedern zusammen. Das restliche Drittel der Landräte entsenden die im Gemeindegebiet tätigen Kooperativen (L 72-25, Artikel 4, Absatz 1). Die Mehrzahl der Landräte sind also normale Dorfbewohner. Im Fall der CR de Mont-Rolland treffen nun erstmals seit der französischen Kolonialisierung auf der lokalen Ebene wieder mehrheitlich Sereer Ndut politische Entscheidungen über Sereer Ndut.

Die Verfechter der patrilinearen Vererbung der Felder begannen bereits kurz nachdem die Gemeindeverwaltung ihre Arbeit aufgenommen hatte, die Möglichkeiten dieser neuen staatlichen Einrichtung für ihre Zwecke zu nutzen: Wenn ein Erbstreit zwischen Söhnen und Neffen nicht familienintern gelöst werden konnte, schalteten erstere nun zunächst den Landrat ein, bevor sie sich an den Unterpräfekten oder die Gerichte wandten.

Bei der Untersuchung der Bodenrechtsentscheidungen des Landrats von Mont-Rolland, der Unterpräfekten des Arrondissements Pambal und der départementalen und regionalen Gerichte in Tivaouane und Thiès gibt es ein erhebliches Quellenproblem: Weil keine Archive angelegt wurden, existieren weder in der Gemeindeverwaltung noch in der Unterpräfektur oder bei den Gerichten existieren heute noch Akten über Bodenrechtsangelegenheiten aus den 1970er Jahren. Eine Befragung von Zeitzeugen war nur eingeschränkt möglich: Bei den Sereer Ndut konnte ich mit einigen Personen sprechen, die entweder in der Zeit vor oder nach 1972 staatliche Stellen in Erbkonflikte eingeschaltet hatten. Diese bestätigten mir einhellig die in diesem und in Kap. 4.4 dargelegten Befunde. Tw. rieten sie mir, mich in Pambal, Tivaouane oder Thiès nach Akten über Bodenrechtsentscheidungen der Behörden und Gerichte zu erkundigen, die dort eigentlich in großer Zahl vorhanden sein müssten. Leider war es mir nicht möglich, mit ehemaligen Landratspräsidenten, Unterpräfekten oder Richtern zu sprechen, weil diese entweder bereits verstorben oder – im Falle der Unterpräfekten – in andere Landesteile versetzt worden waren[143]. Dadurch kann ich mich bei meiner Darstellung nur auf die Aussa-

[143] Im Senegal sind Unterpräfekten, Präfekten oder Regionalpräsidenten keine gewählten, sondern ernannte Verwaltungsbeamten. Sie werden nach durchschnittlich fünf Jahren auf einen anderen Posten versetzt.

gen von Kontrahenten in damaligen Erbkonflikten stützen. Diese erscheinen mir jedoch durchaus glaubwürdig, v. a. auch deshalb, weil die von mir in verschiedenen Dörfern gesammelten Berichte über Erbstreitigkeiten sich in den wesentlichen Punkten ähneln und meine Informanten insbesondere bzgl. des Verhaltens der Verwaltungsbeamten und Richter und deren Entscheidungen keine widersprüchlichen Angaben gemacht haben.

Gerade in Mont-Rolland gab es in den ersten Jahren der Umsetzung der Verwaltungsreform und der Anwendung der Nationaldomänengesetzgebung gewisse Schwierigkeiten, für die v. a. der erste Landratspräsident verantwortlich war: Bei ihm handelte sich um einen alten Sereer Ndut aus Ngoh. Bei seiner Amtsführung vermischte er traditionelles und nationalstaatliches Bodenrecht. Außerdem erhoben mehrere meiner Informanten gegen ihn den Vorwurf der Bestechlichkeit. Sie berichteten mir von verschiedenen Fällen, in denen sich die Söhne eines Verstorbenen an den Landrat gewandt hatten in der Hoffnung, dieser würde ihnen gemäß der Nationaldomänengesetzgebung die Felder ihres Vaters zusprechen. Das staatliche Gremium schlug aber wiederholt einen Kompromiss vor, wonach die Parzellen zwischen den beiden Streitparteien aufgeteilt werden sollten. Ein solcher Vorschlag entsprach nahezu denjenigen Schiedssprüchen, die die von den Vertretern der matrilinearen Vererbung dominierten Dorfräte seit Ende der 1960er Jahre gesprochen hatten. Deshalb vermuteten meine Informanten, dass der Landratspräsident von den matrilinearen Verwandten des Verstorbenen bestochen worden sei. Mit solchen Vorschlägen konnte der Landrat verständlicherweise keinen Beitrag zur Lösung der Erbstreitigkeiten leisten. Daher gingen die Konflikte i. d. R. weiter und verschärften sich häufig noch, indem es zu Handgreiflichkeiten kam. Diese waren dann wiederum Anlass, eine höhere staatliche Instanz, also den Unterpräfekten oder die Gerichte anzurufen[144].

Die Umsetzung der Verwaltungsreform in der Region Thiès – und damit verbunden auch die Anwendung der Nationaldomänengesetzgebung – veränderte die juristische Lage merklich zu Gunsten der Söhne eines Verstorbenen, weil der Unterpräfekt und die Gerichte nun nicht mehr nach dem Sereer Ndut-Gewohnheitsrecht, sondern dem nationalstaatlichen Bodenrecht entschieden: Sie interpretierten den Rechtsgrundsatz „Das Land gehört dem, der es bewirtschaftet“ dahingehend, dass die Söhne des Verstorbenen einen legitimen Erbanspruch auf die Felder ihres Vaters besäßen, weil sie mit diesem – anders als die Neffen – bei der Bewirtschaftung zusammengearbeitet hatten.

Die Entscheidungen der Unterpräfekten und der Gerichte hatten natürlich auch Auswirkungen auf die Bodenrechtsbeschlüsse des Landrats von Mont-Rolland: Nachdem es mehrere Präzedenzfälle gegeben hatte, in denen die Söhne ihre Erbansprüche vor den höheren staatlichen Instanzen durchgesetzt hatten, konnte die lokale Verwaltung nicht mehr länger ihre bisherigen Empfehlungen hinsichtlich einer Erbteilung aussprechen. Auch der Landrat entschied nun fast immer zu Gunsten der Söhne eines Verstorbenen.

[144] Interviews mit Pape Djibril Diène (Loukhouss, 04.02.2005), Pascal Diène (Tivigne Diassa, 17.01.2006) und Dominique MBengue (Pallo-Dial, 15.02.2006).

Die Tatsache, dass Behörden und Gerichte nun den Erbansprüchen der Söhne statt gaben, hatte auch unmittelbare innerfamiliäre Auswirkungen: Die Söhne drohten im Konfliktfall jetzt immer häufiger damit, staatliche Stellen in die Bodenrechtsauseinandersetzungen einzuschalten, weil sie sicher waren, dort eine Bestätigung ihrer Ansprüche zu erhalten. Ihre matrilinearen Kontrahenten waren zunehmend zu Zugeständnissen bereit, weil sie erkannten, dass sie ihre Forderungen kaum noch durchsetzen konnten. Die Söhne waren jedoch i. d. R. nicht mehr zu einer Erbteilung bereit und kündigten die Anrufung des Landrats an, falls die Neffen ihnen die Felder des Verstorbenen nicht überließen. Diese Ankündigung zeigte angesichts der Beschlüsse zu Gunsten der patrilinearen Erbfolge Wirkung und die matrilinearen Familien gaben meistens ihre Ansprüche auf. Auf diese Weise beruhigte sich nach einigen Jahren die Bodenrechtssituation bei den Sereer Ndut. Erbstreitigkeiten wurden immer seltener, und die patrilineare Vererbung der Felder wurde zur Regel[145].

Damit war der Bodenrechtswandel bei den Sereer Ndut abgeschlossen. Die Verfechter der neuen Norm der Vererbung der Felder vom Vater an die Söhne hatten das Durchsetzungsproblem gelöst: Weil sie gesellschaftsintern die patrilineare Erbfolge nicht gegen die matrilinearen Familien und die ältere Generation durchsetzen konnten, wandten sie sich an den Staat und wussten dabei die mit der Applikation der Nationaldomänengesetzgebung eingetretene neue Rechtslage in ihrem Sinne zu nutzen. Durch die Grundsatzentscheidungen der Verwaltungsbeamten und der Gerichte veränderte sich ihre Verhandlungsmachtposition entscheidend.

> „Reformers must establish sanctions that make it costly to renege on promises to join the reform effort, otherwise the temptation to revert to the known benefits of the existing norm may fatally undermine their efforts.“ (Knight & Ensminger 1998: S. 120)

Die Söhne hatten nun gewissermaßen in den Erbstreitigkeiten das letzte Wort, weil sie wussten, dass die staatlichen Stellen ihre Rechtsansprüche bestätigen würden. Da sich diese Erkenntnis auch zunehmend bei den Neffen durchsetzte, nahm deren Widerstand gegen die patrilineare Vererbung immer mehr ab. Für die Söhne wurde es nun immer leichter, ihre Forderungen gesellschaftsintern durchzusetzen: Mussten sie nach 1972 erst die Behörden einschalten, genügte schon wenig später die Drohung mit einem solchen Schritt. Schließlich brauchten sie auch nicht mehr zu drohen, weil ihre Ansprüche nun gesellschaftlich akzeptiert waren.

Die Nationaldomänengesetzgebung verlagerte generell auch die Verhandlungen über Erbansprüche auf eine andere soziale Ebene: von der der Dorfgemeinschaft oder der Lineage auf die der Kernfamilie. Galvan (2004: S. 132) erläutert dies am Beispiel der Sereer-Siin:

> „The legitimacy of the old *laman-yal bakh* system has been transferred to the smaller scale institution of the *yal mbind*, or the household master. As the circle of trust collapses around the hou-

[145] Die Durchsetzung der patrilinearen Erbfolge schritt in den einzelnen Dörfer unterschiedlich schnell voran: So erwähnt Dupire (1991a: S. 10), dass es in Gaout Anfang der 1980er Jahre noch ein Nebeneinander von matri- und patrilinear ererbten Feldern gab. Prinzipiell wurde mir dies von den Dorfbewohnern (Interviews am 16. und 17.12.2004) für diese Zeit auch bestätigt, eine schlüssige Erklärung konnten oder wollten sie mir aber nicht geben. Eine Möglichkeit wäre, dass die von Dupire festgestellten Fälle matrilinearer Vererbung aus der Zeit vor 1972 datieren.

> sehould unit, relations outside the household increasingly fall under the auspices of the National Domain Law, which facilitates a free-for-all of instrumental self-promotion."

Dies galt in ähnlicher Weise auch für die Sereer Ndut: Bis 1972 war über Erbfragen zunächst innerhalb der Matrilineages entschieden worden. Wenn auf dieser Ebene keine Einigung erzielt werden konnte, wurde das Problem dem Dorfrat zur Entscheidung vorgelegt. Mit dem Beginn der Applikation der Nationaldomänengesetzgebung riefen die Söhne zunächst den Landrat, den Unterpräfekten oder die Gerichte an, womit eine weitere Entscheidungsebene in die Konflikte eingeschaltet wurde. Doch dieses Phänomen war wie beschriebenen nur von kurzer Dauer. Nach der Generalisierung der patrilinearen Erbfolge wurden Erbfragen i. d. R. nur noch innerhalb der Kernfamilien entschieden, weil alle potentiellen Erben aus deren Kreis stammten. Die Matrilineages oder der Dorfrat wurden nicht mehr eingeschaltet. Die Kernfamilien und nicht mehr wie bisher die *tal* wurden nunmehr zur wichtigsten Landverteilungsinstanz[146].

Die Bedeutung des Dorfrats hat nach dem Verlust seiner Gerichtsfunktion deutlich abgenommen und er hat heute so gut wie keine Autorität mehr. Die Funktion des Streitschlichters ging an den (staatlich ernannten) Dorfchef über, der zwar offiziell über keine juristischen Befugnisse verfügt (s. Eidam 1993: S. 303), aber dennoch eine im Dorf anerkannte Autoritäts- und Respektsperson ist. Daher und weil die meisten Dorfbewohner heute eine Einschaltung des Landrats vermeiden wollen, wird er um seine Meinung und evtl. einen Kompromissvorschag gebeten.

5.4 DAS ENDE DER MATRILINEAREN AKKUMULATION

Mitte der 1970er Jahre wurde bei den Sereer Ndut auch die Praxis der matrilinearen Akkumulation beendet. Diese war bereits zuvor von einigen Gesellschaftsmitgliedern in Frage gestellt worden. Hierfür waren v. a. zwei Gründe verantwortlich: einerseits der Wandel der Familienstrukturen infolge der Islamisierung und Christianisierung sowie der Arbeitsemigration nach Dakar, andererseits die zunehmende Häufung von Fällen der Veruntreuung der kollektiv akkumulierten Güter durch die *niyaay* und *kilifa tal*

Unter dem Einfluss Alpha Thiombanes und der Missionare wurde der Einfluss der *niyaay* zurückgedrängt. Dies betraf v. a. den Bereich der Erziehung, wo die Rolle des Vaters als Erziehungsberechtigter gestärkt wurde. Darüber hinaus kamen die Jugendlichen mit ihrem *morom* seltener als früher ihren Arbeitsverpflichtungen auf den Feldern ihres uterinen Onkels oder Matrilineagechefs nach. Stattdessen arbeiteten sie nun häufiger mit ihrem Vater zusam-

[146] Die herausragende Bedeutung der Kernfamilien bei Bodenrechtsfragen wird auch im Bezug auf den Landzugang für Migranten deutlich (s. Kap. 6.2).

men. Außerdem zeigten sich viele junge Sereer Ndut ihrem *niyaay* und/oder *kilifa tal* gegenüber weniger gehorsam und unterwürfig als es die Tradition von ihnen verlangte (s. Aléong 1970: S. 98, 1976: S. 103). Becker (1970: S. 56) fasst zusammen:

> „Aujourd'hui [à la fin des années 1960; B.M.] la famille paternelle est forte et sait imposer ses droits, mettre en question l'autorité des chefs de matrilignages. (…) La conversion à des religions nouvelles peut s'interprêter, –dans le cas de l'Islam en particulier– , comme une revendication des patrilignages qui ont pu imposer par là une patrilocalité plus stricte."

Wichtiger war jedoch, dass ab Beginn der 1960er Jahre einzelne Jugendliche aufhörten, in den matrilinearen Akkumulationsfonds einzuzahlen. Dieses Phänomen war bei den Moslems stärker ausgeprägt als bei den Katholiken und auch stärker ideologisch untermauert: Meine Informanten berichteten mir, dass dieses Verhalten mit dem Verweis auf die islamische Familie, die die traditionelle matrilineare Familie abgelöst habe, begründet wurde. „Wir arbeiten jetzt mit unserem Vater zusammen. Daher akkumulieren wir auch mit ihm zusammen", erklärten die Jugendlichen. – Bei den katholischen Sereer Ndut zahlten v. a. Migranten, die in Dakar einen so gut bezahlten Arbeitsplatz gefunden hatten, dass sie keine Landwirtschaft mehr betreiben mussten, sowie Lehrer nicht mehr in den matrilinearen Akkumulationsfonds ein und verweigerten ihrem *niyaay* und *kilifa tal* den diesen nach der Tradition zustehenden Respekt und Gehorsam (s. Aléong 1970: S. 98; 1976: S. 174, 200; 1977: S. 12).

Für die 1960er und frühen 1970er Jahre konstatierten meine Informanten eine starke Zunahme von Fällen, in denen ein *niyaay* oder *kilifa tal* entweder Tiere aus dem Gemeinschaftsbesitz des *les yaay* oder der Matrilineage entwendete und seiner privaten Viehherde zuschlug oder Mittel dem gemeinsamen Akkumulationsfonds entnahm – z. B. in Form des Verkaufs von Vieh – , um damit eigene persönliche Konsumausgaben zu finanzieren oder private Investitionen zu tätigen. Der Ältestenrat der Matrilineage enthob die Betreffenden daraufhin ihrer Funktion. Es lässt sich heute nicht mehr nachprüfen, ob es in den 1960er und frühen 1970er Jahren tatsächlich eine Häufung solcher Fälle gegeben hat oder ob damals lediglich eine besondere Sensibilität für dieses Thema bestand. Wichtiger als diese Frage ist jedoch, dass solche Machtmissbräuche einzelner *niyaay* und *kilifa tal* die Glaubwürdigkeit und Akzeptanz der gesamten Institution der matrilinearen Akkumulation untergruben.

Zwischen dem Übergang von der matri- zur patrilinearen Vererbung der Felder und dem Ende der matrilinearen Akkumulation besteht zwar keine Kausalbeziehung – wie in Kap. 3.7 festgestellt wurden die Felder der *tal* nicht der matrilinearen Akkumulationsmasse zugerechnet – , dennoch handelt es sich um mehr als eine rein zeitliche Koinzidenz. Wie in Kap. 3.6 ausgeführt legitimierte die gemeinsame Akkumulation des uterinen Onkels und seiner Neffen den Erbanspruch der letzteren auf die Felder des ersteren. Mit dem Ende der matrilinearen Vererbung der Felder verlor die gemeinsame Akkumulation mit ihrem *niyaay* und *kilifa tal* für viele Jugendliche weitgehend ihre Sinnhaftigkeit: Wozu sollten sie gemeinsam mit ihrem uterinen Onkel akkumulieren, wenn sie dessen Felder nicht mehr erben konnten? Diese Felder hatten für sie nämlich eine wesentlich handfestere Bedeutung als die gemeinschaftlichen

Viehherden, die i. W. nur zur Bezahlung des Brautpreises und der Finanzierung der großen Feste im Lebenszyklus der Mitglieder der Akkumulationsgemeinschaft (Geburt, Initiation, Heirat und Begräbnis) benötigt wurden. Obwohl es also keinen unmittelbaren Zusammenhang zwischen matrilinearer Akkumulation und dem Erbmodus für die Felder der *tal* gab, vermischten viele junge Sereer Ndut diese beiden Vorgänge und nahmen die Generalisierung der patrilinearen Vererbung der Felder zum Anlass, nicht mehr länger in den matrilinearen Akkumulationsfonds einzuzahlen.

Bei der Vererbung der Ämter des *niyaay* und des *kilifa tal* gab es im Übrigen auch in den 1960er und 1970er Jahren keine mit den Bodenrechtskonflikten vergleichbaren Auseinandersetzungen zwischen Söhnen und Neffen des Verstorbenen. Der Grund hierfür lag darin, dass sich alle Beteiligten bewusst waren, wer in den matrilinearen Akkumulationsfonds eingezahlt hatte. Die Söhne wussten zudem, dass die Erhebung von Ansprüchen ihrerseits auf von ihrem Vater verwalteten kollektiven Güter sowohl von der matri- als auch der patrilinearen Familie als der Versuch eines Diebstahls angesehen und einhellig abgelehnt würde.

5.5 NEUE KONFLIKTE ÜBER VERLIEHENE FELDER

Das Gesetz über die Nationaldomäne half bei den Sereer Ndut nicht nur die Konflikte über den zu praktizierenden Erbmodus zu beenden, es provozierte auch neue Streitigkeiten über verliehene Felder[147]. Dieses Phänomen war nicht Sereer Ndut-spezifisch sondern vielmehr systemimmanent und konnte und kann in verschiedenen Regionen des Senegals beobachtet werden[148] (s. Diao 1976; Galvan 2004; Lawson 1982). Viele Senegalesen lehnen das nationalstaatliche Bodenrecht gerade wegen der durch das Gesetz über die Nationaldomäne verursachten neuen Rechtsunsicherheit ab (s. Eidam 1993: S. 565-569).

Die Ursache der Streitigkeiten war der Grundsatz der Bodenrechtsreform, dass das Land demjenigen gehört, der es aktuell bewirtschaftet. Im Fall von verliehenen Feldern ersuchten immer wieder Landnehmer den Landrat, offiziell ihr *dauerhaftes* Nutzungsrecht für die geliehenen Parzellen zu bestätigen und die Ansprüche der Landgeber außer Kraft zu setzen, weil sie nun das Land an deren Stelle bewirtschafteten. Da diese Argumentation weitgehend dem Buchstaben des Gesetzes über die Nationaldomäne entsprach, erkannte der Landrat i. d. R. den Landnehmern die umstrittenen Felder zu und enteignete damit die ursprünglichen Besit-

[147] Jean Gerem Ciss behandelt dieses Thema in seinem Roman „Le cri des anciens“, allerdings nicht anhand eines Konflikts zwischen Sereer Ndut, sondern einem fiktiven Streitfall zwischen einer Sereer Ndut-Familie und einem Fulbe.

[148] Beispiele aus dem östlichen Teil der Region de Thiès, der Casamance und dem mittleren Senegalflusstal bei Eidam (1993: S. 514-520). Zu den Konflikten über verliehene Felder bei den Sereer-Siin im Arrondissement de Niakhar s. Galvan (2004: S. 131-163).

zer. Diese Rechtspraxis stieß bei den Landgebern wie auch bei großen Teilen der Sereer Ndut auf Unverständnis und Ablehnung, kehrte sie doch die bisherigen Rechtsverhältnisse um und widersprach damit dem Rechtsempfinden der Bauern. Gemäß dem traditionellen Bodenrecht hätten die Ansprüche der Landgeber bestätigt werden müssen und nicht die der Landnehmer. Bei den Sereer Ndut hatte der Dorfrat bis 1972 auch stets entsprechend geurteilt.

> „The National Domain Law is entirely negative – there is nothing good about it. Now, when someone loans a field, the other can come along and ‚nationalize' it. This is not right – we have never heard of such a thing. Our ancestors had never heard of such a thing – it creates a great deal of hate between people."
>
> (Sereer-Siin-Bauer im Arrondissement de Niakhar, zitiert nach Galvan 2004: S. 131)

Nach 1972 versuchten auch bei den Sereer Ndut zahlreiche Bauern erfolgreich, sich vom Landrat ein lebenslanges Nutzungsrecht für geliehene Felder zuerkennen zu lassen. Dies führte zu heftigen Auseinandersetzungen und zur Erschütterung des Vertrauensverhältnisses innerhalb der Dörfer und zwischen Freunden. Viele dachten von nun an, dass man niemandem mehr außerhalb der eigenen Kernfamilie hinsichtlich der Verleihung von Parzellen mehr trauen könne. In der Folgezeit kam es dazu, dass deutlich weniger Felder als zuvor verliehen wurden und die Verleihungen i. W. auf enge Verwandte beschränkt wurden[149] [150].

Das Problem verschärfte sich ab den 1980er Jahren, als die Sereer Ndut mit dem Pflanzen von Obstbäumen (v. a. Mangos) begannen, für deren Früchte auf den regionalen Märkten in Thiès und Pout gute Preise gezahlt werden. Viele Bauern pflanzten auch auf geliehenen Feldern ohne Rücksprache mit dem Besitzer Obstbäume und verfolgten dabei ein doppeltes Kalkül: Zum einen wollten sie natürlich mit dem Verkauf der Früchte Geld verdienen, zum anderen aber wollten sie so die geliehenen Parzellen in ihr Eigentum überführen. Sie orientierten sich dabei an dem im Gesetz über die Nationaldomäne festgeschriebenen Prinzip der In-Wert-Setzung des Bodens: Wer in die Landwirtschaft investierte, der sollte gemäß dem Gesetz ein lebenslanges Nutzungsrecht erhalten. Dementsprechend meldeten viele Bauern, nachdem sie auf geliehenen Feldern Obstbäume gepflanzt hatten, beim Dorfrat Ansprüche auf diese Parzellen an. Dieser sprach mit Verweis auf das nationalstaatliche Bodenrecht den Landnehmern den Boden zu. Die um ihr Land betrogenen Bauern erwirkten bei den Ältestenräten ihrer Dörfer eine Änderung der informellen Regelungen für die Verleihung von Feldern: Den Landnehmern wurde nunmehr förmlich untersagt, auf den betreffenden Parzellen Bäume zu pflanzen. Für den Fall der Zuwiderhandlung wurde die Entziehung der geliehenen Felder angekündigt. In der Folgezeit kam es deswegen zu handfesten Auseinandersetzungen: Landbesitzer drangen tw. heimlich nachts in ihre verliehenen Parzellen ein, weil sie den Landnehmer im Verdacht

[149] Interviews mit Modou Diène (Loukhouss 03.02.2005)

[150] Für die Sereer-Siin im Arrondissement de Niakhar berichtet Galvan (2004: S. 131-163) davon, dass die Konflikte über verliehene Felder tw. dazu geführt hätten, dass Ehen geschieden wurden und Freunde jahrelang kein Wort mehr miteinander gesprochen hätten und mitunter nicht einmal zu Beerdigungen enger Verwandter ihrer Freunde hätten kommen wollen.
Solche extremen Auswirkungen der Konflikte über verliehene Felder sind mir von meinen Informanten allerdings nicht berichtet worden.

hatten, kleine Bäume gepflanzt zu haben, die sie nun wieder ausreißen wollten. Wurden die Landeigentümer bei ihrem Eindringen von den Landleihern ertappt, kam es zu reien[151]. Die Folge des illegalen Pflanzens von Obstbäumen und der daraus resultierenden Konflikte war, dass die Verleihungen von Feldern noch restriktiver gehandhabt wurde, sprich noch weniger Parzellen verliehen wurden.

Die Auseinandersetzungen über verliehene Felder trugen letztlich bei den Sereer Ndut dazu bei, dass es deutlich weniger Flexibilität beim Zugang zu Land gab. Ein kurzfristiger Mehrbedarf an Parzellen konnte nun nicht mehr problemlos durch das Leihen von Feldern gedeckt werden.

[151] Interviews mit Jean Lat MBengue und Pierre Diouf (Fouloune 18.01.2005), Pape Djibril Diène (Loukhouss 04.02.2005)

6 Emigration nach Dakar und Bodenrecht

6.1 DIE GESCHICHTE DER ARBEITSEMIGRATION UND DER BEITRAG DER MIGRANTEN ZUR DÖRFLICHEN ÖKONOMIE

Die Arbeitsemigration nach Dakar hat bei den Sereer Ndut eine lange Tradition: Bereits in der Zwischenkriegszeit verbrachten viele Jugendliche mehrere Monate der Trockenzeit (i. d. R. drei) in der Hauptstadt, um dort v. a. im Gemüseanbau zu arbeiten[152]. Die Eltern akzeptierten zwar diese saisonale Emigration ihrer Kinder, weil diese rechtzeitig zu den ersten landwirtschaftlichen Arbeiten im Mai zurückkehrten und das Dorf erst nach der Ernte der Niébébohnen im Dezember verließen. Dennoch hegten sie großes Misstrauen gegen diese Aufenthalte der Jugendlichen in Dakar: Bei ihrer Rückkehr in ihr Heimatdorf mussten sich die Migranten einer rituellen Reinigung unterziehen. Damit sollten symbolisch mögliche Geschlechtskrankheiten und andere Spuren des Kontakts mit Nicht-Sereer Ndut abgewaschen werden.

Nach dem Zweiten Weltkrieg stieg die Zahl der Migranten stark an. Mitte der 1950er Jahre verließen nahezu alle Jugendlichen – Jungen und Mädchen – während der Trockenzeit ihre Heimatdörfer, um in der Hauptstadt Arbeit zu suchen[153] (s. Becker 1970: S. 25). Der Grund für diese Zunahme der Arbeitsemigration bei den Sereer Ndut war einerseits der Wirtschaftsboom auf der Cap Vert-Halbinsel (s. Aléong 1976: S. 176, 194; 1977: S. 10f.) und andererseits der Ausbau der Verkehrsinfrastruktur in der Region. 1951 wurde die Straße von Thiès nach Tivigne Tanghor ausgebaut und ein Buschtaxiverkehr eingerichtet[154] (s. Aléong 1976: S. 51, 94; 1977: S. 10f.). Auch die Dauer des Aufenthalts der Migranten in Dakar nahm zu: Durchschnittlich acht Monate verbrachten die Jugendlichen nun in der Hauptstadt.

Die katholischen Missionare registrierten mit wachsender Sorge das Phänomen der saisonalen Arbeitsemigration. So schrieben sie z. B. in den Jahresberichten für 1955/56 und 1956/57:

> „La jeunesse nous échappe car elle passe au moins 8 mois sur 12 à Dakar, loin de tout contrôle." (zitiert nach de Certaines 1970: S. 40)
>
> „Le travail profond dans les âmes se fait difficilement puisque nos jeunes nous échappent 8 à 9 mois par an, à Dakar jusqu'au mariage et, une fois mariés, plusieurs s'installent pour 3,5 à 10 ans en ville loin de toute influence chrétienne, dans une ambiance essentiellement musulmane."
>
> (zitiert nach de Certaines 1970: S. 40)

Bereits in den 1960er Jahren gelang es einzelnen Sereer Ndut-Migranten, in der Hauptstadt eine Arbeitsstelle zu finden, die so gut bezahlt war, dass sie die Landwirtschaft dauerhaft aufgeben konnten (s. Aléong 1976: S. 166; 1977: S. 11). Aufgrund ihres höheren Bildungsni-

[152] Um nach Dakar zu gelangen, nahmen sie z. T. große körperliche Anstrengungen auf sich und gingen den gesamten Weg zu Fuß. Andere benutzten ab Thiès oder Pout den Zug.

[153] Nur wenige moslemische Jungen partizipierten nicht an der Migration, weil ihre Eltern von ihnen verlangten, die Rinder und Ziegen zu beaufsichtigen. Die Katholiken vertrauten ihre Tiere hingegen Fulbe-Hirten an und gestatteten allen ihren Kindern, nach Dakar zu migrieren.

[154] 1965 wurde diese Straße über Darou Alpha nach Notto-Gouye Diama verlängert (s. Aléong 1976: S. 77).

veaus fanden viele Katholiken Büroarbeitsplatz oder Arbeit in der Verwaltung. Die Moslems machten hingegen vorwiegend Handwerkerkarrieren[155].

Die Folge der saisonalen Migration war, dass die Sereer Ndut-Ökonomie bereits in den 1960er Jahren auf zwei Säulen ruhte: zum einen der Landwirtschaft, zum anderen den Einkünften aus der Lohnarbeit in Dakar: In Tivigne Tanghor verfügten z. B. 1971/72 45 % der Bauernhaushalte über Einnahmen aus der Arbeitsmigration – entweder dadurch, dass sie selbst temporär in der Hauptstadt arbeiteten, oder durch die Überweisungen von Verwandten (s. Aléong 1977: S. 8).

> „Le travail à la campagne et celui de la ville se completent très bien. Alors que l'agriculture permet de répondre aux besoins les plus fondamentaux, ne serait-ce que de manger, le travail salarié urbain constitue un moyen d'élever son niveau de vie" (Aléong 1976: S. 180)

Die meisten Migranten sahen sich jedoch aufgrund ihrer instabilen Beschäftigungssituation in Dakar dazu gezwungen, weiterhin Landwirtschaft zu betreiben, und mussten früher oder später endgültig in ihr Heimatdorf zurückkehren (s. Aléong 1976: S. 174, 182; Becker 1970: S. 70).

Warum verließen so viele Jugendliche während der Trockenzeit ihre Dörfer, um in Dakar zu arbeiten? Diese Frage stellt sich umso mehr, wenn man sich die wirtschaftliche Situation im Sereer Ndut-Siedlungsgebiet in den 1950er und 1960er Jahren und erst recht während der Zwischenkriegszeit vor Augen hält: Den Aussagen meiner Informanten zufolge fehlte es den Menschen an nichts, die Getreidespeicher waren stets gut gefüllt, die Bauern besaßen große Viehherden. Aus anderen Landesteilen kamen Senegalesen, um den Sereer Ndut ihre Hirse- und Sorghumüberschüsse abzukaufen. Der Kolonialstaat übte keinen Druck hin zur Emigration aus, die Bauern konnten ihre Steuern problemlos durch ihre Einkünfte aus dem Erdnussanbau bezahlen.

Wenn es also nicht wirtschaftliche Not oder kolonialstaatlicher Druck waren, die die Jugendlichen in die Hauptstadt drängten, welche Ursachen hatte die Arbeitsemigration dann? Es bieten sich zwei komplementäre Erklärungen an: Wie in Kap. 3.7 dargestellt durchzog das Prinzip der Gerontokratie alle wichtigen Lebensbereiche. Die Jugendlichen mussten sich den Alten unterordnen. Die junge Generation empfand diese Situation zunehmend als bedrückend und suchte deshalb nach Wegen, ihre inferiore Position zu verbessern. Ein Ausbruchsversuch war die Konvertierung zu Islam und Christentum, ein anderer die saisonale Emigration nach Dakar. Sie ermöglichte es den Jugendlichen, sich mehrere Monate der Kontrolle der Alten zu entziehen.

> „C'est que l'émigration (...) a été, est reste encore, un moyen d'atteindre une certaine autonomie à l'intérieur des champs sociaux (...). Autonomie économique dans les meilleurs des cas, mais aussi une autonomie par rapport à des constraintes d'ordre social de la vie au village."
>
> (Aléong 1976: S. 174)

[155] Albert Pouget eröffnete 1949 die Grundschule der Missionsstation (s. Aléong 1970: S. 21; 1976: S. 62; Becker 1970: S. 57; de Certaines 1970: S. 10-15). Die moslemischen Eltern waren zunächst gegenüber der Missionsschule und westlicher Schulbildung allgemein sehr reserviert. Erst als 1962 bzw. 1963 in Darou Alpha, Keur Samba Yacine und Ndiaye Bopp staatliche Grundschulen eröffnet wurden, schickten sie einzelne Kinder dorthin.

„L'émigration (...) a surtout ébranlé les aspects les plus superficiels comme les constraintes morales et les gestes symboliques." (Aléong 1976: S. 195)

Die Alten konnten letztendlich die Jugendlichen nicht daran hindern, sich in der Hauptstadt auf Arbeitssuche zu begeben und stimmten schließlich der temporären Emigration zu. Diese Zustimmung wurde ihnen dadurch erleichtert, dass die Jugendlichen – wie oben erwähnt – ihre Aufgaben in der Landwirtschaft nicht vernachlässigten. Dennoch war die Arbeitsemigration die Quelle heftiger Konflikte zwischen Jungen und Alten: Die Migranten brachten aus Dakar einen neuen Lebensstil mit, der seinen deutlichsten Niederschlag in den Freizeitgewohnheiten der Jugendlichen (Tanzabende, moderne Musik etc.) fand und der die Alten stark verärgerte (s. Aléong 1976: S. 192f.; Becker 1970: S. 67-70; de Certaines 1970: S. 64f., 1971b: S. 166f.; J.G. Ciss 1980).

Darüber hinaus lässt sich Spittlers (1982) Erklärung des Übergangs der Hausa im Niger zur Cash crop-Produktion auch auf die Arbeitsemigration der Sereer Ndut-Jugendlichen übertragen: Nicht primäre Bedürfnisse wie das nach Nahrung führten zur Aufnahme der neuen ökonomischen Aktivitäten, sondern sekundäre Bedürfnisse. Spittler sieht im Wunsch nach moderner Kleidung die Haupttriebfeder für den Übergang der Hausa zum Erdnussanbau. Auch meine Informanten sagten, dass die Migranten ihre Einkünfte aus der Lohnarbeit zunächst für die Befriedigung persönlicher Konsumwünsche, spez. für den Kauf westlicher Kleidung, verwendet hätten. Erst später führten sie einen Teil ihres Verdienstes an ihre Familie und den Chef ihrer Matrilineage ab.

In den 1970er Jahren waren die Sereer Ndut sehr stark von den großen Dürren betroffen. Über mehrere Jahre waren die Ernten minimal, und auch die Nahrungsmittelhilfen der senegalesischen Regierung und der Caritas reichten nicht aus, um den Bedarf der Bevölkerung zu decken. In dieser Situation verließen nun auch viele Familienväter – und Frauen in polygamen Haushalten – ihre Dörfer, um in Dakar Arbeit zu suchen. Viele der Jugendlichen, die bereits vor den Dürren die Trockenzeit in der Hauptstadt verbracht hatten und z. T. arbeitslos gewesen waren, intensivierten nun ihre Anstrengungen, eine ganzjährige Arbeit zu finden, um keine Landwirtschaft mehr betreiben zu müssen. Dies gelang vielen. Die Migranten leisteten insgesamt einen sehr wichtigen Beitrag zur Linderung der größten Not in den Dörfern. Die Hilfen der Dakarois führten während der großen Dürren in den 1980er Jahren dazu, dass die Bauern diese als weniger dramatisch empfanden als die des vorherigen Jahrzehnts. V. a. dank der Überweisungen der Migranten gelang es, dass Getreideproduktions-defizit auszugleichen.

Heute lebt schätzungsweise die Hälfte aller Sereer Ndut ganzjährig in Dakar[156]. Die meisten von ihnen sind gut situiert und überweisen regelmäßig hohe Geldbeträge an ihre Verwandten im Heimatdorf, ohne dabei ihren eigenen Lebensstandard einschränken zu müssen. Eine 2004/05 von mir durchgeführte (nicht-repräsentative) Befragung von Migranten aus Loukhouss und Pallo ergab, dass die von ihnen monatlich transferierte Geldsumme durch-

[156] Hinzu kommt eine starke saisonale Migration der Jugendlichen und der Sekundarstufenschüler.

schnittlich 5.000-10.000 FCFA (= 7,50-15 Euro) beträgt[157]. Die Überweisungen der Dakarois haben die Bauern inzwischen fest in ihr Haushaltsbudget eingeplant. Dies zeigt sich v. a. an der Änderung der Ernährungsgewohnheiten: Spätestens seit den 1980er Jahren essen die meisten Dorfbewohner jeden Tag mittags Importreis statt Hirsebrei. Den Kauf des Reises finanzieren die Migranten. Dementsprechend haben die Bauern den Getreideanbau deutlich eingeschränkt. Auch ansonsten zeigen sie ein abnehmendes Interesse an und Engagement in der Landwirtschaft, sich darauf verlassend, dass die Dakarois mögliche Einnahmeverluste aus der Agrarproduktion finanziell ausgleichen. In der Tat bedeuten schlechte Ernten nicht mehr, dass die Bauern existentielle Not leiden. Dies zeigte sich z. B. in den Jahren 2002-04, als die Ernten aufgrund von Dürren bzw. Heuschreckeneinfalls katastrophal waren und dennoch die Nahrungsmittelversorgung in den Sereer Ndut-Dörfern sehr gut war, Feste wie gewohnt gefeiert wurden und sich die Bauern auch sonst kaum einschränken mussten[158].

Heute träumt fast jeder junge Sereer Ndut davon, nach Dakar zu ziehen und dort zu arbeiten. Bauer zu werden ist für die meisten ein Alptraum. Die Eltern denken ähnlich und unterstützen ihre Kinder, indem sie sie zur Schule schicken, um ihre Chancen auf dem hauptstädtischen Arbeitsmarkt zu verbessern. Dementsprechend hat die Zahl der staatlichen Grundschulen im und um das Sereer Ndut-Siedlungsgebiet stark zugenommen: Gab es 1965 neben der Missionsschule nur drei Primarschulen (Ndiaye Bopp, Darou Alpha und Keur Samba Yacine) so sind es heute zehn (Fouloume, Tivigne Tanghor, Tivigne Diassa, Pallo, Colobane Thiombane, Daga und Baity Dakhar).

[157] Dabei muss berücksichtigt werden, dass die Bauern i. d. R. von mehreren Migranten Geldüberweisungen erhalten.

[158] Eine gravierende negative Konsequenz der Emigration darf dabei jedoch nicht übersehen werden: Während der Regenzeit fehlen den Bauern viele Arbeitskräfte, weswegen diese nur die Hälfte oder zwei Drittel ihrer Felder bestellen können. Erschwerend kommt dabei der sehr geringe Mechanisierungsgrad der Landwirtschaft hinzu: Nur 10 % der Bauern besitzen einen Pflug (s. NDour 2001: S. 249).

6.2 DIE BODENRECHTSSITUATION DER MIGRANTEN[159]

Aus den vorangegangenen Ausführungen wurde deutlich, dass die Migranten seit den 1960er Jahren einen sehr wichtigen Beitrag zur dörflichen Ökonomie leisten. Dennoch waren und sind sie bzgl. des Zugangs zu Land von den Dorfbewohnern abhängig. Sie besaßen und besitzen zwar Ansprüche auf Felder, die aber konditioniert waren und sind.

In den 1960er Jahren rebellierten die jugendlichen Migranten immer offener gegen die Alten, wobei sie sich deren Autorität und Kontrolle durch ihren Aufenthalt in Dakar die meiste Zeit des Jahres entziehen konnten. Sie blieben aber weiterhin von den Ältesten ihrer Matrilineage wirtschaftlich abhängig:

> „L'émigration en défintive n'a pas attaqué les bases materielles du pouvoir au village (…) Quelques battues en brèche que soit son autorité, le chef de lignage garde un pouvoir économique réel avec lequel les migrants, surtout les jeunes, doivent compter." (Aléong 1976: S. 195, 197)

Da die Matrilineagechefs den größten Teil der Felder im Sereer Ndut-Siedlungsgebiet kontrollierten und die Migranten daher für den (sehr wahrscheinlichen Fall) ihrer definitiven Rückkehr ins Dorf inkl. Wiederaufnahme der Landwirtschaft beim Zugang zu Land auf das Wohlwollen ihres *kilifa tal* angewiesen waren, mussten sie gute Beziehungen zu ihm aufbauen und aufrecht erhalten. Zwar nahm der Respekt der Jugendlichen gegenüber den Alten immer mehr ab, ihren ökonomischen Verpflichtungen gegenüber ihrem Matrilineagechef kamen die meisten jedoch weiterhin nach und führten deshalb einen Teil ihrer Einkünfte aus der Lohnarbeit in der Hauptstadt an diesen ab (s. Aléong 1976: S. 194-197; 1977: S. 13).

Auch heute legen die Migranten großen Wert auf Landbesitz in ihrem Heimatdorf, obwohl die meisten von ihnen gutbezahlte Arbeitsplätze in der Hauptstadt haben. Meine o. g. Befragung aus 2004/05 ergab, dass nahezu alle in Dakar lebenden Familienvorstände Felder im Sereer Ndut-Siedlungsgebiet besaßen. Als wichtigste Gründe, warum ihnen Landbesitz im Heimatdorf wichtig war, gaben sie an, dass die Felder eine Rückversicherung für unerwartete Schwierigkeiten, die eine Rückkehr ins Dorf erforderten, darstellen sowie für den Ruhestand wichtig seien.

Nachdem ab 1972 die patrilineare Erbfolge durchgesetzt worden war, wurde die Kernfamilie zur wichtigsten „Landverteilungsinstanz". Nach dem Tod des Vaters werden seine Felder nun gleichmäßig unter seinen Söhnen aufgeteilt. Jeder Sohn hat Anspruch auf einen Teil des Erbes – egal ob er im Dorf oder in Dakar lebt. Die Migranten können die ihnen zugesprochenen Parzellen jedoch wieder verlieren, wenn sie diese nicht einem Dorfbewohner treuhänderisch anvertrauen. Da die Erfahrungen mit dem Gesetz über die Nationaldomäne die Ver-

[159] Dieses Kapitel basiert i. W. auf zahlreichen informellen Gesprächen mit Migranten in Dakar und den Interviews mit Doudou Ciss (Loukhouss, 16.02.2005), Pascal Diène (Tivigne Diassa, 17.01.2006), Stanislas Diène/Théophile Diène (Ngoh, 29.01.2005), Alphonse Fall (Fouloune, 22.12.2005), Joseph Bagabou Fall (Pallo-Dial, 24.02.2005), Ibou Faye (Darou Alpha, 10.02.2005), Omar Faye (Loukhouss, 13.12.2005), Raymond Faye (Pallo-Dial, 24.02.2005), MBaye Daouda MBengue (Darou Alpha, 10.02.2005), Saliou Birane MBengue (Loukhouss, 03.02.2005), Seydou Seck (Loukhouss, 22.12.2005) und Youssou Thiombane (Loukhouss, 09.01.2006).

trauensbeziehungen zwischen Nachbarn und Freunden ruiniert haben (s. Kap. 5.5), vertrauen die meisten Dakarois ihre Felder einem Familienmitglied an.

Zu Beginn wurde diese Praxis der Landzuteilung an in der Hauptstadt arbeitende Söhne mit anschließender Anvertrauung der Felder an einen Dorfbewohner vielfach von den matrilinearen Verwandten des Verstorbenen angefochten. Die Gemeindeverwaltung beschied derartige Klagen jedoch abfällig. Hierzu ein Beispiel aus Fouloune aus dem Jahr 1978:

> Nach dem Tod seines Vaters erhielt einer der Söhne vom Familienrat Felder zugesprochen, konnte und wollte diese aber aufgrund seiner Arbeitssituation in Dakar nicht bewirtschaften. Deshalb vertraute er seine Parzellen seinem Cousin an. Dieser sollte sie beackern und die Ernten behalten dürfen, dafür im Gegenzug die Mutter des Migranten versorgen. Der uterine Neffe des Verstorbenen protestierte gegen dieses Arrangement und trug den Fall der Gemeindeverwaltung vor. Er erhob Anspruch auf die betreffenden Felder und begründete diesen mit der Tradition der matrilinearen Erbfolge bei den Sereer Ndut. Der Cousin argumentierte, er dürfe die Parzellen nutzen, weil er die Mutter des Migranten versorge. Der Sohn des Verstorbenen wiederum erklärte: „Ich vertraue meine Felder demjenigen an, der meiner Mutter zu essen gibt." Der Landrat gab schließlich – mit Verweis auf die Nationaldomänen-Gesetzgebung – dem Migranten und seinem Cousin Recht. (Interview mit Pierre Diouf (Fouloune) 19.01.2006)

Heute gibt es keine derartigen Konflikte mehr.

Warum müssen die Migranten ihre Felder einem Dorfbewohner anvertrauen und können diese nicht einfach brach liegen lassen, bis sie sie selbst bestellen wollen oder müssen? Müssten die großen Transferleistungen der Dakarois nicht eigentlich von der Gesellschaft mit der Gewährung von Landbesitztiteln honoriert werden? Warum ist ihre Verhandlungsmachtposition so schwach, obwohl die Bauern wirtschaftlich abhängig von ihnen sind? Das Hauptproblem für die Migranten besteht in der physischen Kontrolle ihrer Felder: Bedingt durch ihren ganzjährige Abwesenheit von ihrem Heimatdorf können sie nicht selbst darüber wachen, dass nicht ein anderer ihre Felder in Kultur nimmt oder sich gar von der Gemeindeverwaltung das Nutzungsrecht für diese Parzellen amtlich bestätigen lässt. Der Grundsatz „Wer das Land in Wert setzt, dem gehört es" des Gesetzes über die Nationaldomäne ermöglicht auch Missbrauch und kann sich im Zweifelsfall zu Ungunsten der Dakarois auswirken. Deshalb vertrauen sie ihre Felder Vertrauenspersonen, d. h. in erster Linie Verwandten, an. Mit Hilfe des staatlichen Bodenrechts können die Migranten ihre Besitzansprüche darüber hinaus nicht absichern, weil das Gesetz über die Nationaldomäne die Vergabe von Land*besitz*titeln nicht vorsieht, sondern nur die von Land*nutzungs*titeln, die wiederum an die Bewirtschaftung der Parzellen durch den Antragsteller gekoppelt sind.

Die meisten Dakarois fühlen sich zwar trotz ausbleibender Gegenleistungen zur materiellen Unterstützung ihrer Verwandten im Heimatdorf verpflichtet, doch viele ziehen dennoch ihre persönlichen Konsequenzen aus der „Undankbarkeit" der Bauern: Sie schränken ihre

Besuche im Dorf stark ein. Viele kommen nur noch anlässlich der großen religiösen Feste und zu Beerdigungen. Andere besuchen sogar ihre Verwandten im Heimatdorf jahrelang nicht[160].

[160] Dieses Verhaltensmuster vieler Sereer Ndut-Migranten wurde von befreundeten Sereer Noon und Lala, bei denen ebenfalls eine starke, teils saisonale, teils definitive Emigration nach Dakar und Thiès stattgefunden hat, als wichtigster Unterschied zwischen den beiden ethnischen Gruppen herausgestrichen. Ein solches Verhalten der Migranten sei bei ihnen undenkbar, meinten sie.

7 Zusammenfassung und Fazit

Der Bodenrechtswandel bei den Sereer Ndut kann als Ergebnis der Verschiebung der Verhandlungsmachtstrukturen und eines ideologischen Wandels interpretiert werden. In vorkolonialer Zeit gehörte das meiste Land den Matrilineages, deren Mitglieder über das gesamte Sereer Ndut-Siedlungsgebiet verstreut lebten und die untereinander Allianzbeziehungen in alle Dörfer knüpften. Dieses Bodenrecht ermöglichte Bauern Zugang zu Feldern in allen vier pedologischen Zonen der Region und damit eine gewisse Absicherung gegen die Unwägbarkeiten des Klimas. Außerdem profitierten die Alten und Matrilineagechefs von diesem System, weil sie Kontrolle über die Bodenressourcen und Lineagemitglieder ausübten. Benachteiligt waren v. a. die Söhne und jüngeren Neffen, weil nur der älteste Neffe seinen Onkel beerbte. Eng mit dem vorkolonialen Bodenrecht verknüpft waren das matrilineare Verwandtschaftssystem, die matrilineare Akkumulation und das gerontokratische System der Altersgruppen, Altersklassen und der dörflichen Politik. Auch von diesen Institutionen profitierten insbesondere die Alten, die Macht über die Jungen ausüben konnten. Die systemimmanenten Spannungen kamen in der Vorkolonialzeit jedoch zum Ausbruch, weil die ständige Bedrohung durch feindlichen Wolof-Nachbarn den gesellschaftlichen Zusammenhalt erzwang. Die Ideologie der Sereer Ndut rechtfertigte außerdem die matrilineare Vererbung mit der gemeinsamen Akkumulation der Neffen mit ihrem Onkel und versprach den Jungen, dass ihr inferiorer Status im Verlauf ihres Lebens mit einem gesellschaftlichen Aufstieg und der Möglichkeit der Machtausübung im Alter über Jüngere kompensiert würde.

Nach der Errichtung des französischen Kolonialfriedens Mitte des 19. Jhs. versuchten katholische wie moslemische Missionare, die Sereer Ndut zu bekehren. Die Jugendlichen sahen in den monotheistischen Weltreligionen eine Möglichkeit, gegen die Ältesten zu rebellieren, und konvertierten daher ab den 1920er Jahren zu Christentum und Islam. Marabouts und Missionare propagierten in der Folgezeit die patrilineare Erbfolge. Dadurch setzte ein ideologischer Wandel ein, der ab den 1950er Jahren dann im Erbfall zu massiven Konflikten zwischen Neffen und Söhnen des Verstorbenen führte. Da es jedoch in der Sereer Ndut-Gesellschaft keine Instanzen gab, die die Erbansprüche der Söhne durchsetzen konnten, die religiösen Führer i. d. R. nicht zu ihren Gunsten intervenierten und die Unterpräfekten und Gerichte in den 1960er Jahren noch auf der Grundlage des Gewohnheitsrechts der Sereer Ndut entschieden, kam es vorerst noch zu keinem Bodenrechtswandel. Dies änderte sich ab 1972, als das acht Jahre zuvor von der senegalesischen Regierung beschlossene „Gesetz über die Nationaldomäne“ von den Gerichten und neu geschaffenen Landgemeinden umgesetzt wurde. Dieses Gesetz deklarierte alles nicht im Grundbuch eingetragene Land zum Staatsbesitz und vergab an „diejenigen, die das Land aktuell bewirtschafteten“ lebenslange Nutzungsrechte. Die Sereer Ndut interpretierten das Gesetz jedoch dahingehend, dass nun nur noch die Söhne erbberechtigt seien. Die Gerichte und die Gemeindeverwaltung schlossen sich dieser

Interpretation an und setzten die Erbansprüche der Söhne durch. Die Verhandlungsmachtposition der Söhne verbesserte sich entscheidend. Innerhalb weniger Jahre etablierte sich der patrilineare Erbmodus und die Bodenrechtssituation beruhigte sich.

Ein anderer Aspekt des Bodenrechts bei den Sereer Ndut betrifft die Beziehungen zwischen den Migranten und ihren Verwandten in den Heimatdörfern. Die Arbeitsemigration nach Dakar begann bereits in der Zwischenkriegszeit, und heute ist etwa die Hälfte der Bevölkerung dauerhaft in die Hauptstadt abgewandert. Obwohl die meisten Migranten sich in Dakar eine gesicherte Existenz aufgebaut haben, legen sie Wert darauf, Felder in den Dörfern zu besitzen. Beim Tod des Vaters wird dessen Landbesitz heute unter allen Söhnen aufgeteilt. Der Wohnsitz spielt dabei keine Rolle. Da sie ihren Landbesitz nicht selbst kontrollieren können, müssen die ausgewanderten Söhne jedoch ihre Felder einem Dorfbewohner anvertrauen. Durch das „Gesetz über die Nationaldomäne“ sind Landverleihungen an Nicht-Verwandte unsicher geworden, weil immer die latente Gefahr besteht, dass der Landleiher nach einer gewissen Zeit bei der Gemeindeverwaltung Ansprüche auf das Feld anmelden könnte, denen meist stattgegeben wird. Deshalb vertrauen die Migranten ihre ererbten Felder i. d. R. ihren Verwandten an. Würden sie dies nicht tun, verfielen ihre Ansprüche auf die Felder, die ihnen bei der Erbaufteilung zugesprochen worden waren.

Der Verhandlungsmachtansatz hat zum besseren Verständnis des Bodenrechtswandels bei den Sereer Ndut beigetragen und die Aufmerksamkeit auf folgende Aspekte gelenkt:

- Institutionen wie das Bodenrecht oder der matrilineare Erbmodus haben Verteilungseffekte, die i. d. R. ungleich verteilt sind. Diese ungleiche Verteilung der aus einer Institution resultierenden Vor- und Nachteile kann in einen institutionellen Wandel münden.
- Die Mitglieder einer Gesellschaft können eine ungleiche Ergebnisverteilung akzeptieren, wenn diese entweder durch eine von allen geteilte Ideologie gerechtfertigt wird und/oder die äußeren Rahmenbedingungen die Gesellschaft zum Zusammenhalt veranlassen und damit interne Spannungen unterdrücken.
- Die einzelnen Akteure und Akteursgruppen innerhalb einer Gesellschaft haben eine unterschiedlich große Verhandlungsmacht. Diese basiert auf der Kontrolle von materiellen oder immateriellen Ressourcen.
- Ein Wandel der äußeren Rahmenbedingungen kann einen institutionellen Wandel auslösen. Die extern angestoßenen Veränderungen können die Ergebnisverteilung und Ressourcenkontrolle ebenso beeinflussen wie die Ideologie. Ersteres verändert die Anreizstruktur für einen Wandel der Institutionen und die Verhandlungsmachtstrukturen. Eine Veränderung der Ideologie kann dazu führen, dass die durch eine bestehende Institution benachteiligten Gesellschaftsmitglieder die ungleiche Ergebnisverteilung nicht mehr akzeptieren und eine Verbesserung ihrer Situation und damit einen institutionellen Wandel anstreben.

Es wichtig, zu betonen, dass ein institutioneller Wandel nicht nur aus wirtschaftlichen, sondern auch aus nicht-ökonomischen Veränderungen resultieren kann.

- Eine gute Ausstattung mit Verhandlungsmacht genügt tw. nicht, um einen institutionellen Wandel herbeizuführen. Vielmehr müssen die eine Veränderung einer Institution anstrebenden Akteure auch über Sanktionsmittel verfügen. Werden jedoch die innergesellschaftlichen Entscheidungsinstanzen weiterhin von den Verfechtern des Status quo dominiert, müssen die Befürworter eines Wandels externe Dritte (z. B. den Staat) von ihren Argumenten überzeugen und zur Durchsetzung des von ihnen angestrebten institutionellen Arrangements bewegen.

Der Verhandlungsmachtansatz kann bei der Erklärung von Veränderungen des Bodenrechts nützlich sein. Voraussetzung ist jedoch, dass wie im untersuchten Fallbeispiel die Auseinandersetzung um eine bestimmte, dominante Form des Zugangs zu Land im Mittelpunkt der lokalen Diskussionen steht. Dominieren hingegen Aushandlungsprozesse über Gruppenzugehörigkeiten und herrscht ein Rechtspluralismus, ist der Verhandlungsmachtansatz kaum geeignet, zu einem besseren Verständnis der Situation oder Entwicklung beizutragen. In diesen Fällen verspricht der konstruktivistische Ansatz von Berry profundere Einsichten.

Literaturverzeichnis

- Abelin, Philippe (1979): Domaine national et développement au Sénégal. In: **Bulletin de l'IFAN – Série B** 41/3: S. 508-538.
- Acheson, James M. (1994): Welcome to Nobel Country. A review of Institutional Economics. In: Acheson, James M. (Hrsg.): **Anthropology and Institutional Economics.** Lanham: University Press of America. S. 3-42.
- Aléong, Stanley (1970): **Structure résidentielle des Serer Ndut à Tivigne Tanghor (Sénégal).** Montreal: Université de Montréal. (Mémoire de Maîtrise en Anthropologie)
- Aléong, Stanley (1976): **Dynamique sociale, changement et migration chez les Serers nduts à Tivigne Tanghor (République du Sénégal).** Paris: EHESS. (Thèse de 3e cycle en Sociologie)
- Aléong, Stanley (1977): **Migration and social dynamics among the Serer Ndut of Senegal.** Leiden: Afrika-Studiecentrum.
- Angrand, Armand Pierre (1946): **Les Lébous de la presqu'île du Cap Vert. Essai sur leur histoire et leurs coutumes.** Dakar: La Maison du Livre.
- Atwood, D.A. (1990): Land registration in Africa. The impact on agricultural production. In: **World Development** 18/5: S. 659-671.
- Ault, D.E. und Rutman, G.L. (1979): The development of individual rights to property in tribal Africa. In: **Journal of Law and Economics** 22/1: S. 163-182.
- Balandier, Georges (1951): La situation coloniale. Approche théorique. In: **Cahiers internationaux de sociologie** XI: S. 44-79.
- Balandier, Georges (1963): **Sociologie actuelle de l'Afrique noire.** Paris: Presses Universitaires de France. 3. Auflage.
- Balandier, Georges (1986): **Sens et puissance. Les dynamiques sociales.** Paris: Presses Universitaires de France. 3. Auflage.
- Balandier, Georges und Mercier, Paul (1952): **Les pêcheurs lébou** (= Études sénégalaises 3). Saint-Louis: CRDS.
- Barbey, C. (1967-68): Le littoral de Dakar à Saint-Louis à la lumière de documents anciens. In: **Notes Africaines** 116: S. 122-124 und 117: S. 22-25.
- Barrows, Richard Lee. & Roth, Michael (1989): **Land tenure and investment in African agriculture. Theory and evidence** (= LTC-Paper 136). Madison: University of Wisconsin, LTC.
- Becker, Charles (1970): **Les Serer Ndut. Études sur les mutations sociales et religiseuses.** Soisy: EPHE. (Mémoire de Maîtrise en Sociologie)
- Becker, Charles (1977): La Sénégambie à l'époque de la traite des esclaves. A propos d'un ouvrage récent de Philip D. Curtin: Economic Change in Precolonial Africa. In: **Revue française d'Histoire d'Outre Mer** LXIV: S. 203-224.
- Becker, Charles (1987): Réflexions sur les sources de la Sénégambie. In: **Paideuma** 33: S. 147-163.
- Becker, Charles und Martin, Victor (1975): Kayor et Baol. Royaumes sénégalais et traite des esclaves au XVIIIe siècle. In: **Revue française d'Histoire d'Outre Mer** LXII: S. 270-300.
- Berry, Sara (1989): Social institutions and access to resources. In: **Africa** 59/1: S. 41-55.
- Berry, Sara (1993): **No condition is permanent. The social dynamics of agrarian change in Sub-Saharan Africa.** Madison: University of Wisconsin Press.
- Berry, Sara (1997): Tomatoes, land and hearsay. Property and history in Asante in the time of structural adjustment. In: **World Development** 25/8: S. 1225-1241.

- Berry, Sara (2001): **Chiefs know their boundaries. Essays on property, power, and the past in Asante, 1896-1996** (= Social History of Africa). Portsmouth/NH – Oxford – Kapstadt: Heinemann, James Currey, David Philip.
- Bierschenk, Thomas (2000): Herrschaft, Verhandlung und Gewalt im modernen Afrika. Zur politischen Soziologie einer afrikanischen Mittelstadt (Parakou, Benin). In: **Afrika-Spektrum** 34: S. 321-348.
- Bonfils, Paul und Faure, Jacques (1957): Les sols de la région de Thiès. In: **Annales du CRA** 16: S. 5-92.
- Boulègue, Jean (1968): **La Sénégambie du milieu du XVe au début du XVIIe siècle.** Paris: Université Paris-I. (Thèse de 3e cycle en histoire)
- Boutrais, Joseph (1953): Coutumes des Sérères de N'Doute (Région de Mont-Roland). In: **Horizons africains** 63/64 : S. 9-16.
- Brigaud, Félix (1965): Le climat du Sénégal. In: Adams, Jacques G.; Brigaud, Félix; Charreau, Claude; Fauck, R.: **Études sénégalaises 9. Fasc. 3: Climat – sols – végétation**. Saint-Louis: CRDS. S. 1-109.
- Bruce, John W. (1988): A perspective on indigenous land tenure systems and land concentration. In: Downs, R.E. & Reyna, Stephen P. (Hrsg.): **Land and society in contemporary Africa.** Hanover/NH – London: University Press of New Eng-land. S. 23-52.
- Bruce, John W. (1993): Do indigenous tenure systems constrain agricultural development? In: Bassett, Thomas J. (Hrsg.): **Land in African agrarian systems.** Madison: University of Wisconsin Press. S. 35-56.
- Caverière, Monique & Debène, Marc (1988): **Le droit foncier sénégalais** (= Mondes en devenir – XLIV – Manuels B.-L. 12). Paris: Berger-Bevrault.
- Certaines, Jacques-Donald de (1970): **Les jeunes chrétiens Serer-Ndut.** Dakar. (unveröffentlichtes Manuskript)
- Certaines, Jacques-Donald de (1971a): La colonialisation du pays ndut, 1860-1900. In: **Notes Africaines** 130: S. 47-54.
- Certaines, Jacques-Donald de (1971b): Les groupements des jeunes chrétiens Serer-Ndut. In: **Psychopathologie africaine** VII/2: S. 151-184.
- Charreau, Claude und Fauck, R. (1965): Les sols du Sénégal. In: Adams, Jacques G.; Brigaud, Félix; Charreau, Claude; Fauck, R.: **Études sénégalaises 9. Fasc. 3: Climat – sols – végétation**. Saint-Louis: CRDS. S. 111-154.
- Ciss, Ismaïla (1982): **Les Seerer du Nord-Ouest.** Dakar: UCAD. (Mémoire de Maîtrise en Histoire)
- Ciss, Ismaïla (2001): **Colonisation et mutations des sociétés seereer du Nord-Ouest, du milieu du XIXe siècle à la deuxième guerre mondiale.** Dakar: UCAD. (Thèse de 3e cycle en Histoire)
- Ciss, Jean Gerem (1980): **Le cri des anciens.** Dakar – Abidjan – Lomé: Nouvelles Éditions Africaines.
- Coase, Ronald (1937): The nature of the firm. In: **Economica** 4: S. 386-404.
- Coleman, James Samuel (1995): **Grundlagen der Sozialtheorie. Bd. 1: Handlungen und Handlungssysteme** (= Scienta nova). München: Oldenbourg.
- Coleman, James Samuel (1992): **Grundlagen der Sozialtheorie. Bd. 2: Körperschaften und die moderne Gesellschaft** (= Scienta nova). München: Oldenbourg.
- Coleman, James Samuel (2000): **Grundlagen der Sozialtheorie. Bd. 3: Die Mathematik der sozialen Handlung** (= Scienta nova). München: Oldenbourg.
- Communauté Rurale de Mont-Rolland und Association Conseil pour l'Action (ACA) (2002): **Plan local de développement.** Mont-Rolland – Dakar.
- Diagne, Léon (1985): **Le système de parenté matrilinéaire sérère.** Dakar: UCAD. (Thèse de 3e cycle en Philosophie)

- Diao, MBaye (1976): **Réforme du système foncier traditionnel et développement rural dans le bassin arachidier au Sénégal (Le cas de la Communauté Rurale de Thiénaba).** Paris: EHESS. (Thèse de 3e cycle en Sociologie)
- Diop, Abdoulaye Bara (1981): **La société wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination** (= Hommes et Société). Dakar: Karthala.
- Diouf, Thomas Gana (1971): **Le rite de la circoncision en milieu sereer du Ndút.** Dakar. (unveröffentlichtes Manuskript)
- Diouf, Thomas Gana (1972): **Le mariage traditionnel et sa dimension juridique en milieu sereer du Ndút.** Dakar. (unveröffentlichtes Manuskript)
- Diouf, Thomas Gana (1993): **Présentation jouée de l'histoire du Ndút.** Dakar. (unveröffentlichtes Manuskript)
- Diouf, Thomas Gana (2001a): **La particularisme des Sereer du Nord-Ouest ou „cangin".** Dakar. (unveröffentlichtes Manuskript)
- Diouf, Thomas Gana (2001b): **Originalité des Sereer du Nord-Ouest dans l'espace kayoorien.** Dakar. (unveröffentlichtes Manuskript)
- Diouf, Thomas Gana (2002): **Le symbolisme de Njawor Ciss.** Dakar. (unveröffentlichtes Manuskript)
- Dupire, Marguerite (1977): Funérailles et relations entre lignages dans une société bilinéaire: les Serer (Sénégal). In: **Anthropos** 3/4: S. 376-400.
- Dupire, Marguerite (1988): L'ambiguïté structurale du fosterage dans une société matrivirilocale (Sereer Ndut, Sénégal). In: **Anthropologie et Sociétés** 12/2: S. 7-24.
- Dupire, Marguerite (1990): Le modèle sereer ndut de diversification des alliances et ses transformations. In: Héritier-Augé, Françoise & Copet-Rougier, Elizabeth (Hrsg.): **Les complexités de l'alliance. Bd. 1: Les systèmes sémi-complexes.** Paris: Éditions des Archives Comtemporaires. S. 79-125.
- Dupire, Marguerite (1991): Classes et échelons d'âges dans une société dysharmonique (Sereer Ndut du Sénégal). In: **Journal des Africanistes** 41/2: S. 5-42.
- Dupire, Marguerite (1994): **Sagesse sereer. Essais sur la pensée sereer ndut.** Paris: Karthala.
- Dupire, Marguerite (1999): Divination et pouvoir local. Variations sénégalaises. Le saltigi sereer. In: **Gradhiva** 25: S. 45-62.
- Dupire, Marguerite (2001): Une morale féminine? Chants funéraires sereer ndut (Sénégal). In: **Femmes plurielles**: S. 151-161.
- Eggertsson, Thráin (1990): **Economic behavior and institutions** (= Cambridge Surveys of Economic Literature). Cambridge: Cambridge University Press.
- Eidam, Thomas (1993): **Das senegalesische Gesetz über die Nationaldomäne und seine Anwendung in den Zones des Terroirs** (= Institut für Kooperation in Entwicklungsländern – Studien und Berichte 28). Marburg: Marburg Consult für Selbsthilfeförderung.
- Elster, Jon (2003): **The cement of society. A study of social order** (= Studies in rationality and social change). Cambridge: Cambridge University Press. 6. Auflage.
- Ensminger, Jean (1992): **Making a market. The institutional transformation of an African society** (= The Political Economy of Institutions and Decisions). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ensminger, Jean und Knight, Jack (1997): Changing social norms. Common property, bridewealth, and clan exogamy. In: **Current Anthropology** 38/1: S. 1-24.
- Ensminger, Jean und Rutten, Andrew (1991): The political economy of changing property rights. Dismantling a pastoral commons. In: **American Anthropologist** 18/4: S. 683-699.

- Erlei, Mathias; Leschke, Martin; Sauerland, Dirk (1999): **Neue Institutionenökonomik.** Stuttgart: Schäffer-Poeschel.
- Eschenberg, Myron J. (2002): **Black death, white medicine. Bubonic plague and the politic of public health in colonial Senegal, 1914-1945.** Portsmouth/NH – Oxford – Kapstadt: Heinemann, James Currey, David Philip.
- Fayet, J.-C. (1939): Coutume des Sérères Ndoute. In: **Coutumiers juridiques de l'Afrique Occidentale Française (le Sénégal).** Paris: Larose. S. 199-212.
- Galvan, Dennis Charles (2004): **The state must be our master of fire. How peasants craft culturally sustainable development in Senegal.** London: University of California Press.
- Gastellu, Jean Marc (1981): **L'égalitarisme économique des Serer du Sénégal** (= Travaux et Documents de l'ORSTOM 128). Paris: ORSTOM.
- Geist, Helmut (1989): **Agrare Tragfähigkeit im westlichen Senegal. Zur Problematik von Nahrungsmittelspielraum und Bevölkerungsentwicklung in den semiariden Tropen Westafrikas** (= Arbeiten aus dem Institut für Afrika-Kunde 60). Hamburg: Institut für Afrika-Kunde.
- Guèye, Gabriel Marie (1980): **Contribution à l'étude phonologique du Ndut.** Dakar: UCAD. (Mémoire de Maîtrise en Linguistique)
- Gravrand, Henri (1961): **Visage africain de l'Église. Une experience au Sénégal.** Paris: Éditions de l'Orante.
- Gravrand, Henri (1966): Dynamisme interne de la famille serer. In: **Afrique-Documents** 85-86: S. 95-122.
- Gravrand, Henry (1983): **La civilisation sereer. Cosaan. Les origines.** Dakar – Abidjan – Lomé: Nouvelles Éditions Africaines.
- Guillet, David (2001): Reconsidering institutional change. Property rights in Northern Spain. In: **American Anthropologist** 28/4: S. 713-725.
- Gwako, Edwins L.M. (2002): Property rights and incentives for agricultural growth. Womens farmers' crop control and their use of agricultural inputs. In: Ensminger, Jean (Hrsg.): **Theory in Economic Anthropology.** Walnut Creek: Altmaria Press. S. 3-25.
- Haller, Tobias (2001): **Leere Speicher, erodierte Felder und das Bier der Frauen. Umweltanpassung und Krise bei den Ouldeme und Platha in den Mandarabergen Nord-Kameruns** (= Studien zur Sozialanthropologie). Berlin: Reimer.
- Haller, Tobias (2002a): Common property resource management, institutional change and conflicts in African floodplain wetlands: Presentation of a research project and reflections on institutional change and conflicts. **The African Anthropologist** 9/1: S. 25-35.
- Haller, Tobias (2002b): **The understanding of institutions and their link to resource management from a New Institutional Perspective** (= IP 6 Institutional Change and Livelihood Strategies – Working Paper 1). Zürich: dialogue.
- Hardin, Garrett (1968): The tragedy of the commons. In: **Science** 162: S. 1243-1248.
- Hardin, Russell (1993): **Collective action.** Baltimore: John Hopkins University Press. 3. Auflage.
- Hechter, Michael (1988): **Principles of group solidarity** (= California series on social choice and political economy 11). Berkley: University of California Press. 2. Auflage.
- Hechter, Michael (1990): The emergence of cooperative social institutions. In: Hechter, Michael; Opp, Karl-Dieter; Wippler, Reinhard (Hrsg.): **Social institutions. Their emergence, maintenance, and effects.** Berlin – New York: De Gruyter.
- Johnson, O.E.G. (1972): Economic analysis, the legal framework and land tenure systems. In: **Journal of Law and Economics** 15/1: S. 259-276.

- Knight, Jack (1995): Models, interpretations, and theories. Constructing explanations of institutional emergence and change. In: Knight, Jack & Sened, Itai (Hrsg.): **Explaining social institutions.** Ann Arbor: University of Michigan Press. S. 95-119.
- Knight, Jack (1997): **Institutionen und gesellschaftlicher Konflikt** (= Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 99). Tübingen: Mohr Siebeck. (US-amerikanische Originalausgabe 1992)
- Knight, Jack und Ensminger, Jean (1998): Conflict over changing social norms. Bargaining, ideology, and enforcement. In: Brinton, Mary C. & Nee, Victor (Hrsg.): **The New Institutionalism in sociology.** New York: Russell Sage Foundation. S. 105-126.
- Lawson, Jean-Marie (1982): **Le bilan de l'application de la réforme de l'administration régionale et locale dans la communauté rurale de Malicounda.** Dakar: ENEM. (Mémoire de Fin d'Études)
- Le Borgne, Jean (1988): **La pluviométrie au Sénégal et en Gambie.** Dakar: UCAD, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département de Géographie.
- Le Meur, Pierre-Yves (2002): **Approche qualitative de la question foncière. Note méthodologique** (= IRD – Document de travail de l'Unité de Recherche 095 4). Montpellier: IRD.
- Lentz, Carola (2006a): First-comers and late-comers. Indigenous theories of landownership in West Africa. In: Kuba, Richard und Lentz, Carola (Hrsg.): **Land and the politics of belonging in West Africa** (= African Social Studies Series 9). Leiden – Boston: Brill. S. 35-56.
- Lentz, Carola (2006b): Land rights and the politics of belonging in Africa. An introduction. In: Kuba, Richard und Lentz, Carola (Hrsg.): **Land and the politics of belonging in West Africa** (= African Social Studies Series 9). Leiden – Boston: Brill. S. 1-34.
- Leroux, Marcel (1977): Le Climat. In: Van-Chi-Bonnardel, Régine (Hrsg.): **Atlas national du Sénégal.** Paris: IGN. S. 16-21.
- Leroux, Marcel (1983): Climat. In: Pélissier, Paul (Hrsg.): **Atlas du Sénégal** (= Les Atlas Jeune Afrique). Paris: Éditions Jeune Afrique. 2. Auflage. S. 12-17.
- Lopis-Sylla, Jeanne (1997): Langue cangin ou sereer? L'état de la question. In: **Notes Africaines** 193: S. 11-17.
- Maignien, Roger (1959): **Les sols de la presqu'île de Cap Vert.** Dakar: ORSTOM.
- Maignien, Roger (1965): **Notice explicative. Carte pédologique du Sénégal 1/1.000.000.** Dakar: ORSTOM.
- Martiensen, Jörn (2000): **Institutionenökonomik. Die Analyse der Bedeutung von Regeln und Organisationen für die Effizienz ökonomischer Tauschbeziehungen.** München: Franz Vahlen.
- Martin, Victor (1970): Structure de la famille chez les Serer et Wolof au Sénégal. In: **Population** 25/4: S. 771-796.
- MBaye, Keba (1971): Le régime des terres au Sénégal. In: Hazard, John N. (Hrsg.): **Le droit de la terre en Afrique (au Sud du Sahara).** Paris: Maisonneuves et Larose. S. 131-158.
- MBengue, Aboune Badara (1965): La réforme foncière et agraire au Sénégal. In: **Penant – Revue de droit des pays d'Afrique:** S. 297-303.
- MBengue, Antoine (1978): **Intégration agriculture – élevage. Le cas des Serer Ndut. Essais de synthèse.** Dakar: ENDA. (Rapport de stage)
- Mercier, Paul (1951): **Les tâches de la sociologie.** Dakar: IFAN.
- Mercier, Paul (1957): Le changement social et l'interprétation des faits de conflits. In: **Cahiers internationaux de sociologie** XXIII.
- Mercier, Paul (1968): **Tradition – changement – histoire. Les „Somba" du Dahomey septentrional.** Paris: Édition Anthropos.

- Migot-Adholla, Shem E. et al. (1991): Indigenous land rights systems in Sub-Saharan Africa. A constraint on policy? In: **World Bank Economic Review** 5/1: S. 155-175
- Morgan, Daniel Ray (1996): **Overview of grammatical structures of Ndut**. **A Cangin language of Senegal.** Arlington: University (PhD in Linguistics)
- NDour, Thierno (2001): **La dégradation des sols au Sénégal. Exemple des deux Communautés Rurales: Kaymor et Mont Rolland.** Dakar: UCAD. (Thèse de 3e cycle en Géographie)
- North, Douglass C. (1988): **Theorie des institutionellen Wandels. Eine neue Sicht der Wirtschaftsgeschichte** (= Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 56). Tübingen: Mohr Siebeck. (US-amerikanische Originalausgabe 1981)
- North, Douglass C. (1992): **Institutionen, institutioneller Wandel und Wirtschaftsleistung** (= Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 76). Tübingen: Mohr Siebeck. (US-amerikanische Originalausgabe 1990)
- Ostrom, Elinor (1999): **Die Verfassung der Allmende. Jenseits von Staat und Markt** (= Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 104). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pélissier, Paul (1966): **Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance.** Saint-Yrieix: Fabrègue.
- Pichl, Walter (1966): **The cangin group. A language group in Northern Senegal.** Pittsburgh: Duquesne University.
- Pinet-Laprade, C. (1864): **Notice sur les Sérères.** Dakar: Archives Nationales du Sénégal 1 G 33.
- Platteau, Jean-Philippe (1996): The evolutionary theory of land rights as applied to Sub-Saharan Africa. A critical assessment. In: **Development and Change** 27/1: S. 29-86.
- Pouget, Albert (o. J.): **Fatelikoul. Souviens-toi…** À Tegoup. o. O. (unveröffentlichtes Manuskript)
- Preneuf, Chantal de; Blochet, Roselyne; Schild, Michael (1970): Sociométrie et étude des structures familiales dans un village africain. In: **Psychopathologie Africaines** VI/3: S. 239-261.
- Reinwald, Brigitte (1995): **Der Reichtum der Frauen. Leben und Arbeit der weiblichen Bevölkerung in Siin/Senegal unter dem Einfluß der französischen Kolonisation** (= Studien zur Afrikanischen Geschichte 9). Münster – Hamburg: LIT.
- Richter, Rudolf und Furubotn, Eirik G. (1999): **Neue Institutionenökonomik** (= Neue Ökonomische Grundrisse). Tübingen: Mohr Siebeck. 2., durchgesehene und ergänzte Auflage.
- Rössler, Martin (2005): **Wirtschaftsethnologie. Eine Einführung** (= Ethnologische Paperbacks). Berlin: Reimer. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage.
- Rünger, Mechthild (1997): **Traditionelle Bodenrechte und Entwicklungsplanung im ländlichen Sahel. Eine rechtsvergleichende Studie der Länder Burkina Faso, Mali, Mauretanien, Niger, Senegal, Sudan und Tschad.** Hamburg: Universität Hamburg.
- Searing, James F. (2003): Conversion to islam. Military recruitment and generational conflict in a Sereer-Safèn village (Bandia), 1920-1938. In: **Journal of African History** 44: S. 73-94.
- Spittler, Gerd (1981): **Verwaltung in einem afrikanischen Bauernstaat. Das koloniale Französisch-Westafrika, 1919-1939.** Wiesbaden: Franz Steiner.
- Spittler, Gerd (1982): Kleidung statt Essen. Der Übergang von der Subsistenz- zur Marktproduktion bei den Hausa (Niger). In: Elwert, Georg und Fett, Roland (Hrsg.): **Afrika zwischen Subsistenzökonomie und Imperialismus.** Frankfurt am Main: Campus. S. 93-105.
- Statistisches Bundesamt (1993): **Länderbericht Senegal 1993.** Wiesbaden: Metzler-Poeschel.

- Sugden, Robert (2004): **The economic of rights, cooperation and welfare.** Basingstoke u.a.: Palgrave Macmillan. 2. Auflage.
- Terberger, Eva (1994): **Neo-institutionalistische Ansätze. Entstehung und Wandel – Anspruch und Wirklichkeit** (= Beiträge zur betriebswirtschaftlichen Forschung 72). Wiesbaden: Gabler.
- Thiao, Daouda (1991): **Kisaan. Histoire d'un terroir du Joobaas.** Dakar: UCAD. (Mémoire de Maîtrise en Histoire)
- Thiao, Daouda (1992): **Le Joobaas et les États voisins.** Dakar: UCAD. (Mémoire de DEA en Histoire)
- Thiao, Daouda (2001): **Environnement et système de production dans les terroirs du Joobaas (Thiès): de la période précoloniale à l'indépendance. Équilibres et déséquilibres.** Dakar: UCAD. (Thèse de 3e cycle en Histoire)
- Thiaw, Vincent Aly (1990): **Les Sereer du Kajoor au XIXe siècle.** Dakar: UCAD. (Mémoire de Maîtrise en Histoire)
- Ullman-Margalit, Edna (1977): **The emergence of norms.** Oxford: Clarendon Press.
- Weltbank (1989): **Sub-Saharan Africa – from crisis to sustainable growth.** Washington: Weltbank.
- Williamson, Oliver E. (1990): **Die ökonomischen Institutionen des Kapitalismus. Unternehmen, Märkte, Kooperationen** (= Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 64). Tübingen: Mohr Siebeck.

Karten

- Bonfils, Paul und Faure, Jacques (1956): Carte pedologique de la région de Thiès, Maßstab 1:100.000. Bambey: CRA.
- Maignien, Roger (1959): Carte des sols de la Presqu'île du Cap Vert, Maßstab 1: 50.000. Dakar: ORSTOM.
- (1983): Topographische Karte Kayar ND-28-XIII (Nord-Est), Maßstab 1:50.000. Paris:IGN.
- (1991): Topographische Karte Thiès 3c ND-28-XIV, Maßstab 1:50.000. Dakar: Service Géo- graphique und JICA.

INTERVIEWLISTE

Colobane Thiombane		
- 1 Einzelgespräch	21.12.2004	
- Serigne Doudou Thiombane	18.02.2006	Mitglied der Maraboutfamilie
- Gruppengespräch	21.12.2004	
Croisement		
- Serigne Djibril Thiombane	10.02.2006	Mitglied der Maraboutfamilie
Daga		
- Ibrahima Diouf (63)	11.02.2006	Verwaltungsbeamter, spricht Französisch
- Ablaye Faye (74)	21.12.2005	Bauer
- Ablaye Faye (73) & Modou Diène (102)	18.03.2005	Bauern
- Ami Faye (53)	21.12.2005	Bäuerin
- NDiaye Faye (75)	21.12.2005	Bauer
- Saliou MBengue (44)	13.01.2006	„Agrarexperte", Mitglied der Kooperative, spricht Französisch
Darou Alpha		
- Gruppengespräch	28.01.2005	
- Mor Ciss (64)	11.02.2005	Bauer
- Mamadou Diène (ca. 70)	09.02.2006	Bauer
- Ibou Faye (63)	10.02.2005	Bauer
- Khady Faye (60)	11.02.2005	Bäuerin
- Abdoulaye MBengue (51)	11.02.2005	Bauer
- Aly MBengue (46)	10.02.2005	Bauer
- Meisseia MBengue (36)	09.02.2006	Mitarbeiter bei der Alphabetisierungskampagne, Assistent von Daniel Morgan, spricht Französisch
- MBaye Daouda MBengue (76)	10.02.2005	Bauer
- Amine NDiaye (78) & Modou Thiombane (80) (Paham Kouye I)	12.02.2005	Bauern
- El Hadj Serigne Malick Thiombane ()	03.02.2006	Marabout
Fouloune		
- Bernadette Diouf (65)	20.01.2005	Bäuerin
- Pierre Diouf (66)	13.12.2005 19.01.2006	ehemaliger Lehrer, spricht Französisch
- Pierre Diouf (65) & Jean Lat MBengue (55)	18.01.2005	„Agrarexperten", sprechen Französisch
- Alphonse Fall (82)	19.01.2005 22.12.2005	Bauer
- Étienne Gaye (70)	20.01.2005	Dorfchef

- François Guèye (79)	17.01.2005	Bauer
- Michel MBengue (69)	10.01.2006	Bauer, spricht Französisch
- Thérèse MBengue (69)	08.01.2005 20.01.2005 10.01.2006	Bäuerin
- Anna Seck (63)	19.01.2005	Bäuerin
- Marie Thiombane (70)	18.01.2005 10.01.2006	Bäuerin

Gaout

- Gruppengespräche	16.12.2004 und 17.12.2004	

Keur Daouda Ciss

- Fatou Cisse (ca. 80)	08.02.2005	Bäuerin
- Modou Diène (73)	25.01.2005	Bauer
- Yajib Rama Diène (ca. 40)	28.01.2005	Bäuerin
- Modou Faye (80) & Sangoné MBengue (83) (Daga)	26.01.2005	Bauern
- Abdou MBengue (52)	09.02.2005	„Agrarexperte“, Mitglied der Kooperative, spricht Französisch
- Fatou MBengue (75)	08.02.2005	Bäuerin
- Malick Samba (65)	09.02.2005	Dorfchef
- MBaye Thiombane (52)	09.02.2005	Bauer, spricht Französisch

Loukhouss

- Frauengruppe	16.02.2005	
- Doudou Ciss (78)	16.02.2005	Mitglied der Commission Domainale der CR de Mont-Rolland
- MBaye Ciss (78)	16.02.2005	Bauer
- Saliou Ciss (86)	04.02.2005	Bauer
- Adia Awa Diène (80)	17.01.2005	Bäuerin
- Aissatou Diène (75)	08.01.2005 20.01.2006	Bäuerin
- Modou Diène (77)	03.02.2005	Dorfchef
- Pape Djibril Diène (68)	04.02.2005 28.01.2006	ehemaliger Präsident der CR de Mont-Rolland, spricht Französisch
- Maimouna Diouf (95)	01.02.2005	Bäuerin
- Daouda Faye (68)	04.02.2005	Bauer
- Mariétou Faye (83)	01.02.2005 09.01.2006	Bäuerin
- Oumar Faye (50)	27.08.2003 16.12.2005 22.01.2006	„Agrarexperte“, Präsident der Kooperative, ehemaliger Berufschullehrer, spricht Französisch
- Seydou Faye (92)	03.02.2005	Bauer
- Makhtar MBengue (90)	02.02.2005	Imam

- Ousseynou MBengue (95-100)	28.01.2005	Bauer
- Saliou Birane MBengue (80)	03.02.2005	Bauer
	28.01.2006	
- Samba NDiaye (57)	02.02.2005	Bauer
- Alioune Seck (52) & Michel MBengue (69) (Fouloune)	16.12.2005	Bauern
- Modou Seck (67)	25.01.2006	Bauer
- Seydou Seck (ca. 75)	22.12.2005	Bauer
- Youssou Thiombane (85)	02.02.2005	Bauer
	09.01.2006	

<u>NDiaye Bopp</u>

- Oustass Daouda NDiaye (65)	03.02.2006	ehemaliger Lehrer, spricht Französisch

<u>Ngoh</u>

- Frauengruppe	29.01.2005	
- Alexandre Alpha Diène (73), Barthélemy Guèye (41) & Stanislas Diène (31)	17.01.2006	A.A. Diène: wichtiger Viehhalter
- Jean Diène (80)	29.01.2005	Bauer
- Stanislas Diène (30) & Théophile Diène (51)	29.01.2005	Bauern, sprechen Französisch
- Marie MBengue (ca. 90)	29.01.2005	Bäuerin

<u>Paham Kouye II</u>

- Stanislas Faye (64)	18.01.2006	ehemaliger Lehrer, spricht Französisch

<u>Pallo-Dial</u>

- Léon Ciss (79)	14.03.2005	Bauer
- Joseph Bagabou Fall (67)	24.02.2005	Bauer
	09.03.2005	
- Clément Faye (ca. 40)	19.12.2005	„Agrarexperte“, Mitglied der Kooperative, spricht Französisch
- Pierre Faye (73)	24.02.2005	Bauer
	15.03.2005	
- Raymond Faye (72)	24.02.2005	Bauer
- Sophie Maram Guèye (71)	30.01.2006	Bäuerin
- Sophie Maram Guèye (70), Amine Guèye (63) & Fatou MBengue (70)	23.02.2005	Bäuerinnen
- Augustin MBengue (62) (†)	08.12.2003	Bauer, sprach Französisch
	01.11.2004	
	02.11.2004	
	09.12.2004	
- Benoît MBengue (57), Joseph Bagabou Fall (67) & Dominique MBengue (59)	24.03.2005	Bauern, sprechen tw. Französisch

- Dominique MBengue (59)	15.02.2006	Dorfchef, Assistent von Marguerite Dupire, spricht Französisch
<u>Pallo-Youga</u>		
- Lamane Diouf (70)	25.02.2005	Viertelsvorsteher
- NGom Guèye (77)	30.01.2006	Bauer
- Salam MBengue (71)	27.01.2006	Dorfchef
- Salam MBengue (70) & Amar Guèye (59)	22.02.2005	Bauern
<u>Sambaye Karang</u>		
- Bambass Faye (57)	21.01.2006	Bauer, Mitglied der Kooperative, spricht Französisch
<u>Thilane Tanghor</u>		
- Gruppengespräche	20.02.2005 und 21.02.2005	
<u>Tivigne Diassa</u>		
- Pascal Diène (50)	17.01.2006	ehemaliger Präsident der CR de Mont-Rolland, spricht Französisch
- Robert Diouf	23.09.2001 15.11.2003 03.12.2005 19.02.2006	„Agrarexperte“, Mitglied der Kooperative, spricht Französisch
- Étienne Demba MBaye (72)	17.01.2006 08.02.2006	Bauer