

Geschichtskultur in Südost-Togo



ULPA

University of
Leipzig Papers
on Africa

Leipziger
Arbeiten zur
Geschichte
und Kultur in
Afrika Nr. 14

Leipzig 2008

Tina Kramer

Geschichtskultur in Südost-Togo

Tina Kramer

Leipzig 2008
ISBN 3-935999-65-8

THE SERIES "Leipziger Beiträge zur Geschichte und Kultur in Afrika"

consists of short studies by young scholars in German on aspects of history and culture in Africa.

THIS VOLUME

examines the culture of history in a small community on the coast of Togo (West Africa). Based upon fieldwork, it examines the transmission of historical knowledge and the ways in which it is embedded in everyday life - for example, in names, material objects, funeral practices, places or oral literature.

Key words: *death, festivals, Guin, historical consciousness, memory, names*

University of Leipzig Papers on Africa
Leipziger Arbeiten zur Geschichte und Kultur in Afrika
Editor: Adam Jones

Cover photograph:
Part of the stool room of the Lawson family in the Palace of Lolamé
(Aného).
Tina Kramer 2007

Geschichtskultur in Südost-Togo

Tina Kramer

Meinen Eltern

Danksagung

Die vorliegende Arbeit beruht zu einem nicht unerheblichen Teil auf den Recherchen, die während eines Studien- und Forschungsaufenthaltes von Mitte September 2006 bis Mitte März 2007 in Togo durchgeführt wurden. Ohne die Unterstützung einiger Menschen wäre weder der Aufenthalt, noch die daraus hervorgegangene Darlegung in dieser Form möglich gewesen. An dieser Stelle möchte ich deshalb die Gelegenheit nutzen, einigen dieser Leute meinen Dank auszusprechen.

Zunächst möchte ich Herrn Prof. Dr. Adam Jones danken, ohne dessen Unterstützung während der Vorbereitungszeit mein Aufenthalt in Togo wohl kaum zu Stande gekommen wäre.

Großer Dank geht ebenso an all die Menschen in Lomé, die mich herzlich aufgenommen und während der zahlreichen Gespräche mit Informationen versorgt haben. Hierbei spreche ich zunächst von den Herrn Professoren Komi Kossi-Titrikou, Nicoué Lodjou Gayibor, Michel Goeh-Akoué und Adjai Paulin Oloukpona, die mir eine unproblematische Aufnahme an der Université de Lomé ermöglichten. Ferner danke ich den zahlreichen Studenten, die mir Einblicke in ihren Lern- und Lebensalltag gaben. Auch Herrn Dr. habil. Peter Sebald gilt mein Dank, der mir in Togo Zutritt zum Nationalarchiv gewährte, mir besonders die Geschichte Togos während der deutschen Kolonialzeit bildhaft darlegte, und mit dem ich gemeinsam auf die Suche nach historischen Dokumenten in Agbodrafo gehen durfte.

Weiterhin danke ich den Menschen in Aného für die Zeit, die sie sich für die Gespräche mit mir genommen haben und die Erlaubnis, an bestimmten Ereignissen und Zeremonien in ihrem Ort teilzunehmen. Hierunter fallen besonders die beiden Könige Anéhos, Togbé Ahouawoto Akuété Zankli Lawson VIII und Nana Ohiniko Quam-Dessu XV, der König von Glidji, Gê-Fiogâ Sèdegbe Foli-Bebe XV, Rogério L. Gbênossou Lawson-Body, Marcellin Lawson-Djeki, Marin Lawson, Latégan Innocent Lawson-Body und seine engsten Familienangehörigen, Prosper Amavi, A. Kuévi Abbey (trotz aller Meinungsverschiedenheiten), Lethizia Dhodhovi, St. Theophile, Akpokli Mensah und die Priester der *vodun Hebiesso*, *Maman-Nyágan* und *Degbe*.

Für die finanzielle Unterstützung danke ich dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD).

Arzaka Bougoune danke ich für die ständigen Ermutigungen, die langen interessanten Diskussionen über die Politik, Geschichte und Gesellschaft Togos und seine Unterstützung dank seiner Sprachkenntnisse des Ewe.

Schließlich, aber keinesfalls minder, gebührt der Dank meiner Familie, die mich in allen Lebenslagen unterstützt und trotz aller Widerstände nicht aufhört, an den Wert meines Studiums zu glauben.

Inhalt

Einführung	1
1. Geschichte Anéhos	5
2. Was ist Geschichtskultur?	9
2.1 Zeit und Raum	17
2.2 Soziale Organisation und Strukturierung des historischen Wissens	20
2.3 Was wird erinnert?	24
3. Der Tod in der Geschichtskultur Südost-Togos	29
3.1 Der Kreislauf von Tod und Geburt	29
3.2 Totengedenken	35
3.3 Ahnenverehrung während des Neujahrsfestes <i>epe-ekpe</i>	38
4. Vermittlung und Vergegenwärtigung von Vergangenheit in nicht schriftlicher Form	45
4.1 Objekte	47
4.1.1 Stools	47
4.1.2 Fotografie und Bildkunst	51
4.1.3 Zwillingspuppen	54
4.1.4 Insignien der Würdenträger	56

4.2 Orte als Erinnerungsräume	58
4.2.1 Generationenorte	59
4.2.2 Gedenk- und Erinnerungsstätten	60
4.2.3 Gedenk- und Erinnerungsstätten durch europäischen Einfluss	65
4.3 Namen	68
4.3.1 Personen	68
4.3.2 Toponyme	71
4.4 Oralliteratur	72
4.4.1 Musik	74
4.4.1.1 Gesang	75
4.4.1.2 Tanz	80
4.4.1.3 Trommeln	81
4.4.2 Erzählungen	85
5. Auswirkungen von Schrift und Kolonialzeit auf die Geschichtskultur	91
5.1 Schrift	91
5.2 Koloniale Vergangenheit und Modernisierung	99
5.3 Königslisten	103
Schlussbetrachtung	107
Bibliographie	109
Index	117
Anhang Fotos	123

Einführung

Geschichtskultur ist seit geraumer Zeit ein sehr beliebtes Thema in der Geschichtswissenschaft. Seit den 1980er Jahren hat sich vor allem im europäischen Raum eine Debatte über Gedächtniskulturen herausgebildet, wodurch Termini wie Erinnerungslandschaft, Erinnerungsraum, Geschichtskultur u.a. aus dem Boden sprossen. In Deutschland sind besonders im Zuge der Bewältigung des Nationalsozialismus zahlreiche Studien und Abhandlungen in dieser Form entstanden, bei denen Erinnerung und Gedächtnis als elementare Phänomene der menschlichen Kultur in den Vordergrund treten.¹

Veröffentlichungen zu afrikanischen Geschichts- beziehungsweise Gedächtniskulturen, welche nicht ausschließlich auf die koloniale Vergangenheit Bezug nehmen, haben in den letzten Jahren an Frequenz gewonnen, bei denen die Innenperspektive jedoch nur am Rande berücksichtigt wurde.²

Jede Kultur beschäftigt sich jedoch auf irgendeine Art und Weise mit der Beziehung zwischen Wandel und Kontinuität in ihrer jeweiligen Lebenspraxis, doch variieren die Gesellschaften darin, auf welche Weise sie ihre Geschichte vergegenwärtigen und darin jene Balance zwischen Veränderung und Dauer wahrnehmen. Abhängig ist dies vom Grad der Bedeutung, den man der eigenen Vergangenheit zuschreibt und den Methoden, diese zu kennen, zu repräsentieren und dadurch weiterzuvermitteln.

Die vorliegende Arbeit stellt den Versuch einer Innenansicht von Geschichtskultur in einer Region des westafrikanischen Landes Togo dar. Die Ergebnisse beruhen zu einem großen Teil auf den Recherchen, die während eines Forschungs- und Semesteraufenthaltes von Mitte September 2006 bis Mitte März 2007 in Togo durchgeführt wurden. Die Informationen wurden zum einen durch teilnehmende Beobachtung, zum anderen durch zahlreiche Gespräche mit Bewohnern der Region, aber auch mit außerhalb des fokussierten Gebietes Lebenden gesammelt.

Die größten Probleme, die dabei im Feld auftraten, lassen sich auf meine mangelhaften Kenntnisse der einheimischen Sprache und die damit einhergehende Abhängigkeit von nicht immer zuverlässigen Assistenten und Übersetzern zurückführen. Hinzu kommen unvermeidbare Effekte bei teilnehmender Beobachtung, einerseits dass diese oftmals selbst den observierten Prozess beeinflusst und damit selbst Teil des Prozesses wird, andererseits die immer subjektiv geprägte Wahrnehmungsweise der Beobachterin. Wichtige Aspekte, die hätten Berücksichtigung finden können, mussten ausgespart bleiben, entweder aus Platzgründen oder weil die Dauer meines Aufenthaltes für intensivere Forschung nicht ausgereicht hat. Zudem beziehen sich die Überlegungen mehrheitlich auf zwei königliche Lineages, nämlich die der Lawsons in Aného und jene der Tugban in Glidji. Dennoch wird versucht mit Hilfe von Vergleichen zu anderen Lineages und anderen Ethnien vor allem Westafrikas Induktionen durchführbar zu machen und Anregungen für weitere Forschungen zu geben. Kulturelle und soziale Gruppen sind keine abgegrenzten Felder und sollten stets lokal- und kontextübergreifend betrachtet werden.

¹ Vgl. Cornelißen et al. 2003, S. 9 f.

² Vgl. hierzu beispielsweise Chrétien & Triaud 1999; Werbner 1998; Speitkamp 2005; Amadiume 2000; Loimeier 2006

Die Betrachtungen beziehen sich auf die im Südosten Togos ansässige Bevölkerungsgruppe der Guin [Gɛŋ], die wahrscheinlich eine Untergruppierung der größeren Ethnie der Ewe, welche sich über die östliche Gegend von Ghana und den südlichen Teil Togos erstreckt, repräsentiert. Das „Land der Guin“ im Südosten Togos konzentriert sich in der maritimen Region um seinen Bezirk und die gleichnamige Küstenstadt Aného, welche ca. 50 Kilometer östlich der Hauptstadt Togos, Lomé, liegt und heute aus 21 Vierteln besteht.³ In vorkolonialer Zeit waren die Ewe in 120 politische Einheiten (*du*) organisiert.⁴ Im Norden wird Aného von den Distrikten Tsévie, Vo und Tabligbo begrenzt, im Osten vom großen Fluss Mono und der Republik Benin. Jedoch lebt zusätzlich ein kleinerer Teil der Bevölkerung der Guin auch im Südwesten Benins (vgl. Karte).

Obwohl die Guin sich nicht als Ewe betrachten, weisen beide dennoch zahlreiche kulturelle Gemeinsamkeiten auf. So stellt beispielsweise die Sprache der Guin, das Gbe oder Ge, im Französischen „Mina“, einen Dialekt des Ewe dar und wird von ungefähr 150 000 Menschen als Muttersprache gesprochen.⁵ Die Zahl der Sprecher, die das Mina als Zweit- beziehungsweise Verkehrssprache nutzen, beläuft sich auf eine Million.



Karte: Ausdehnungsgebiet der Guin (aus: Gayibor 1990, S. 2)

³ Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 14

⁴ Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 2

⁵ Vgl. Kangni 1989, S. 1

Als historisch zuerst besiedelter Ort und Zentrum des religiösen Lebens gilt Glidji-Kpodzi, während Aného durch seine Lage auf dem von Palmen besäumtem Küstenstreifen zwischen dem atlantischen Ozean im Süden und der nördlich befindlichen Lagune durch die Möglichkeit des Fischfangs und Handels das ökonomische Zentrum darstellt. Trotz allgemeiner Rezession und Verlagerung fast aller ökonomischer Tätigkeit nach Lomé, ist der Fischfang in Aného immer noch die Haupteinnahme- und Haupternährungsquelle, während in den nördlicheren Gebieten Viehzucht (Schafe, Ziegen, Schweine, Geflügel) und Ackerbau, speziell der Anbau von Kassava, Mais, Pfeffer, Gemüse, Süßkartoffeln, Bohnen und Okra dominiert.⁶ Sich an der großen und kleinen Regenzeit orientierend, welche jeweils von Anfang Mai bis Juli und September bis November andauern, gibt es zwei Anbauphasen, wobei die zweite (während der kleinen Regenzeit) sich auf Mais beschränkt. Traditionell sind bei den Guin die Männer für Fischfang und Feldbearbeitung, die Frauen hingegen für den Verkauf der dabei erwirtschafteten Produkte und die Viehzucht verantwortlich.

Die soziale Organisation der Guin ist durch patrilineare Abstammung geregelt. Ein Mitglied der Guin-Gemeinde gehört also zur Lineage des Vaters. Somit folgt der Übergang von Besitz der väterlichen Linie, wobei jedoch Nachfolge und Vererbung auch matrilinear verlaufen kann, denn eine Frau kann unter bestimmten Umständen ihr Erbe an ihre Kinder weitergeben.⁷ Die Lineage bezeichnet eine Gruppe von Menschen, die annehmen, patrilinear von einem gemeinsamen Ahnen abzustammen. *Kota*, was sich wohl mit dem Wort Klan übersetzen ließe, ist Lineage-übergreifend und bezeichnet eine Gruppe, die gemeinsame Tabus und Kultstätten besitzen. Die Organisation auf dieser Ebene wird von den Guin nur bei speziellen Anlässen wie dem Neujahrsfest *epe-ekpe* oder bei Todesfällen wahrgenommen, wohingegen die Zugehörigkeit zu einer Lineage, bezeichnet als *kome* oder *afedo*, als lokalisiertes Segment der *kota* bedeutungsvoller im alltäglichen Leben ist. Jene, die sich zu einer Lineage zählen, wohnen meist im gleichen Viertel (*kome*) und verehren die gleichen Ahnen. Tatsächlich werden die Mitglieder einer Lineage als eine große Einheit, „as one people“ betrachtet, und eine Heirat unter ihnen ist nur zwischen dem Sohn der Schwester und der Tochter des Bruders erlaubt.⁸

⁶ Vgl. Penoukou 1979, S. 13

⁷ Vgl. Penoukou 1979, S. 144 f.

⁸ Vgl. Penoukou 1979, S. 145

1. Geschichte Anéhos

Aného wurde bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts Klein-Popo genannt, was als Antonym zu Grand-Popo, dem ca. 25 Kilometer weiter östlich gelegenen Küstenort, galt.⁹ Der Name Klein-Popo taucht erstmalig 1659 in europäischen Dokumenten auf, fortan unterschied man es von Grand-Popo.¹⁰

Die ersten Siedler des Golfs von Benin haben sich auf dem Plateau nördlich der Lagune niedergelassen und deren Vorteile hinsichtlich Fischfang, Wasservorrat und Transportwege genutzt.¹¹ Das Meer galt vor allem durch seine steile Brandung anfänglich als unnützlich, so dass sich erst vor 500 Jahren, als die ersten Europäer die Oberguinea-Küste erreichten und dort begannen, Handel zu treiben, Menschen direkt an der Küste ansiedelten oder anderen erlaubten, sich dort anzusiedeln.¹² Die im 17. Jahrhundert vollzogene Ausdehnung der Akwamu vom Binnenland des heutigen Ghana an die Küstengebiete rief die Flucht einiger Gruppen der Küstenbewohner Richtung Osten hervor. Unter diesen befand sich auch die heutige Lineage der Tugban unter der Führung Foli Bébés, deren Mitglieder sich als Nachkommen der Ga des heutigen Ghanas sehen und um ca. 1680 von Accra nach Glidji, ein Ort ca. fünf Kilometer nördlich von Aného und der Lagune gelegen, migrierten.¹³ Bei ihrer Ankunft im Gebiet fanden sie dieses bereits von den Xwla und Watchi besiedelt vor.¹⁴ Gayibor behauptet, sie hätten die Autorität, dort zu siedeln, vom König von Grand-Popo (Benin) erhalten, doch insistieren die Guin selbst, dass sie sich diese Erlaubnis vom König von Tado eingeholt hätten.¹⁵ Um 1688 begann bereits der Handel mit den Europäern und mit Verlauf der Zeit bauten die Tugban das Königtum Genyi (auch Ge, Gen oder Guin genannt) auf.¹⁶ Klein-Popo bot eine strategisch günstige Lage zwischen Lagune und Meer, weil damit Kontakte und Handel auf beiden Seiten möglich waren und die Lagune ein schnelleres Transportieren von Gütern, im 18. und frühen 19. Jahrhundert vor allem Sklaven, ermöglichte.¹⁷ Doch erlangte die westafrikanische Sklavenküste keine derart große Bedeutung für den Handel der Europäer wie die Sklavenküste östlich von ihr.

Später wanderten einige Fante aus der Gegend um Elmina (Ghana) ein und ließen sich mit der Genehmigung des Königs von Glidji an der Küste, im heutigen Ort Aného, nieder.¹⁸ Da sie behaupten, aus Elmina zu stammen, werden sie landläufig auch als Mina bezeichnet. Nach ihnen erreichte eine weitere Gruppe von der Goldküste, die Akagban, angeführt von Asiadu, die ebenfalls von den Ga abstammen meint, die Region und erhielt vom neuen König von Glidji, Assiongbon Dandjen, Exilerlaubnis im Ort Agokpamé, der ungefähr vier Kilometer von Glidji entfernt liegt.¹⁹

⁹ Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 1

¹⁰ Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 1

¹¹ Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 1

¹² Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 1

¹³ Vgl. Gayibor 1994, S. 17

¹⁴ Vgl. Gayibor 1994, S. 17; Strickrodt 2002, S. 90

¹⁵ Vgl. Strickrodt 2002, S. 89

¹⁶ Vgl. Strickrodt 2002, S. 85

¹⁷ Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 1

¹⁸ Vgl. Gayibor 1994, S. 17. Strickrodt geht jedoch davon aus, dass die Fante vor den Flüchtlingen aus Accra im Gebiet Aného ankamen. Vgl. Strickrodt 2002, S. 79

¹⁹ Vgl. Gayibor 1994, S. 17

Auch Gruppen der Adangme, die ebenfalls vor den Akwamu flohen, ließen sich im Gebiet des heutigen Aného nieder.²⁰ Somit war das Gebiet Aného durch verschiedene kulturelle Gruppen (Xwla, Ewe, Fante, Ga, Adangme) geprägt, wobei das Gebiet zunächst nur „a group of villages“ darstellte.²¹ Die Xwla wurden mit Verlauf der Zeit wahrscheinlich assimiliert und auch die Ga und Fante oder Mina vermischten sich durch Heirat.²²

Die Lineage der Adjigo (die ehemaligen Fante), welche sich später als Gründer des Ortes Aného an der Küste darstellten, erhielten vom König von Glidji die Autorität über den Küstenhandel (chef de plage = aputaga), mussten jedoch regelmäßig Tribute an ihn abtreten.²³ Doch auch die oben erwähnten Akagban beteiligten sich am Handel und stellten bald eine ökonomische und finanzielle Macht dar.²⁴ Anscheinend standen die Tugban und Akagban in einem guten Verhältnis zueinander, so dass der König von Glidji, Assiongbon Dandjen, seine Tochter Adaku an Laté Bewu, den Sohn von Asiadu gab, woraus Laté Awoku hervorkam, der später George Akuété Zankli zeugte.²⁵

Ende des 18. Jahrhunderts schwand, vor allem aufgrund seiner ungünstigen Lage nördlich der Lagune, die Macht des Königs von Glidji zu Gunsten der Adjigo und Akagban.²⁶ Laté Awoku hatte für einige Zeit im Dienst der Briten gestanden und dadurch einen hohen Status erreicht. Auch sein Sohn Akuété Zankli verbrachte einige Zeit als Schiffsjunge auf einem britischen Sklavenschiff. Durch die damit entstandenen guten Beziehungen zu den Briten übernahm entweder bereits Laté oder sein Sohn Akuété Zankli den Namen Lawson von einem englischen Sklavenkapitän.²⁷

Zwischen 1821 und 1823 kam es in Klein-Popo zu militärischen Konflikten, die darin endeten, dass Akuété Zankli, unterstützt vom brasilianischen Sklavenhändler Francisco Felix de Souza von Ouidah, den Führer der Adjigo, Komlagan aus Klein-Popo vertrieb und Letzterer den Ort Agoué, der ca. fünf Kilometer weiter östlich liegt, gründete.²⁸ Daraufhin soll Akuété Zankli die Macht in Klein-Popo übernommen haben.²⁹ Der Ort Porto-Seguro (heute: Agbodrafo), welcher 20 Kilometer westlich von Klein-Popo liegt, wurde 1834/35 von Kodjo Agbosu (Sedjro Agbosu) gegründet, einem Adjigo, der sich mit dem König von Glidji gegen Lawson verbündet hatte.³⁰ Porto-Seguro wurde als Handelsposten jedoch nie so bedeutsam wie Klein-Popo und Agoué. Die Auseinandersetzungen in den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts stellen den Ausgangspunkt für den fast 150 Jahre andauernden offenen Konflikt zwischen den drei Lineages Adjigo, Lawson (Akagban) und Tugban dar.

Während bis in die 1850er Jahre der Sklavenhandel in Klein-Popo florierte, fand im Verlauf der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Handel mit Palmöl Übergewicht und der europäische Handel breitete sich mehr und mehr aus. Dies führte bald zum Kräftemessen zwischen den europäischen Handelsinteressen untereinander, worauf auch die einheimischen Mächte mit ihren Bestrebungen nach günstigen Handelspositionen reagierten.³¹ Somit

²⁰ Vgl. Strickrodt 2002, S. 91

²¹ Vgl. Strickrodt 2002, S. 96

²² Vgl. Strickrodt 2002, S. 98 f.

²³ Vgl. Gayibor 1994, S. 18

²⁴ Vgl. Gayibor 1994, S. 18 f.

²⁵ Vgl. Gayibor 1994, S. 17

²⁶ Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 12

²⁷ Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 12

²⁸ Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 7

²⁹ Vgl. Gayibor 1994, S. 22

³⁰ Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 10

³¹ Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 149

gestaltete sich die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts dadurch, dass die Partei der Adjigo zunächst einen Schutzvertrag mit Frankreich, später dann mit dem Deutschen Reich anstrebte, die Partei Lawson hingegen sich immer wieder für einen Schutzvertrag mit Großbritannien einsetzte.³² London hatte jedoch wenig Ambitionen, seinen Einfluss auf Klein-Popo auszubauen, da es somit nur eine Enklave im britischen Kolonialgebiet gebildet hätte.

Am 3. Februar 1884 wurden König Lawson III und sein Minister W.T.G. Lawson von deutschen Marinesoldaten entführt und gezwungen, ein Abkommen zu unterzeichnen, das diese vorher mit der Partei der Adjigo und dem König von Glidji geschlossen hatten. Sie ließen König Lawson danach frei, nahmen jedoch an seiner Stelle zwei seiner Berater mit, Robert Gomez und Albert Wilson.³³ Die Geiseln wurden nach Berlin verschleppt, aber kamen an Bord der *Möwe* wieder, auf der sich der deutsche Reichskommissar Gustav Nachtigal befand, der zunächst am 6. Juli 1884 in an der Küste vor Togoville, ein Ort ca. 30 Kilometer westlich von Klein-Popo gelegen, einen Schutzvertrag mit „Mlapa, König von Togo, repräsentiert durch Plakko, Träger des Stabes von König Mlapa“ abgeschlossen hatte und einen Tag später die Geiseln an der Küste Klein-Popos freiließ, König Lawson aber dazu bringen wollte, ebenfalls einen Schutzvertrag zu unterzeichnen.³⁴ 1885 versuchte König Lawson III sogar selbst nach Großbritannien zu fahren, um einen Schutzvertrag mit der britischen Regierung auszuhandeln, doch hatte Frankreich am 24. Dezember 1885 in Paris zugestimmt, dass Klein-Popo und Porto-Seguro ins deutsche Protektorat übergehen.³⁵ 1905 wurde Klein-Popo in Aného umbenannt.

Während die deutsche Kolonialmacht die Adjigo bevorzugte und Lawson den Titel „König“ absprach, wendete sich das Blatt mit dem ersten Weltkrieg.³⁶ Am 7. August 1914 flohen die Deutschen aus Togo und einen Tag später besetzte Frankreich die togoische Küste. Unter dem französischen Kolonialbeamten Bonnecarrère wurde Lawson V am 8. März 1922 zum „chef supérieur“ ernannt und am 25. April zwölf Mitglieder der Adjigo-Partei in den Norden Togos nach Sansanné-Mango deportiert, jeder begleitet von einer Ehefrau.³⁷ Im September 1926 durften sie zurückkehren, mussten jedoch ein Dokument unterzeichnen, durch welches sie die Vorherrschaft von Lawson anerkannten.³⁸

Im Jahr 1938 versuchte die französische Kolonialverwaltung eine Friedenskonferenz durchzuführen, welche von König Lawson V organisiert und König Agbanon II von Glidji geleitet wurde.³⁹ Jedoch zeichneten sich als ihr einziges Ergebnis nur neue Auseinandersetzungen zwischen den rivalisierenden Lineages ab.⁴⁰ Nach dem Zweiten Weltkrieg entflamten die Antagonismen erneut im Zusammenhang mit den verschiedenen nationalen politischen Parteien, die jede Lineage unterstützte (Comité de l'Unité Togolaise auf der Seite der Adjigo und die Parti Togolais du Progrès von Seiten der Lawsons).⁴¹

³² Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 150

³³ Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 248

³⁴ Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 250

³⁵ Vgl. Hermann & Sebald 2001, S. 7

³⁶ Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 468

³⁷ Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 469

³⁸ Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 469

³⁹ Vgl. Gayibor 1994, S. 48

⁴⁰ Vgl. Gayibor 1994, S. 48

⁴¹ Vgl. Gayibor 1994, S. 48

Endlich, nachdem am 27. April 1958 Sylvanus Olympio als erster Präsident der autonom gewordenen Republik Togo hervorging, schloss dieser einen „pacte de réconciliation“ zwischen den Adjigo und Lawsons, repräsentiert durch König Georges Rudolph Akuété Lawson VII und König Ata Quam-Dessu XIII.⁴² Man beschloss, dass von nun an weder die beiden Könige noch ihre Nachfolger jemals wieder den Titel „chef supérieur d’Anécho“ tragen werden.⁴³ „Désormais, et jusqu’à ce jour, il y a à Aného deux chefs d’une égale dignité, toujours mis à parité dans les protocoles officiels.“⁴⁴

⁴² Vgl. Gayibor 1994, S. 48

⁴³ Vgl. Gayibor 1994, S. 48 f.

⁴⁴ Gayibor 1994, S. 49

2. Was ist Geschichtskultur?

Der Begriff „Geschichtskultur“ hat sich im öffentlichen Sprachgebrauch eingestellt, ohne dass die historischen Wissenschaften diesen vorher bereits besessen und festgelegt hätten.⁴⁵ Zerlegt man ihn in die zwei Nomen, die er umfasst, so hat man „Geschichte“ und „Kultur“ bzw. die „Kultur“ der „Geschichte“. „Geschichte“ ist ein Begriff, welcher aus dem 11. Jahrhundert stammt und eigentlich ein Abstraktum zum Wort „geschehen“ ist und damit in seiner Grundbedeutung als „Geschehnis“ bezeichnet werden kann.⁴⁶ Mittlerweile sind die Bedeutungen „Zufall“ und „Hergang“ noch hinzugekommen.⁴⁷ Geschichte bezieht sich also primär auf die Vergangenheit und besitzt somit eine zeitliche Dimension, was mit der Definition Rüsens in Einklang gebracht werden kann, der „Geschichte“ elementar als „gedeutete Zeit“ basierend auf Erinnerung versteht.⁴⁸ Doch ist „Geschichte“ in dem Sinne mehr als nur die Vergangenheit, indem sie ein innerer Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist, der aufgrund der Interpretation der Erfahrung in der Vergangenheit so artikuliert wird, dass mit ihr ein Verständnis der Gegenwart erreicht und Zukunft erwartet werden kann.⁴⁹ „Geschichte“ ist hier also nicht der spezifisch abendländische Umgang mit der Vergangenheit, der sich auf die überwiegend schriftliche Fixierung faktischer Ereignisse bezieht, sondern eine universelle kulturelle Praxis der Vergegenwärtigung der der Vergangenheit mit Hilfe von Erinnerung, die dazu dient, sich in der Zeit zu orientieren und den Handlungen des Lebens Sinn zu verleihen.⁵⁰

Eine Definition von „Kultur“ zu erlangen, kommt generell einer Aporie gleich.⁵¹ Dennoch ist ein ungefährender Umriss vonnöten, um mit dem Begriff „Geschichtskultur“ arbeiten zu können. Sehr grob bezeichnet Kultur das sinnhafte Handeln des Menschen als spezifischem Lebensvollzug. Bricht man diesen Begriff herunter auf das Bewusstsein und den Geist des Menschen, so ergibt sich Kultur als „Inbegriff der Geistnatur des Menschen, die sich im Wechselspiel zwischen deutender Aneignung von Welt und Ausdruck menschlichen Selbstseins (Subjektivität) vollzieht.“⁵² Kultur umfasst in diesem Sinne einen komplexen Zusammenhang von Wahrnehmung, Deutung, Orientierung und Zwecksetzung, welche zusammen den Ursprung des Sinns, der das Handeln des Menschen bestimmt, bilden.⁵³

Geschichtskultur ist damit ein sehr weitläufiger Begriff und umfasst einen Phänomenbestand, der in den letzten Jahren eine große Nachfrage erlebt, nämlich den Umgang mit Geschichte im öffentlichen Raum.⁵⁴ Damit Vergangenheit überhaupt erst entsteht, braucht es Individuen oder Gesellschaften, die sich darauf beziehen. Das Bewusstwerden von Vergangenheit entsteht im Regelfall durch Diskontinuität, deren ursprünglichste Form im Tod erkennbar ist, durch dessen Bruch Veränderung und eine Trennung vom Gestern zum Heute markant wird.⁵⁵

⁴⁵ Vgl. Rösen 1994, S. 211

⁴⁶ Vgl. Kluge 2002, S. 351

⁴⁷ Vgl. Kluge 2002, S. 351

⁴⁸ Vgl. Rösen 1994, S. 6

⁴⁹ Vgl. Rösen 1994, S. 159

⁵⁰ Vgl. Rösen 1998 (a), S. 22

⁵¹ Vgl. Teffo 1999, S. 290

⁵² Vgl. Rösen 1994, S. 214

⁵³ Vgl. Rösen 1994, S. 214

⁵⁴ Vgl. Rösen 1994, S. 211

⁵⁵ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 33

Geschichtskultur erfüllt eine kategoriale Funktion, denn sie schließt einen weiten Bereich der kulturellen Aktivitäten des Menschen ein und „grenzt ihn von anderen Bereichen so ab, dass in der Fülle der Unterschiedlichkeit der abgrenzend umschlossenen Phänomene deren Gemeinsamkeit sichtbar wird.“⁵⁶ Damit berührt sie fast alle Bereiche des Lebens und mehrere Begrifflichkeiten, wie Geschichtsbewusstsein, Erinnerung und Gedächtnis, welche, um Geschichtskultur als Ganzes verstehen zu können, einer Erklärung bedürfen.

Geschichtsbewusstsein ist nicht nur das Bewusstsein von Vergangenheit, sondern, wie Jeismann es formuliert, der „Zusammenhang von Vergangenheitsdeutung, Gegenwartsverständnis und Zukunftsperspektive.“⁵⁷ Dieser Zusammenhang ist jedoch kein „objektiv“-faktischer, sondern beinhaltet auch die subjektive intentionale Seite des menschlichen Bewusstseins.⁵⁸ Vergangenheit wird jeweils so viel Bedeutung beigemessen und in dem Maße geschichtlich relevant, wie sie für die Interpretation der Geschehnisse des Lebens und damit der Orientierung in Zeit und gegenwärtiger Lebenspraxis für die Individuen notwendig ist.⁵⁹ Die Sinnbildungsleistung des Geschichtsbewusstseins hängt von den situativen Kontexten, in denen sie erfolgt, und der zeitlichen Entfernung der in der Vergangenheit gemachten Erfahrung ab, wodurch es subjektiv unterschiedliche Artikulationen hervorrufen kann.⁶⁰

Geschichtsbewusstsein ist demnach die Fähigkeit, mit Hilfe historischer Erinnerung die Zeit, welche die permanente Herausforderung im menschlichen Leben darstellt, zu deuten.⁶¹ Historische Erinnerung, definiert als ein mentaler Vorgang eines Selbstbezuges der sich erinnernden Subjekte in der Form einer Vergegenwärtigung der Vergangenheit, vollzieht sich dabei nicht nur auf bewusster Ebene, sondern auch in halb- und unbewussten geistigen Mechanismen der Beschäftigung des Menschen mit sich selbst und seiner Umwelt.⁶² Der Blick in die Vergangenheit muss dabei über den Zeitrahmen der biographischen Erinnerung hinausgehen, um damit die gegenwärtige Lebenssituation so zu deuten, dass auch eine über die eigene Lebenszeit gehende Zukunftsperspektive gewonnen wird.⁶³ Man sieht sich eingebettet in eine Gesellschaft, deren frühe Vergangenheit die subjektive, gegenwärtige Lebensposition beeinflusst, deren Weichen sozusagen gestellt hat, ebenso wie das jetzige eigene Handeln auf die zukünftigen Leben der Gesellschaft hin- und einwirken wird. Dadurch wird beispielsweise die Herkunft des eigenen Volkes im Bereich der Selbstwahrnehmung des eigenen Ich verankert, da es kollektive Identität darstellt und gleichzeitig dem Subjekt eine größere existenzielle Zeitspanne bietet als seine eigene biologische.⁶⁴

Die zwei wesentlichen Funktionen des Geschichtsbewusstseins stellen somit die sinnbestimmte Praxisorientierung, die sich aus dem Zurechtfinden in der erfahrenen und erzählten Zeit ergibt, und die historische Identität dar. Identität ist hier definiert als „die Fähigkeit von Menschen, im sozialen Lebenszusammenhang mit anderen Menschen unterschiedliche Erwartungen der anderen mit eigenen Bedürfnissen, Fremdinterpretationen mit Selbstinterpretationen zu einem in sich stimmigen und handlungsermöglichenden Deutungsmuster des eigenen Daseins zu verarbeiten.“⁶⁵ Besitzt dieses Deutungsmuster eine

⁵⁶ Rösen 1994, S. 212

⁵⁷ Jeismann 1985, S. 40

⁵⁸ Vgl. Rösen 1994, S. 8

⁵⁹ Vgl. Borries et al. 1994, S. 80

⁶⁰ Vgl. Rösen 1994, S. 8

⁶¹ Vgl. Borries et al. 1994, S. 80

⁶² Vgl. Borries et al. 1994, S. 80; Buchholz 1998, S. 338

⁶³ Vgl. Rösen 1994, S. 215

⁶⁴ Vgl. Rösen 1994, S. 13

⁶⁵ Vgl. Rösen 1994, S. 30

zeitliche, d.h. diachrone Dimension, kann man von historischer Identität sprechen.⁶⁶ Diese historische Identität wird kollektiv bzw. kulturell vor allem durch Inkongruenzen zwischen politischen und kulturellen Formationen, welche die Gemeinsamkeiten der Gruppe und ihren kollektiven Sinn bewusst werden lässt.⁶⁷ Wie diese Funktionen des Geschichtsbewusstseins realisiert werden, ist demzufolge vor allem kulturell und individuell abhängig, da das, was erinnert wird immer auf die eigene Lebenspraxis in der jeweilig erlebten Gegenwart und Umwelt Bezug nimmt.⁶⁸ Geschichtsbewusstsein wirkt damit in fast allen Bereichen des menschlichen Lebens, stiftet Identität und damit sinnbestimmtes Handeln.⁶⁹ Das Zusammenspiel von Elementen des Zeit- und Moralbewusstseins, des Verstehens des Fremden und des Selbst und der sozialen Wahrnehmung und Deutung sorgt dafür, dass sich Geschichtsbewusstsein als ein komplexes mentales Gebilde präsentiert.⁷⁰

Der Begriff „Geschichtskultur“ kann in der Folge als Erweiterung des mentalen Prozesses des Geschichtsbewusstseins gesehen werden und lässt sich demnach grob definieren als „praktisch wirksame Artikulation von Geschichtsbewusstsein im Leben einer Gesellschaft.“⁷¹ Geschichtskultur umfasst damit den Gesamtbereich von Erinnerungsarbeit innerhalb der Gemeinschaft. Sie fragt danach, wie die jeweilige Gesellschaft die Zeit durch historische Erinnerung deutet, welche für die jeweilige Gesellschaft notwendig ist, ein Verständnis zu sich selbst und im Verhältnis zu anderen zu erreichen und ihrer gegenwärtigen Lebenssituation im zeitlichen Wandel Sinn und Richtung zu verleihen.⁷² Damit umfasst sie verschiedenste Bereiche des Lebens, in denen sich Prozesse des Vergangenheitsbezuges und folglich der Gegenwarts- und Zukunftsbildung erkennen lassen und zeigt darin deren Durchgehendes, Gemeinsames und Umfassendes auf, oder wie Rüsen es formuliert, „lehrt den Wald eines bestimmten Modus von Kultur vor lauter Bäumen seiner unterschiedlichen Ausprägung zu sehen.“⁷³

Fundament der Geschichtskultur ist das historische Erzählen im weitesten Sinne, welches in seiner jeweiligen Form einer Art „Logik“ unterliegt und damit einen Sinn bilden soll.⁷⁴ Geschichtsbewusstsein äußert sich in narrativ verfassten sprachlichen Gebilden, die jedoch nicht nur als gesprochene und objektivierte Sprache in Erscheinung treten, sondern sich in vielerlei Gestalt manifestieren können und von Rüsen als „narrative Abkürzungen“ bezeichnet werden.⁷⁵ Sie gelten als wichtige Indikatoren des im Alltagsleben wirksamen Geschichtsbewusstseins.

Geschichtskultur ist somit schließlich (spezieller formuliert) „die durch das Geschichtsbewusstsein geleistete historische Erinnerung, die eine zeitliche Orientierung der Lebenspraxis in der Form von Richtungsbestimmungen des Handelns und des Selbstverhältnisses seiner Subjekte erfüllt.“⁷⁶

⁶⁶ Vgl. Rüsen 1994, S. 30

⁶⁷ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 144

⁶⁸ Vgl. Rüsen 1994, S. 13

⁶⁹ Vgl. Borries et al. 1994, S. 80

⁷⁰ Vgl. Borries et al. 1994, S. 80

⁷¹ Rüsen 1994, S. 213

⁷² Vgl. Rüsen 1994, S. 237

⁷³ Rüsen 1994, S. 237

⁷⁴ Vgl. Rüsen 1994, S. 10

⁷⁵ Vgl. Rüsen 1994, S. 10 f.

⁷⁶ Vgl. Rüsen 1994, S. 219

Jede Gesellschaft imaginiert ein Bild von sich selbst und versucht, über die Generationenfolge hinweg eine beständige Identität zu etablieren und zu bewahren, indem sie eine Geschichtskultur auf ganz unterschiedliche Weise ausbildet. Da Erinnerung die grundlegende Tätigkeit der Geschichtskultur darstellt, soll diese im Folgenden näher beleuchtet werden. Vereinfachter formuliert als die obige Definition der historischen Erinnerung, bezeichnet Erinnerung allgemein die Handlung des Zurückblickens auf vergangene Geschehnisse, welche je nach Ereignis kontinuierlich oder diskontinuierlich verlaufen kann.⁷⁷ Erinnern ist an ein lebendiges Bewusstsein gebunden, kann aber ohne das Gedächtnis keinerlei Inhalte der Erinnerung auf Dauer stellen, sondern sie müssen durch Wiederholungen ständig aufs Neue hergestellt werden.⁷⁸

Die Hirnforschung zeigt, dass neben den sprachlichen Übertragungsproblemen von erinnerter Information bereits nur ein kleiner Teil der insgesamt verfügbaren Informationen wahrgenommen und noch weniger davon später erinnert wird, und dass Fremdwahrnehmung oft auf das eigene kulturspezifische Regelwerk rekurriert wird.⁷⁹ Aus den Gedächtnisspuren, die das Gehirn ins Bewusstsein zu heben vermag, versucht es ein kohärentes Gesamtbild zu rekonstruieren, wodurch bereits die persönliche Erinnerung, so wie die Wahrnehmung selbst, einen kreativen, konstruktivistischen Prozess darstellt.⁸⁰ Dennoch ist individuelle Erinnerung, insofern sie im Grunde neuerliche Wahrnehmung ist, für sich selbst authentisch.⁸¹

Obwohl Erinnerungen eigentlich nur durch Individuen erzeugt und getragen werden, bewegen sich Prozesse des Erinnerns in einem Spannungsfeld zwischen subjektiver Erfahrung, vermeintlich objektiver Geschichte und kultureller Kommemorativität.⁸² Wie bereits an obiger Stelle angedeutet, verwandeln sich Vorkommnisse nicht per se in Erinnerung, sondern werden aufgrund eines kollektiven Bedürfnisses nach Sinnstiftung dazu geformt und durch Traditionen⁸³ und Wahrnehmungsweisen, welche den sozialen Bereichen erwachsen, vermittelt. Erinnerung stellt die moralische Legitimationsbasis für das jeweilige politische System dar, doch ist seine kulturelle und politische Präsentation von Trägern und Vermittlern abhängig, die einem dauernden Generationswandel unterliegen.⁸⁴ Dieser ruft damit im Verlauf der Zeit auch einen Wandel der Erinnerungsinhalte hervor.

Um jedoch Erinnerungen überhaupt erzeugen und auf Dauer stellen zu können, benötigen sie Gedächtnis. Dieses, verankert im biologischen Organ des Gehirns und dem neuronalen Netzwerk, kann als Prämisse aller Beschäftigung mit der Vergangenheit gelten.⁸⁵ Ohne das Gedächtnis ist der Mensch nicht fähig zu erinnern und damit würde auch kein Geschichtsbewusstsein existieren.

⁷⁷ Vgl. Assmann, Aleida 2006 (a), S. 180

⁷⁸ Vgl. Assmann, Aleida 2006 (a), S. 180

⁷⁹ Vgl. Singer 2000

⁸⁰ Vgl. Singer 2000

⁸¹ Vgl. Roth 2003, S. 153 f.; Singer 2000

⁸² Vgl. Conelissen 2003, S. 12

⁸³ „Tradition“ impliziert den Verlauf der Zeit und ist deshalb eine Ansichtsweise, die aus der Vergangenheit überliefert und geerbt wurde. Vgl. Henige 1980, S. 241 f.

⁸⁴ Vgl. Conelissen et al. 2003, S. 23

⁸⁵ Vgl. Assmann, Aleida 2006 (a), S. 180

Gleichzeitig steht Gedächtnis aber auch als Sammelbegriff für Erinnerungen und ist damit sowohl Produzent als auch Speicher der menschlichen Reminiszenzen, deren vergänglichen Informationen es damit eine gewisse Beständigkeit verleiht.⁸⁶ Indem Erinnerung Gedächtnis benötigt, um Kontinuität zu erlangen, unterscheiden sich beide in ihrer Zeitstruktur.

Gedächtnis kann zunächst unterteilt werden in ein episodisches (autobiographisches), in dem sich Ereignisse sammeln, die man selbst erlebt hat, und in ein semantisches (historisches) Gedächtnis, in welches vergangene Ereignisse von außen einfließen, die man selbst nicht erlebt hat. Ihre Grenzen sind jedoch fließend, so dass Informationen aus dem semantischen Gedächtnis ins episodische übernommen werden können und dort als selbst Erlebtes abgespeichert werden können.⁸⁷

Um die Dauer der erinnerten Botschaften zu garantieren, sind bestimmte Praktiken, Mittel und Medien notwendig, da sich Gedächtnis nicht von allein übermittelt und fortsetzt, sondern es einer stetig neuen Etablierung, Aushandlung und Transmission bedarf.⁸⁸ Über Kommunikation in Sprache, Bildern und rituellen Repetitionen wird Gedächtnis zunächst aufgebaut, mit Hilfe von „externen Speichermedien“⁸⁹ organisiert, konserviert und dann über Kommunikation wieder abrufbar. Gedächtnismedien beschränken sich jedoch nicht ausschließlich auf das in der Assmann'schen Theorie in den Blick genommene klassische „Speichermedium“, sondern auch Medien, mit denen mittelbar oder unmittelbar Erinnerung in Verbindung gebracht wird, die dem Gedächtnis also „auf die Sprünge helfen“, wie beispielsweise Fotos oder Objekte, sind für die Gedächtnisarbeit von Bedeutung.⁹⁰ Die mnemonischen Funktionen, die bestimmte Ausformungen der bzw. über die Medien aufweisen können, dienen in Folge ihrer Charakteristiken und Strukturierungen dem Gedächtnis als Stütze. Schrift, Bild, Körper oder Orte können auch als Erinnerungsräume bezeichnet werden, die jeweils eine so feste Konsistenz erfahren können, dass sie im Widerspruch zur sozialen und politischen Realität einer Gegenwart stehen können.⁹¹

Pionierarbeit auf dem Gedächtnisgebiet hat Pierre Nora mit seinem monumentalen Werk „Les lieux de mémoire“ geleistet.⁹² Nora ging davon aus, dass die Geschichte als kritische, analysierende Wissenschaft in Konkurrenz zum lebendigen Gedächtnis der Nation geraten sei und in dem Maße, in dem das Gedächtnis an Wirkungskraft verliere, gelte es nun die Orte des Gedächtnisses zu dokumentieren. Gedächtnisorte sind nach seinem Konzept nicht notwendigerweise konkrete, materiale Orte, sondern in der Regel Bezugspunkte des kollektiven Erinnerns, etwa Ereignisse, Personen, Feiertage, Ideen oder Begriffe; also Speicher von Erinnerungen. Noras Werk ist von vielen Seiten kritisiert worden, vor allem dahingehend, dass weder in seinen Definitionen noch in der Gliederung eine Unterscheidung vollzogen wird zwischen dem was erinnert und dem, womit und wodurch erinnert wird.⁹³ Weiterhin gerieten verschiedene seiner Aussagen bezüglich nicht abendländischer Kulturen ins Kreuzfeuer, wie die Zusicherung, dass „among the new nations, independence has swept into history societies only recently roused from their ethnological slumbers by the rape of colonization“, was das Echo der früheren diskreditierten Annahme ist, nur die westlichen Kulturen würden Geschichte und geeignete historische Methoden besitzen, „while the changeless cultures of the rest can be studied through the lens of Lévi-Straussian

⁸⁶ Vgl. Assmann, Aleida 2006 (a), S. 180

⁸⁷ Vgl. McCaskie 2000, S. 235

⁸⁸ Vgl. Assmann, Aleida 2006 (b), S. 19

⁸⁹ Assmann, Aleida 2006 (b), S. 19

⁹⁰ Vgl. für diesen Bereich von Gedächtnismedien im Hinblick auf die abendländische Kultur Welzer 2001.

⁹¹ Vgl. Assmann, Aleida 2006 (b)

⁹² Vgl. Nora 1984-1993

⁹³ Vgl. Schmidt 2004, S. 42

structuralism.“⁹⁴ Dennoch gab sein Werk den wichtigen Anstoß für eine breite Beschäftigung mit den Themen Erinnerung und Gedächtnis.⁹⁵

Das Subjekt ist je nach sozialer Gruppe (Familie, Generation, Gesellschaft) in unterschiedliche Gedächtnishorizonte eingebunden. Abhängig vom Betrachtungsfokus dessen, was, wie oder von wem erinnert wird, lassen sich verschiedene Unterteilungen des Gedächtnisses vornehmen, wovon die für die vorliegende Arbeit wichtigsten im Folgenden kurz vorgestellt werden sollen.

Der französische Soziologe Maurice Halbwachs, ein Schüler Emile Durkheims, hat in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts als einer der ersten die Funktionen des kollektiven Gedächtnisses untersucht und festgestellt, dass das Individuum in seiner Erinnerung auf Orientierungspunkte Bezug nehmen muss, die außerhalb seines Subjekts liegen und von der ihn umgebenden Gesellschaft festgelegt worden sind.⁹⁶ Kollektivgedächtnis bezeichnet damit für ihn die kollektiv vertretenen Darstellungen der Vergangenheit. Der Einzelne identifiziert sich mit den für seine Gruppe bedeutenden Ereignissen und auch einem Teil dessen, den er gar nicht selbst erlebt hat. Erinnerungen sind also zunächst abhängig von der gesellschaftlichen Organisation, ihrer Weitergabe und den dabei genutzten unterschiedlichen Medien, wie beispielsweise mündliche Tradierung, schriftliche Dokumente, Fotografien, Denkmäler, Gedenkrituale etc.⁹⁷ Kollektivgedächtnisse folgen nicht individuellen, psychischen Regeln, sondern entwickeln eine Eigendynamik, die beispielsweise unliebsame Ereignisse der Vergangenheit verdrängen kann, ohne dabei psychische Störungen davonzutragen.⁹⁸ Öffentliches Gedenken bezeugt Wunsch oder Willen einer sozialen Gruppe oder einer Machtelite, bestimmte Vergangenheitsrepräsentationen auszuwählen und so zu organisieren, dass Individuen sie als ihre eigenen betrachten können.⁹⁹

Die Annahme der Möglichkeit, ein völlig homogenes, berechenbares Kollektivgedächtnis vorzufinden, ist selten tragbar, da alle Mitglieder der Gesellschaft individuell unterschiedlichen Einflüssen ihres Umfeldes ausgesetzt sind.¹⁰⁰ Je größer die potenzielle Gruppe an Erinnernden, desto unwahrscheinlicher ist es, dass die jeweiligen Darstellungen ihr tatsächliches Kollektivgedächtnis widerspiegeln.¹⁰¹ Repräsentation und Rezeption stimmen nur selten überein.¹⁰² Neben der Vielfalt sozialer Identitäten und den Seite an Seite rivalisierenden Gruppen und alternativen Erinnerungen, können auch innerhalb der jeweiligen sozialen Formierungen, wie Familie, Nation u.a. unterschiedliche Ansichten über das, was erinnerungswürdig ist, bestehen.¹⁰³

Zwei weitere Gedächtnisbegriffe, die als die Grundformen des kollektiven Gedächtnisses bezeichnet werden können, stellen die des kommunikativen und kulturellen Gedächtnisses dar. Das kommunikative Gedächtnis bezieht sich auf Erinnerungen an tatsächliche bzw. mündlich tradierte Erfahrungen, die der Einzelne oder eine Gruppe von Menschen gemacht haben, und ist damit Gegenstand der „Oral History.“ Nach Jan Assmann bezieht sich dieses höchstens auf drei aufeinander folgende Generationen. Welzer hat festgestellt, dass

⁹⁴ Ho Tai 2001, S. 917

⁹⁵ Vgl. hierzu Kansteiner 2004

⁹⁶ Vgl. Halbwachs 1985, S. 35 und 71 f.

⁹⁷ Vgl. Burke 1991, S. 292 f.

⁹⁸ Vgl. Kansteiner 2004

⁹⁹ Vgl. Kansteiner 2004, S. 126

¹⁰⁰ Vgl. Kansteiner 2004, S. 130

¹⁰¹ Vgl. Kansteiner 2004, S. 131

¹⁰² Vgl. Kansteiner 2004, S. 132

¹⁰³ Vgl. Burke 1991, S. 298

Bedeutungszuweisung und Sinnbildung sich bereits im sehr frühen Kindesalter, lange bevor diese sprachlich repräsentiert werden können, durch gemeinsames Handeln zwischen Eltern und Kind ausbilden.¹⁰⁴ Da keine dieser von den Eltern ausgeführten Handlungen akulturell ist, prägt sich das Gedächtnis von Beginn an sehr kulturspezifisch aus.¹⁰⁵

Das kulturelle Gedächtnis ist epochenübergreifend und verfestigt sich zu objektivierter Kultur, deren Erlernung möglich oder obligatorisch ist. So gehören beispielsweise Riten, aber auch Symbole und Objekte, wie Denkmäler und Tempel in den Bereich des kulturellen Gedächtnisses, da sie Überlieferungs- und Vergegenwärtigungsformen des kulturellen Sinns darstellen.¹⁰⁶ Es stellt eine kulturelle Sphäre dar, in der sich Überlieferung, Geschichtsbewusstsein und Selbstdefinition verknüpfen.¹⁰⁷ Das kulturelle Gedächtnis richtet sich auf Fixpunkte in der Vergangenheit, die zu symbolischen Figuren werden, wie beispielsweise Völkerwanderungen.¹⁰⁸ Faktische Geschichte wird damit zur erinnerten und folglich zum Mythos, den Assmann als „fundierende Geschichte, die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen,“ definiert.¹⁰⁹ Sie wird dadurch für die Gemeinschaft nicht unreal, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden normativen und formativen Kraft.¹¹⁰

Mit den unterschiedlichen Dimensionen des Gedächtnisses sind auch verschiedene Identitäten verbunden. Identität entsteht, wie oben beschrieben, immer durch Reflexivwerdung des Eigenen, was nur über Kommunikation und Interaktion erfolgen kann.¹¹¹ Somit ist individuelle Identität ein Bewusstsein von sich selbst, das gleichzeitig ein Bewusstsein der anderen ist.¹¹² Kollektive Identität ist reflexiv gewordene soziale Zugehörigkeit, die von der Teilhabe an einem einer Gruppe gemeinen Wissen, Gedächtnis und Symbolsystem abhängt.¹¹³ Durch die kulturelle Formation wird eine kollektive Identität aufgebaut und generationsübergreifend vermittelt, wodurch unter kultureller Identität die „reflexiv gewordene Teilhabe an beziehungsweise das Bekenntnis zu einer Kultur“ verstanden werden kann.¹¹⁴

Die mittlerweile zahlreichen Studien, die sich mit dem Thema Gedächtnis befasst haben, führen zu einer terminologischen Unschärfe und viele der (auch hier genannten) Begriffe überlappen sich in ihrer Bedeutung manchmal fast gänzlich.¹¹⁵ Gleichzeitig sind sie aber auch zwecks einer Differenzierung der weitläufigen Begriffe, wie eben Gedächtnis, für die spezialisierte Beschäftigung mit ihnen notwendig.

Die bisherigen Ausführungen weisen bereits darauf hin, dass Geschichtsbewusstsein und historische Erinnerung zum einen ein anthropologisch universelles Phänomen darstellen, zum anderen aber in ihren spezifischen Ausformungen kulturell bestimmt sind.¹¹⁶ In ihrer Formung von Identität bringen sie auch die kulturellen Differenzen zum Ausdruck. Mit der

¹⁰⁴ Vgl. Welzer 2002, S. 82

¹⁰⁵ Vgl. Welzer 2002, S. 102

¹⁰⁶ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 21

¹⁰⁷ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 24

¹⁰⁸ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 52

¹⁰⁹ Assmann, Jan 1999, S. 52

¹¹⁰ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 52

¹¹¹ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 134 f.

¹¹² Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 135

¹¹³ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 139

¹¹⁴ Assmann, Jan 1999, S. 134

¹¹⁵ Vgl. Kansteiner 2004, S. 120 f.

¹¹⁶ Vgl. Rüsen 1999, S. 13

zeitlichen Dimensionierung des eigenen Raums und Kosmos legt die jeweilige kulturelle Gruppe gleichzeitig die Grenze zu den Anderen in der Raumzeit der gemeinsamen Welt fest, in welcher Begegnungen stattfinden, die deren gegenseitige Unterschiede ins Bewusstsein bringen.¹¹⁷ Die eigene Welt und deren Merkmale werden demnach mit positiven Konnotationen versehen und als „normal“ und gut erachtet. Dabei werden gleichzeitig auch die negativen Aspekte der Zeiterfahrung im Verhältnis zur Welt und zum Selbst aus dem eigenen Umfeld möglichst ausgeschlossen oder so weit wie möglich marginalisiert.¹¹⁸ Das Andere wird im ersten Moment häufig als Bedrohung für die eigene Gemeinschaft wahrgenommen, so dass deren kulturelle Merkmale, wenn nicht als negativ, so doch mindestens als fremd und seltsam wahrgenommen werden.¹¹⁹

Diese identitätsbildende Differenz von Selbst- und Anderssein wirkt in jeder Vergegenwärtigungsleistung des Geschichtsbewusstseins und als Bestimmungsgröße jeder geschichtlichen Erinnerung, wodurch, wie Rösen es nennt, eine „ethnozentrische Asymmetrie“ jeder Gesellschaft in unterschiedlichen Ausprägungen inhärent ist.¹²⁰ Dies kann zur Folge haben, dass historische Erinnerungen übermäßig wertgeladen und konfliktreich sind.¹²¹ Die Herausforderung ist deshalb, die eigene Besonderheit zu affirmieren, ohne jedoch dabei die der anderen Kultur abzuweisen oder zu diffamieren.¹²² Interkulturelle Debatten sind dafür von großer Bedeutung.¹²³ Dann können die Eindrücke vom Anderen auch befruchtend für die historischen Erinnerungen wirken und in Form von Transkulturationen¹²⁴ oder interkulturellem Austausch allgemein mit positiven Inhalten gefüllt werden, die die eigene Kultur bereichern.

Diese kulturellen Betrachtungen sollten bei der Lektüre der vorliegenden Arbeit immer im Hinterkopf behalten werden, da mindestens Ausgangspunkt und Aufbau der Untersuchung vom kulturellen Hintergrund der Autorin beeinflusst sind, aber auch die betrachtete Region selbst sich vergleichbaren Herausforderungen in ihrer Geschichtskultur stetig stellen muss.

Keine Kultur stagniert und bleibt von anderen Kulturen völlig unberührt und unbeeinflusst. Ebenso ist auch ein Interesse an der eigenen Vergangenheit jeder Kultur immanent und für sie in gewisser Weise überlebensnotwendig. Nur sind die Grade und Ausformungen dieses Bewusstseins und der Umgang mit der eigenen Geschichte unterschiedlich ausgeprägt.¹²⁵ Damit ist auch keiner expliziten Betonung mehr nötig, dass das subsaharische Afrika reichhaltige Geschichte und ein Interesse an ihrer Verarbeitung in sich birgt. Nur sind exakte Rekonstruktionen früherer Ereignisse mit Schwierigkeiten verbunden, da historisches Wissen fast ausschließlich auf nicht schriftlichen Wegen tradiert wurde bzw. wird, was vielen Historikern als Indiz für ein anderes Geschichtsbewusstsein gilt.¹²⁶

Mittlerweile gibt es zahlreiche afrikanische Historiker und Laien, die selbst versuchen, ihre eigene faktische Vergangenheit nachzuzeichnen oder generell tiefgreifende Ereignisse zu verarbeiten und über die Rolle der eigenen Überlieferungen und kulturellen Ausprägungen im

¹¹⁷ Vgl. Rösen 1998 (a), S. 22

¹¹⁸ Vgl. Rösen 1999, S. 14

¹¹⁹ Vgl. Rösen 1999, S. 14

¹²⁰ Vgl. Rösen 1999, S. 14 f.

¹²¹ Vgl. Rösen 1999, S. 15

¹²² Vgl. Rösen 1998 (a), S. 21

¹²³ Vgl. zum interkulturellen Vergleich in der Historiographie Rösen 1998 (b), S. 37-73

¹²⁴ Transkulturation bezeichnet den komplexen, multidirektionalen Prozess der gegenseitigen Beeinflussung von Kulturen. Vgl. Wirz et al. 2003, S. 3

¹²⁵ Vgl. Burke 1999, S. 31; Peel 1984, S. 128

¹²⁶ Vgl. Ritz-Müller 1998, S. 217

Prozess der Modernisierung und Globalisierung zu reflektieren.¹²⁷ Diese Arbeit des Geschichtsbewusstseins vollzieht sich jedoch in bestimmter Weise in jedem Bereich der afrikanischen Gesellschaft und ihre Mitglieder nutzen diverse Methoden und Formen der Vergegenwärtigung ihrer Vergangenheit, die regional sowohl von Unterschieden als auch Gemeinsamkeiten geprägt sein können.

2.1 Zeit und Raum¹²⁸

Jedes historische Wissen ist in Zeit und Raum begrenzt und je nach Gesellschaft unterschiedlich. Perrot nimmt in ihrer Untersuchung der Anyi-Ndenye eine kartographische Einteilung vor, mit einem zentralen Kern, in welchem sich das historische Wissen der Bevölkerung konzentriert und nach außen hin sukzessive abnimmt.¹²⁹ Eine derartige Verteilung für die Guin zu entwickeln, die eventuell mit der oben abgebildeten Karte korrelieren sollte, scheint wenig hilfreich, da es erstens keine zentrale, das gesamte Gebiet der Guin umfassende Macht gibt, sondern diese mittlerweile jeweils auf die verschiedenen Könige der Ortschaften und innerhalb dieser erneut auf die Oberhäupter der jeweiligen Viertel und Lineages verteilt ist. Somit identifiziert sich der Einzelne zunächst mit seiner Familie bzw. Lineage, sodass sich Raum überwiegend über sozialen Raumbezug bemisst.¹³⁰

Welche Vergangenheitsauslegungen außerhalb des Bezirks von Aného vorherrschen, ist für die Bewohner Anéhos nur insoweit von Bedeutung, wie sie sich auf ihr eigenes Gegenwartsverständnis und die Bewältigung ihres Alltags beziehen. Dennoch wird eine kollektive Identität unter den Guin postuliert, welche ortsübergreifend ist und sich beispielsweise darin ausdrückt, wenn in der Form „Wir Guin“ gesprochen wird. Azevedo weist jedoch für die Gola in Liberia darauf hin, dass dieser Bezug in Wirklichkeit auch nicht über Lineage oder Ort hinausgehen muss, gleichwohl ein gemeinsamer Ursprung behauptet wird.¹³¹ Diese Gemeinschaft von einem Volk der Guin, die alle aus dem Westen kamen und sich nacheinander an der Küste Togos bis nach Benin niederließen, findet ihre öffentliche Zurschaustellung während des Neujahrsfestes *epe-ekpe*, zu welchem Menschen aus Ghana und Benin anreisen, die sich zum Volk der Guin zählen.¹³² Erklärbar ist dies einerseits durch die früheren Migrationen, doch sicherlich auch teilweise durch die modernen „Migrationen“, die vordergründig unter dem Aspekt der Arbeitssuche vor sich gehen. Verwandtschafts-, Migrations- und Handelsbeziehungen haben über den Verlauf der Zeit überregionale Verbindungen geschaffen bzw. bestehen lassen, die durch etwaige gemeinsame kulturelle Praktiken als ein großes „Land der Guin“ wahrgenommen werden, in dem der Einzelne sich großräumig situiert, zu anderen Ethnien aber bewusst abgrenzt.

¹²⁷ Vgl. zu afrikanischen Historiographien die Aufsätze in Harneit-Sievers 2002.

¹²⁸ Besonders das Thema Zeit und dessen Wahrnehmung ist ein viel untersuchter Gegenstand der historischen Wissenschaften. Die vorliegenden Informationen für die Region Südost-Togo sind jedoch spärlich und teils nur spekulative Einschätzungen.

¹²⁹ Vgl. Perrot 1982, S. 13 f.

¹³⁰ Vgl. Goody 2000, S. 81

¹³¹ Vgl. Azevedo 1962, S. 17

¹³² Vgl. DVD des Festes *epe-ekpe* „*La prise de la pierre sacrée*“ am 14. September 2006. Auch die Adjigo, die ihre Abstammung eigentlich von den Fante behaupten und oft als Mina bezeichnet werden, da sie angeblich aus der Region um Elmina kamen, nehmen an diesem Fest teil. Es vermittelt den Eindruck, als würden sich bei diesem Fest auch die rivalisierenden Familien in gewisser Weise als Guin vereint sehen.

Durch Schulbildung und Medien, wie Zeitschriften, Internet, Fernsehen und Radio hat sich der historische Horizont bei vielen Togoern auch global ausgeweitet, doch ist dieser Aspekt meist weniger relevant für die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, da es sich vorwiegend auf die für die tägliche Lebenspraxis des Subjekts notwendigen Erfahrungen und Dinge beschränkt und ein globales Bewusstsein nicht überwiegt.

Hinsichtlich des Zeitbezugs muss zunächst betont werden, dass dieser in der Region in Südost-Togo nicht ausschließlich durch eine zyklische Wahrnehmung charakterisiert ist.¹³³ Zwar zeigen „stereotype Reproduktionen“, die sich in der Vorstellung von Ahnenwerdung und Reinkarnation und dem alljährlichen Zelebrieren des Neujahrsfestes verdeutlichen zyklische Zeitmerkmale auf, doch betten sich diese Aspekte in einen allumfassenden linear wahrgenommenen Zeitverlauf.¹³⁴ Sicherlich galten derartige Feste, die in zahlreichen westafrikanischen Gesellschaften vorkommen,¹³⁵ in vorkolonialer Zeit als eine Art kalendarische Orientierung, meist aufbauend auf lunaren Monaten. Man ist sich bewusst, dass die Vergangenheit sich von der Gegenwart unterscheidet, und die allzumenschliche Vorstellung, dass damals alles besser war als heute, lässt sich auch bei den Guin vorfinden. Die Zukunft stellt aber gleichzeitig auch eine Zeit der Hoffnung dar, in der sich Aného hinsichtlich einer eigenen verarbeitenden und touristischen Industrie entwickelt haben wird.¹³⁶

Der Tod eines Menschen wird als Bruch zwischen der Gegenwart und Vergangenheit wahrgenommen und akzeptiert, gleichwohl der Glaube an die Ahnenwerdung und mögliche Reinkarnation des Verstorbenen den Trennungsschmerz zu lindern verhelfen. Selbst eine Reinkarnation erfolgt niemals stetig gleich, sondern immer auf einer höheren Stufe. Was die Ahnen vollbrachten, wird als gut und als wichtige Voraussetzung für das gegenwärtige Leben angesehen, doch muss man auch aus ihren Fehlern lernen, um gegenwärtige Schwierigkeiten für eine bessere Zukunft lösen zu können.

Die letzten zwei bis drei Monate vor dem Neujahrsfest *epe-ekpe* werden als eine Art Ausnahmezustand betrachtet. In dieser Zeit sind der Bevölkerung gewisse Verbote auferlegt. So darf beispielsweise in dieser Zeit keine Trommel geschlagen werden, nachts nicht gesungen werden, keine Toten beerdigt werden und anderes mehr.¹³⁷ In dieser Zeit sollen sich die Menschen über ihre im vergangenen Jahr vollbrachten Taten bewusst werden, über ihre Fehler und eventuellen Probleme mit bestimmten Mitmenschen nachdenken und versuchen Lösungen für diese Schwierigkeiten zu finden. Sie wird die Zeit der Stille und Versöhnung genannt und kann als persönliche Vergegenwärtigung der eigenen Vergangenheit wahrgenommen werden.¹³⁸ Die Arbeit des individuellen Geschichtsbewusstseins, das heißt ein Reflektieren über die eigene Position im Kollektiv, über die persönlichen Handlungen und Beziehungen, soll während dieser Zeit im Vordergrund stehen, mit dem Ziel, mental gereinigt und mit neuer Kraft in das nächste Jahr zu gehen. Diese Zeit der Reflexion impliziert immer eine Entwicklung der Handlungen und Erfahrungen des Subjekts hin zu einer veränderten Zukunft.

¹³³ Vgl. Barthold 1981, S. 6 f.

¹³⁴ Vgl. Peel 1984, S. 124 f.

¹³⁵ Vgl. hierzu beispielsweise für das Yams-Fest bei den Anyi-Ndenye: Perrot 1982; für das Ritual *tanyaara* bei den Nuba: Kramer 1998; für das Fest *homowo* bei den Ga: Tschumi 2006; für das Fest *odwira* bei den Asante: McCaskie 1995.

¹³⁶ Vgl. Gespräch mit König Lawson VIII, in: Kramer Felddtagebuch 2006/2007

¹³⁷ Vgl. Lawson VIII 2003, S.

¹³⁸ Vgl. Lawson VIII 2003 (a), S. 3

Zyklische Zeit ist gleichbedeutend mit Stagnation, die sich in keiner Kultur tatsächlich nachweisen lässt.¹³⁹ Nichtsdestotrotz lässt sich vermuten, dass ein Bewusstsein für diesen linearen, ununterbrochenen Ablauf von in einem kausalen Zusammenhang stehenden Ereignissen in vorkolonialer und schriftloser Zeit noch nicht sonderlich ausgeprägt war.¹⁴⁰

Mit Blick auf die Vergangenheit lässt sich konstatieren, dass „la migration [...] indique l'année zéro de l'ère historique.“¹⁴¹ Alles was vor die Zeit der Installierung in Aného fällt, wird als mythische Zeit betrachtet, die also unsagbar weit vom Leben der Gegenwart entfernt ist, die aber auch als Schaffensprozess der Erde und seiner Bewohner angesehen wird. Eine Persönlichkeit mit meist heroischem Charakter markiert den Beginn dieser Ära.¹⁴² So wird beispielsweise bei den Tugban Foli Bébé als Gründer des Königiums wahrgenommen, dementsprechend verehrt und bei Libationen und Opferungen immer herbeigerufen. Dennoch arbeitet das Bewusstsein in der Region Südost-Togo nicht allein zwischen der Ursprungszeit und der jüngsten Vergangenheit, deren Zwischenraum Vansina als „floating gap“ bezeichnet.¹⁴³ Denn es lassen sich auch nach der Zeit allgemeine Markierungspunkte in der wahrgenommenen Geschichte feststellen, die fast bis in die jüngste Zeit reichen, und die weiter unten noch genauere Erwähnung hinsichtlich der Familie der Lawsons finden sollen. Die fundierende Migrationsgeschichte entfernt sich also auch im Bewusstsein von der Gegenwart sukzessive, je mehr die Zeit fortschreitet. Sie fällt damit in die historische Zeit, die in Riten und Festen erinnert werden kann.¹⁴⁴

Dass eine chronologische Darstellung der Ereignisverläufe mit festgelegten Jahreszahlen bestimmter herausragender Geschehnisse sich erst durch die Einführung der christlichen Zeitrechnung entwickelt hat, ist evident. Diese Zeitrechnung scheint derartig internalisiert zu sein, dass auch bei den autobiographischen Erzählungen meiner Gesprächspartner diese den Charakter eines exakt datierten Karrierelebenslaufs aufwiesen.¹⁴⁵ Anders als bei den Guin berichtet Irwin über Liptako (Senegal), dass dort trotz des islamischen Einflusses die Vergangenheit in Jahren von der Gegenwart aus zurückgerechnet wird: „Aadaajo Muusa [...] died at the age of sixty-six. That was sixty-two years ago, before the war against the Tuareg.“¹⁴⁶ So sind im Gedächtnis der Lawsons vor allem zwei Jahreszahlen verhaftet: 1660, was das behauptete Jahr der Immigration in Agokpamé (ca. fünf Kilometer nordöstlich vom heutigen Aného) darstellt, und 1821, das Jahr als die Lawsons angeblich die Macht über Aného erlangten.

Durch die Verwendung der christlichen Zeitrechnung erfreuen sich in der Region Aného auch Gedenktage großer Beliebtheit. So veranstalteten im Jahr 2006 die Lawsons ein Fest zum Gedenken an das 185-jährige Bestehen ihres Königiums. Vom 18. bis 20. September 2000 wurde in Form eines Kolloquiums das angeblich 300-jährige Bestehen des „Landes Guin“ gefeiert, an dem sich auch zahlreiche internationale Wissenschaftler mit Vorträgen und Aufsätzen beteiligten, die in zwei Bänden über dieses Kolloquium kulminierten.¹⁴⁷ Ein weiterer „jour mémorable“ stellt für die vier Könige im Bezirk Aného (König Lawson VIII, König Quam-Dessu XV, König Foli Bebe XV und König Mensah Assiakoley V) der

¹³⁹ Vgl. Stone 1998, S. 127

¹⁴⁰ Vgl. Jones 1989, S. 74

¹⁴¹ Perrot 1982, S. 15; vgl. dazu auch Diawara 1990, S. 73

¹⁴² Vgl. Perrot 1982, S. 15

¹⁴³ Vgl. Vansina 1985

¹⁴⁴ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 77 f.

¹⁴⁵ Vgl. Gespräche mit Marcellin Lawson-Djeki und Latégan Innocent Lawson-Body, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

¹⁴⁶ Zitiert in: Irwin 1981, S. 67

¹⁴⁷ Vgl. Gayibor (Hg.) 2001

29.07.2004 dar; der Tag, an dem diese ihr angeblich erstes gemeinsames Treffen zur öffentlichen Bekundung ihrer Versöhnung durchführten (Abb. 1). Seitdem soll dieses jedes Jahr stattfinden, doch erklärte mir König Foli Bebe XV, dass es seitdem nicht wieder hätte stattfinden können. Den genauen Grund wollte er jedoch nicht nennen.¹⁴⁸ Die Durchführung und Inszenierung derartiger Gedenktage fördert die Vergegenwärtigung und Festigung der offiziellen Geschichtsdarstellung und vermittelt ein Bild von historischer Tiefe, Bedeutung und Stabilität.

Der Vergangenheitsbezug ist damit sowohl fundierend, das heißt das Gegenwärtige wird als sinnvoll und Ergebnis einer kontinuierlichen Entwicklung gesehen, als auch kontra-präsentisch, was bedeutet, dass der Bruch zwischen damals und jetzt wahrgenommen wird, wobei die Vergangenheit als die bessere Zeit dargestellt wird.¹⁴⁹

2.2 Soziale Organisation und Struktur des historischen Wissens

Historisches Wissen besitzt bei den Guin einen hohen Stellenwert, wodurch nicht jedem erlaubt ist, vergangene Ereignisse an die Oberfläche treten zu lassen und darüber zu urteilen.¹⁵⁰

Generell ist das Wissen über die Vergangenheit zunächst sozial und gerontokratisch hierarchisiert und beschränkt sich aufgrund der fehlenden Demarkationslinie zwischen Religion und Geschichte nicht ausschließlich auf die Lebenden.¹⁵¹ Somit steht an der Spitze allen Wissens über Vergangenheit und Zukunft der allmächtige *Mawu*, der Schöpfer von Himmel und Erde. Er kommt der Funktion des Gottes der Dagara gleich, der, wie Goody es ausdrückt, „omnipotent but powerless“ ist.¹⁵² Dicht hinter ihm folgen die verschiedenen übernatürlichen Geister, die *vodun*, welche verschiedene Elemente und Orte der Natur bewohnen können und mit Hilfe deren Macht sie das Leben der Menschen beeinflussen.¹⁵³ Sie sind die Handlanger von *Mawus* Willen, was sie für die Menschen zu Mittlern zwischen ihnen und *Mawu* macht. Dadurch dass sie alles über die Vergangenheit und Gegenwart wissen, können sie auch in die Zukunft blicken. Wie diese aussehen wird, übermitteln sie jedes Jahr beim Neujahrsfest *epe-ekpe*, indem sie mit Hilfe eines Steins, der sich im heiligen Wald in Glidji befindet, die Botschaft für das nächste Jahr überbringen.¹⁵⁴ Je nachdem, welche Farbe die Nachricht trägt (Weiß für Glück und Gesundheit, Schwarz für Krankheit und Hunger, Rot für Krieg und Missgunst), gibt sie den Menschen eine Orientierung zum richtigen Verhalten untereinander und welchen *vodun* besonders viele Opfer gebracht werden sollen.¹⁵⁵ *Vodun* können ursprünglich Menschen gewesen sein, die nach ihrem Tod zunächst

¹⁴⁸ Vgl. Gespräch mit König Foli Bebe XV, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

¹⁴⁹ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 79

¹⁵⁰ Vgl. hierzu vor allem Perrot 1982; Azevedo 1962; Irwin 1981

¹⁵¹ Diese Vorstellungen hängen auch damit zusammen, dass es bei den Guin keine wirkliche Trennung zwischen heilig und profan gibt. ‚Heilig‘ (*egounou*) bedeutet vor allem tabuisiert und vom Alltag abgegrenzt, nicht jedoch zwangsläufig im Sinne ‚zur göttlichen Sphäre gehörig‘, dass es nur durch den bewussten Glauben daran existiert. Beispielsweise fürchten auch bekennende Christen die *vodun*, trotz dass (vielleicht auch weil) sie sich von ihnen abgekehrt haben. So gibt es auch in der Sprache Ewe kein Wort für ‚profan‘, sondern nur den Ausdruck ‚nicht heilig‘. Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Perrot 1982, S. 8

¹⁵² Goody 1972, S. 32

¹⁵³ Vgl. Ekué 1996, S. 43. Nach den Aussagen König Foli Bebes XV gibt es im Land der Guin über 40 *vodun*, die von den verschiedenen Lineages verehrt werden.

¹⁵⁴ Vgl. Penoukou 1979; Lawson VIII 2003 (a)

¹⁵⁵ Vgl. Penoukou 1979, S. 53

zu einem Ahnen, später jedoch durch ihre besonderen Taten und Kräfte zu einem *vodun* transformiert wurden.

Abgesehen von diesen Vorstellungen der Guin über die höchsten Träger des historischen Wissens, dessen Erforschung schwer möglich ist, sind die Wissensträger unter den Lebenden generell die Ältesten, die aufgrund ihres hohen Alters den höchsten Erfahrungswert in der Gesellschaft aufweisen. Dies stellte auch Irwin bei seinen Forschungen über Liptako, einem Emirat des Sokoto-Kalifats (im heutigen Burkina Faso), fest: „Wisdom is presumed to come with age.“¹⁵⁶ Historisches Wissen wird also im Verlauf der Jahre akkumuliert, und je älter man wird, desto reicher die Erinnerung und desto näher ist man auch intellektuell den Ahnen, da man einige Ahnen noch als Lebende persönlich kannte, die den Verlauf der Gesellschaft über viele Generationen erfahren haben. Die Alten verdienen dadurch den Respekt der Jüngeren und sind autorisiert, über die Geschehnisse der Vergangenheit zu urteilen.¹⁵⁷ Ihre Aufgabe ist es, dieses Wissen an die jüngeren Generationen weiterzugeben, was bei den Guin noch überwiegend auf nicht schriftlichen Wegen erfolgt. Neben persönlichen Gesprächen werden diese Kenntnisse der Vergangenheit auch durch Riten, Musik, Tänze und vieles mehr weitergegeben. Ihrem Gedächtnis werden somit hohe Anforderungen gestellt, wobei ihnen jedoch verschiedenste mnemotechnische Mittel, Medien und Zeugnisse der Vergangenheit als Stütze dienen können.

Auf dieser Ebene ist historisches Wissen jedoch nicht generell auf alle Ältesten beschränkt, sondern vor allem auf die Machtelite, deren Mitglieder durch genealogische Nähe zu den bedeutendsten Ahnen legitimierte Träger des kollektiven historischen Wissens sind: „The higher one’s social standing, the more about history one is likely to know.“¹⁵⁸ Vom König und den höchsten Würdenträgern wird erwartet, dass sie mit dem tiefgründigsten historischen Wissen ausgestattet sind, was zusammen mit ihrer allgemeinen Machtposition ihnen die Autorität über die offizielle Darstellung der Geschichte verleiht, welche sich auf das gesamte Machtgebiet, d.h. Lineage übergreifend, bezieht. Die Könige und ihre engsten Funktionäre sind jene, die die offizielle Fassung der Geschichte eines Ortes definieren und verwalten. Dieses tiefere Wissen dient vor allem dazu, ihren Status als Würdenträger einzuschätzen.¹⁵⁹ Dabei bleibt es dennoch in seinen Details auf die Lineage beschränkt, welcher der König angehört. Finden öffentliche Veranstaltungen im Königspalast statt, so rezitieren beispielsweise zu Anfang die Berater die Liste vom angeblich ersten bis zum heutigen König. Kurz nach seiner Inthronisation verbringt der König ungefähr ein Jahr, abgeschottet von der Außenwelt, in seinem Palast.¹⁶⁰ Während dieser Zeit wird er mit den Aufgaben eines Königs vertraut gemacht, dabei aber auch von den ältesten Beratern am Hof in Wissen und Praxis der Zeremonien und die Geschichte der Lineage eingewiesen.¹⁶¹

In Aného haben der Streit um die Vorherrschaft zwischen den beiden dominierenden Familien Lawson und Adjigo und dem „dazwischen“ stehenden Königtum Glidji zu unterschiedlichen Versionen von offizieller Geschichte geführt, bei denen jeder seine eigene Herkunft und Herrschaftslegitimation in den Vordergrund stellt und die Darstellung des Anderen anzweifelt

¹⁵⁶ Irwin 1981, S. 23. Anders jedoch als bei Irwins Erkenntnissen, besitzen im Gebiet Aného auch unter den Frauen die Ältesten und die *tasi*, welche die engste genealogische Nähe zu den Ahnen väterlicherseits aufweisen, eine gewisse Autorität, über die Vergangenheit Bescheid zu wissen und zu berichten. Sie sind mit besonderen Funktionen innerhalb der Familie ausgestattet, speziell in Bezug auf Entscheidungen über Heirat und Aufgaben während der Ahnenanrufung. Vgl. Penoukou 1979, S. 130; Gayibor 1993, S. 247-257

¹⁵⁷ Vgl. Azevedo 1962, S. 11

¹⁵⁸ Irwin 1981, S. 26

¹⁵⁹ Vgl. Peel 1984, S. 118

¹⁶⁰ Vgl. Lawson VIII 2003 (b), S. 45

¹⁶¹ Vgl. Lawson VIII 2003 (b), S. 45

oder völlig zurückweist.¹⁶² Dennoch gibt es historische Schlüsselereignisse, über deren Tatsache man sich unter den Lineages weitgehend einig ist, deren Ursachen, Anlass und Verlauf jedoch sehr unterschiedlich dargelegt und interpretiert werden.¹⁶³

Neben der offiziellen Version der Geschichte besitzt jede Lineage und Familie auch ihre eigene Vergangenheitsauslegung, die teilweise stark von Erstgenannter abweichen kann. Dennoch akzeptiert man in der Öffentlichkeit die vom König vorgegebene Geschichtsversion, zu dessen Verdeutlichung Azevedo von einem seiner Informanten eine erheiternde Erklärung bekam:

„When you are walking in the rain with the King listen to his words. He may look at the sky and say, ‘See how the sun shines and how clear it is.’ And you will say, ‘Yes, King, the sun shines and the day has never been so clear.’”¹⁶⁴

Innerhalb dieser Familienstrukturen sind es dann wieder die Ältesten und unter ihnen speziell die Familienoberhäupter und Ahnenpriester, die die Familiengeschichte verwalten. Im „Land der Guin“ ist die Lineagezugehörigkeit ein signifikantes soziales Charakteristikum, das auch ihre Geschichtskultur beeinflusst. Lineages bezeichnen große oder kleine Gruppen von Personen, die die Abstammung von einem gemeinsamen Ahnen behaupten, und folglich in der Vergangenheit und Gegenwart verwurzelt sind.¹⁶⁵ Besonders aus der Sicht der drei herrschenden Lineages (Adjigo, Lawson, Tugban) wird jede Zugehörigkeit zu einer Lineage sofort mit der jeweiligen Verbundenheit zur eigenen bzw. anderen assoziiert und beurteilt.¹⁶⁶ Als interessantes Beispiel soll an dieser Stelle die Aussage von König Lawson VIII angebracht werden, die eigentlich eine Antwort auf die Frage sein sollte, wie in Aného bei Uneinigkeiten über Vergangenes Lösungen gefunden werden. Nachdem er zunächst darauf verwies, dass immer irgendein Kompromiss gefunden wird, begann er eine Erfahrung zu erzählen, bei der ein Gast in seinen Palast gekommen sei und gesagt hätte, er wisse, dass es Streitigkeiten zwischen den Königen in Aného gibt, denen er aber aus dem Weg gehen wolle, indem er sich auf keine der beiden Seiten (Adjigo oder Lawson) stelle. Nachdem ihm Lawson VIII jedoch ein Foto zeigte, habe der Gast seinen Großvater erkannt, der zusammen mit König Lawson V auf dem Foto zu sehen gewesen sei. Damit wäre also geklärt, zu welcher Seite er gehöre, antwortete dann König Lawson VIII folgendermaßen:

« Alors, j’ai dit, ton père était dignitaire de Roi Lawson V. Si aujourd’hui toi, fils, tu dis, tu veux rester neutre, c’est ton problème. Par cette photo là, on a réglé ça. Il a compris que son père était dignitaire de ce throne là. Toi, tu dois être normalement où? Ici. Maintenant, tu préfères la neutralité ou bien tu préfères t’aligner quelque part? »¹⁶⁷

¹⁶² Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Diawara, der Ähnliches für die Familien im Königtum Jaara in Mali feststellt: Diawara 1990, S. 160.

¹⁶³ Dazu mehr im folgenden Kapitel.

¹⁶⁴ Zitiert in: Azevedo 1962, S. 27

¹⁶⁵ Vgl. Irwin 1981, S. 43

¹⁶⁶ Welchen genauen Einfluss die Königsfamilie Mensah aus Agbodrafo dabei noch hat, kann die Autorin nicht beurteilen. Nach den Erzählungen eines Mitgliedes der Lawsons ging die Gründung Agbodrafos auf den Neffen Akuété Zanklis, Kodjo Agbossun, zurück, der aus der Bindung eines Adjigo und einer Lawson hervorgegangen sei. Vgl. Lawson 1976, in: Gayibor 1992, S. 274

¹⁶⁷ Vgl. Gespräch mit Togbe Ahuawoto Savado Zankli Lawson VIII, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

Obwohl die Autorin ihn nicht direkt angesprochen hat, bezieht König Lawson VIII Uneinigkeiten über geschichtliche Interpretationen sofort auf den Konflikt zu den Adjigo, wenn auch in recht harmloser Form. Gleichzeitig weist er somit darauf hin, welche Bedeutung die Zugehörigkeit zu einer Lineage und mehr noch zu einer bestimmten „Seite“ der streitenden Familien hat. Mitglieder der Tugban betonten häufig gleich zu Anfang, dass sie sich weder der Seite der Adjigo, noch jener der Lawsons zugehörig fühlten, oder wie Prosper Amavi es ausdrückte: „Moi, je suis neutre.“¹⁶⁸ Dennoch ist auffällig, dass sich jede Lineage in gewisser Weise zu einer der drei dominierenden hingezogen oder abgeneigt fühlt, sei es durch verwandtschaftliche Beziehungen, durch „memories of past rivalries [or] hopes for future advantage.“¹⁶⁹ Je nachdem wird die gesamte Geschichtskultur von diesen rivalisierenden Positionen beeinflusst.

Eine weitere soziale Gruppierung, die auf einen eigenen, vom Rest der Gesellschaft abgegrenzten Fundus von Geschichte blickt, sind die jeweiligen Kultgruppen, die im Dienst bestimmter *vodun* stehen und mit einem besonderen Wissen über ihn und ihre eigene Gruppe, verbunden mit deren Vergangenheit ausgestattet sind.¹⁷⁰ Diese Einheiten zeichnen sich durch eigene auf den *vodun* bezogene Tänze, Lieder, Verhaltensweisen, ja sogar eine eigene Sprache aus, die andere Gesellschaftsmitglieder nicht kennen und verstehen. Somit bilden sie ihre eigene Form eines kollektiven Gedächtnisses und kollektiver Identität.

Letztlich hat natürlich aber auch jeder Einzelne seine eigene Auffassung der Vergangenheit, die zwar von seiner jeweiligen sozialen Stellung und den Einflüssen seines Umfeldes abhängt, doch ist schließlich jeder in der Lage, „new ideas from old ones“¹⁷¹ zu kreieren, obwohl ihm Möglichkeiten zu deren öffentlichen Einschätzung kaum zur Verfügung stehen. Generell ist es niemandem verboten, sich für die Geschichte seiner Gemeinschaft und Lineage zu interessieren, so dass beispielsweise die Alten innerhalb der Lineage nicht schweigen, wenn ein junges Familienmitglied ihnen Fragen über die Vergangenheit stellt.¹⁷² Ebenso können durch innerfamiliären Disput Identifizierungen mit Geschichtsversionen anderer Familien entstehen.¹⁷³ Als Exempel kann hier auf Liierungen zwischen Mitgliedern der Adjigo und Lawsons hingewiesen werden, deren Wahrnehmung der offiziellen Geschichtsinterpretationen sicherlich ganz andere Merkmale zeigt.

Ferner gilt aber auch hier die Aussage Irwins: „But neither in Liptako nor anywhere else does everyone care equally about history: some take the trouble to learn everything they can, others do not bother.“¹⁷⁴ Besonders die Mehrzahl der Jugendlichen in Aného interessiert sich nur geringfügig für ihre eigene Geschichte, da sie sie einerseits mit den althergebrachten Strukturen verbinden und sie deshalb als altmodisch zurückweisen. Die Lehren über die Vergangenheit würden keine Antworten mehr auf die Ansprüche des aktuellen Lebens bieten.¹⁷⁵ Auch im Gebiet Aného ist die Land-Stadt-Migration signifikant und vor allem die jungen Leute, die in irgendeiner Weise die Möglichkeit haben, in Lomé zu arbeiten, nehmen diese auch wahr. Mit einem Interesse für Geschichte und deren Tradition, so sagten viele der von der Autorin befragten Jugendlichen, „tu ne vas pas trouver un boulot.“¹⁷⁶ Für Prosper Amavi, einen älteren Bewohner Anéhos, scheint dies jedoch kein Grund zur Sorge zu sein.

¹⁶⁸ Prosper Amavi, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

¹⁶⁹ Irwin 1981, S. 155

¹⁷⁰ Vgl. Ekué 1996

¹⁷¹ Azevedo 1962, S. 11

¹⁷² Vgl. Gespräch mit Nicoué L. Gayibor, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007.

¹⁷³ Vgl. Irwin 1981, S. 143

¹⁷⁴ Irwin 1981, S. 18

¹⁷⁵ Vgl. Perrot 1982, S. 16; Irwin 1981, S. 37

¹⁷⁶ Vgl. Gespräch mit Lolo Lawson-Body, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

Wenn sie alt genug sind, so seine Aussage, besinnen sie sich auf ihre Wurzeln und kehren mit einem plötzlichen Interesse für ihre Heimat und dessen Geschichte zurück nach Aného.¹⁷⁷

Die Ausführungen zeigen, dass die Partizipation am historischen Wissen und dabei sowohl am kulturellen als auch am kommunikativen Gedächtnis variiert. Die Alten haben generell das tiefgründigste Wissen, doch ist ihr jeweiliger Umfang auch von Mensch zu Mensch unterschiedlich, zumal es auch keine professionellen Erinnerer gibt.¹⁷⁸ Die Herrscherlineages verwalten die offiziellen Darstellungen der Vergangenheit, welche dem Ansehen der gesamten Gemeinschaft dienen sollen, hinter denen aber auch immer Machtinteressen stehen. Zudem haben in Folge der jahrelangen Konflikte zwischen den Lawsons und Adjigo rivalisierende Vorstellungen der Vergangenheit immer noch Einfluss auf die gegenseitige Wahrnehmung der Bewohner in Aného. Sie sind ein Spezifikum des Ortes und beeinflussen das soziale Klima und die Zukunftsperspektive Anéhos nicht unerheblich.

2.3 Was wird erinnert?

“Every old man who dies is a library that burns.’ True enough, but clearly much is lost to history even before that, lost because of pervasive notions that some men and their deeds are more worth remembering than others.”¹⁷⁹

Dieser Satz beschreibt recht treffend das Charakteristikum, das sich durch die überwiegend mündliche Tradierung des historischen Wissens in der Mehrzahl afrikanischer Gesellschaften des subsaharischen Raumes nachweisen lässt. Trotz der Alphabetisierungsrate von 53 Prozent,¹⁸⁰ die Togo aufweist, wird historisches Wissen zum größten Teil noch in nicht schriftlicher Form tradiert, was überwiegend in Form von Gesprächen, durch Tänze, Musik oder Riten geschieht. Regelrechte Schulen, wie beispielsweise im Königtum Jaara in Mali¹⁸¹ oder Initiationen mit langen Rezitationen, wie während der Bagre-Initiation bei den Dagara im Norden Ghanas,¹⁸² in denen der jüngeren (oder auch bereits älteren) Generation die Geschichte des eigenen Volkes sehr strukturiert und akribisch nahe gelegt wird, gibt es bei den Guin nicht. Dabei kommt die bereits oben beschriebene selektive Wahrnehmung und Unzuverlässigkeit der Erinnerung hinzu, die vergangene Erfahrungen teilweise ausblendet oder (auch aufgrund traumatischer Erfahrungen) verdrängen oder vergessen lässt.¹⁸³ Geschichtliche Ereignisse können somit zu einem Großteil unbewusst aus dem Gedächtnis gelöscht werden. Ein Ereignis, welches über viele Generationen stets neu erzählt wird, unterliegt zwangsläufig unwillkürlichen Modifikationen, da jeder das im Gedächtnis behält, was er selbst als interessant und wichtig erachtete, so „that the traditions contain a good portion of legend mixed in with truth.“¹⁸⁴

¹⁷⁷ Vgl. Gespräch mit Prosper Amavi, in: Kramer Felddtagebuch 2006/2007

¹⁷⁸ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 53

¹⁷⁹ Irwin 1981, S. 21

¹⁸⁰ Vgl. Auswärtiges Amt: Informationen zu Kultur- und Bildungspolitik [Stand: Februar 2007]

¹⁸¹ Vgl. Diawara 1990, S. 94 f.

¹⁸² Vgl. Goody 1972; Goody 2002; Tengan 2006

¹⁸³ Vgl. Singer 2000; Vansina 1980

¹⁸⁴ Vgl. Irwin 1981, S. 30, 132. Irwins Beispiel veranschaulicht, wie bereits von seinen Begleitern in Liptako eine Erzählung ohne böse Absichten modifiziert wurde, die er und sie kurz zuvor gehört hatten und die Letztgenannte nun noch einmal Dritten erzählten.

Ebenso fallen aber auch vergangene Ereignisse und Umstände dem Vergessen anheim, wenn sie zur Erklärung der Gegenwart bzw. zur Legitimierung der jetzigen Zustände irrelevant sind.¹⁸⁵ Demnach können Inhalte des historischen Wissens, besonders was Herkunft und zeitliche Installierung betrifft, auch Umformulierungen unterliegen, um sie an die Interessen und Interpretationsbedürfnisse der Gegenwart anzupassen.¹⁸⁶ Eine Vorstellung über die eigene Herkunft ist für jedes Individuum wichtig, um sich innerhalb des Zeitverlaufs orientieren und situieren zu können, doch auch die Herrschenden brauchen zur Legitimation ihrer sozialen Stellung Herkunft.¹⁸⁷ Machthaber können sich die Vergangenheit jedoch nicht nur widerrechtlich aneignen, sondern auch die Zukunft, indem die Errungenschaften ihrer Vorgänger und auch ihre eigenen immer glorifiziert und aufs Neue erinnert werden.¹⁸⁸ Diesen destruktiven Elementen von authentischer Geschichte im positivistischen Sinne können jedoch bestimmte Mnemotechniken entgegenwirken, die im Verlauf der Arbeit noch einer näheren Beleuchtung unterzogen werden sollen.

Ähnlich wie bei den Gola in Liberia haben zwei Formen im Vergangenheitskonzept der Guin grundlegende Bedeutung: Das sind die Ahnenverehrung und die damit verbundenen Genealogien.¹⁸⁹ So ist bei den Guin auffällig, dass die Erinnerung an Namen länger lebendig zu sein scheint, als andere Arten von Erinnerung. Mitgliedern der Gemeinschaft, die sich durch eine hohe soziale Position oder besondere Verdienste auszeichnen, wird nach ihrem Tod ein Platz als wichtiger Ahn in der Genealogie der Familie zugestanden. Somit sind gleichermaßen Namen von unbedeutenden Familienmitgliedern entweder dem Vergessen ausgeliefert oder werden bewusst von der Ahnentafel ausgeschlossen: „Men who have done nothing which the present judges significant are prime candidates for oblivion.“¹⁹⁰ Oralgesellschaften verfügen über die so genannte „strukturelle Amnesie“, ein Begriff, den Barnes zur Erklärung des sozialen Phänomens entwickelt hat, dass Genealogien trotz neuer Geburten nicht länger werden, da diejenigen Generationen oder Mitglieder der Familie, die für die gegenwärtige Lebenssituation nicht länger erinnerungsnotwendig sind, vergessen werden.¹⁹¹

Ein berühmtes Beispiel dafür ist das der Tiv in Nigeria. Während der Kolonialzeit bemerkten dort die britischen Verwaltungsbeamten die große Bedeutung, die Genealogien vor allem bei Streitigkeiten innerhalb der Gesellschaft der Tiv spielten und schrieben diese deshalb auf. Vierzig Jahre später, als die Bohannans in diesem Gebiet Feldforschungen betrieben, galten diese Listen den britischen Beamten immer noch als Grundlage bei Prozessen. Nun jedoch behaupteten die Tiv, diese Genealogien würden nicht der Wahrheit entsprechen, was daran lag, dass sie im Verlauf der Zeit Neuanpassungen unterzogen wurden, um deren Funktion als soziale Stützen weiterhin zu gewährleisten.¹⁹² Im Falle bestimmter sozialer Streitigkeiten, zum Beispiel um Land und Erbschaften, kann das genealogische Wissen also zur Rechtfertigung der eigenen Interessen genutzt werden, doch unterliegen Genealogien stets Veränderungen, um sie den sozialen Bedürfnissen im jetzigen Lebenskontext anzupassen: „These will tend to reflect relevant social truths rather than abstract historical ones.“¹⁹³

¹⁸⁵ Vgl. Goody 1986, S. 69

¹⁸⁶ Vgl. Perrot 1982, S. 12

¹⁸⁷ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 71

¹⁸⁸ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 71

¹⁸⁹ Vgl. Azevedo 1962, S. 13; Vgl. hierzu auch Irwin 1981, S. 28 f.

¹⁹⁰ Irwin 1981, S. 61; vgl. außerdem Perrot 1982, S. 13; Azevedo 1962, S. 21 f.

¹⁹¹ Vgl. Barnes 1947, S. 48-56; Henige 1974

¹⁹² Vgl. Bohannan 1952, S. 314

¹⁹³ Henige 1974, S. 4

Zudem wird der Einfluss der Ahnen auf die Familie als bedeutend angesehen, so dass die Kenntnis über sie und die Familiengeschichte als lebensnotwendig erachtet wird.¹⁹⁴ Bei der Anrufung der Ahnen zählen die Ahnenpriester häufig die Namen der in der Gegenwart wichtigen Ahnen auf. Auch innerhalb einer Lineage werden Genealogien teilweise unterschiedlich erinnert.¹⁹⁵ Genealogien können jedoch selbst, auch wenn sie schriftlich festgelegt sind, noch nicht als Geschichte betrachtet werden, die Konsequenzen hervorruft.¹⁹⁶ Das Gerüst, welches das Wissen über die Ahnen in Form von Genealogien bietet und wie diese in Zeit und Raum miteinander verbunden sind, wird daher mit den entsprechenden Ereignissen gefüllt und in Beziehung zueinander gesetzt, die die dominierenden Lineages als offizielle Ereignisse vorgeben.¹⁹⁷ Authentizität, nach welcher der westliche Historiker normalerweise sucht, wird hierbei anders definiert und reflektiert angeblich den Willen der Ahnen.¹⁹⁸ Diese haben dann zwangsläufig nur gute Dinge vollbracht, die Kriege der eigenen Lineage waren glorreiche Siege und die Könige exemplarisch.¹⁹⁹ Dennoch bewirkt diese Orientierung an den Ahnen und die allgemeinen sozialen Kontrollmechanismen, dass keine völlig neue Vergangenheit erfunden wird, sondern sich die gegenwärtigen Auslegungen an den alten orientieren und angeglichen werden.²⁰⁰

Dass die jeweilig erzählte Version immer diejenige ist, die den Wert der eigenen Lineage stärkt, ist kein Geheimnis und keine Schande: „Regardless of what may appear to the outsider as inconsistencies between rival family versions of the past, all is taken as the truth until that situation arises in which the past must be entered as evidence in a matter of honour or litigation.“²⁰¹ Die offizielle Geschichtsversion bzw. allgemein jene anderer Lineages wird somit als deren Wahrheit akzeptiert, doch nur soweit sie nicht die Interessen der eigenen Lineage angreift, beispielsweise bei Querelen und späteren Gerichtsprozessen. Da Auslassungen auch bei Königslisten stillschweigend vorgenommen werden, vermitteln beide, Genealogien sowie Königslisten, dem Außenstehenden stets den Anschein einer kontinuierlichen und problemlosen Abfolge von Generationen, deren Unstimmigkeiten und Kämpfe sich meist nur beim Zusammenprall mit rivalisierenden Vergangenheitsauslegungen erkenntlich zeigen.²⁰² Jeder erzählt also seine Vergangenheit so, wie sie ihm in seiner Familie übermittelt wurde und wie sie für ihn persönlich wichtig ist, um sich in der Zeit und seinen Lebensinterpretationen zurechtzufinden, wodurch historische Authentizität relativiert wird und „digging truth out of them is frustrating work.“²⁰³

Trotz unterschiedlicher Auslegungen und Wissensstände über die Vergangenheit, gibt es gewisse historische Markierungen von Dauer, die innerhalb jeder Familie gekannt und anerkannt sind. Für die Familie der Lawsons sind das beispielsweise (ihrer Darstellung nach) die Migration von Accra nach Aného um 1660, die Heirat zwischen einem ihrer wichtigsten Ahnen Laté Bewu mit der Schwester des Königs von Glidji, die Auslandserfahrungen seines Sohnes Akuété Zankli und dessen Krönung nach seiner Rückkehr um 1821, die die Gründung des Königiums Lawson darstellt. Danach folgt eine große Lücke, die man in abgeschwächter Form mit Vansinas Begriff „floating gap“, verstanden als die vakante Stelle in einigen

¹⁹⁴ Vgl. Azevedo 1962, S. 16

¹⁹⁵ Vgl. hierzu das Beispiel von Irwin, welcher von einem seiner Informanten innerhalb kurzer Zeit drei verschiedene Listen für die gleiche Lineage angeboten bekam. Vgl. Irwin 1981, S. 56 f.

¹⁹⁶ Vgl. Goody 2000, S. 81

¹⁹⁷ Vgl. Azevedo 1962, S. 31

¹⁹⁸ Vgl. Azevedo 1962, S. 26

¹⁹⁹ Vgl. Perrot 1982, S. 12

²⁰⁰ Vgl. Goody 1986, S. 68

²⁰¹ Azevedo 1962, S. 26

²⁰² Vgl. Perrot 1982, S. 13

²⁰³ Irwin 1981, S. 133

Kollektivgedächtnissen zwischen Migrationsmythos und Gegenwart, bezeichnen könnte.²⁰⁴ Danach erscheint erst wieder die Kolonialzeit unter deutscher Herrschaft wichtig, unter welcher Aného von 1885 bis 1897 Verwaltungszentrum des deutschen Schutzgebietes war,²⁰⁵ und damit als florierende Zeit für Aného wahrgenommen wird.²⁰⁶ Über die französische Kolonialzeit wurde in meiner Gegenwart gar nicht gesprochen und Eyadéma wurde immer nur kurz erwähnt, wobei betont wurde, dass die Bewohner Anéhos zum Regime keine besonderen Beziehungen hätten und Eyadéma stets nur seine eigene Ethnie, die Kabye, im Norden Togos, gefördert und unterstützt hätte.

Diese Markierungen zeigen erneut, wie wichtig das Wissen über eine gemeinsame Herkunft für die Arbeit des Geschichtsbewusstseins ist, da durch sie ein Gefühl von gemeinsamer Orientierung und damit kollektive Identität geschaffen wird.²⁰⁷ Indem man erzählen kann, von wo und wann man in das Gebiet von Aného zog, wer seine Vorfahren waren und durch welche besonderen Charakteristiken sich die eigene Lineage auszeichnet, will man die historische Bedeutung und Tiefe der eigenen Lineage bezeugen. Dieses Wissen ist demnach wichtig für die gegenwärtige Politik, da es politische Einheit schafft und diese gleichzeitig von anderen unterscheidet.²⁰⁸ Somit dienen sie in dem Fall zur Legitimierung des Königtums Lawson, wobei sich Macht generell vor allem auf zwei Aspekte gründet: auf den Stool der Ahnen²⁰⁹ und darauf, wer zuerst das Land besiedelte und kultivierte.²¹⁰ Sind diese Dinge bei der eigenen Lineage nicht gegeben, so muss man seine Legitimation durch angebliche verwandtschaftliche Beziehungen zum früheren herrschenden Königtum behaupten, oder andere Erklärungen anbringen, wie beispielsweise die Adjigo, die behaupten, sie hätten die Rolle des Oberhauptes über den Strand vom König von Glidji zugestanden bekommen.²¹¹

Das Wissen über Herkunft und die Ahnen, häufig manifestiert in Genealogien, gehört also zum essentiellen Erinnerungsrepertoire. Warum den Ahnen eine derartige Bedeutung zukommt und wie diese in der Praxis erkennbar wird, soll im folgenden Kapitel dargelegt werden.

²⁰⁴ Vgl. Vansina 1985

²⁰⁵ Vgl. Hermann & Sebald 2001, S. 3-11

²⁰⁶ Viele der Bewohner Anéhos, mit denen ich sprechen konnte, wiesen sofort, nachdem sie meine Nationalität erfahren hatten, darauf hin, dass Aného einmal die Hauptstadt Togos unter der deutschen Herrschaft war; in der Erinnerung einiger sogar bis zu drei Mal.

²⁰⁷ Vgl. Peel 1984, S. 124

²⁰⁸ Vgl. Peel 1984, S. 124

²⁰⁹ Mit dem englischen Wort „Stool“ wird hier eine Art Hocker bezeichnet, den sich nahezu jeder im Südost-Togo anfertigen lassen kann und der bei bedeutenden Familienmitgliedern nach ihrem Tod ins Ahnenhaus gestellt wird. Diese Hocker sind auch bei den Akan-Völkern sehr verbreitet und es lässt sich eine „Akanisierung“ vermuten.

²¹⁰ Vgl. Perrot 1982, S. 12

²¹¹ Vgl. Gayibor 1994, S. 20

3. Der Tod in der Geschichtskultur Südost-Togos

3.1 Der Kreislauf von Tod und Geburt

„Die Toten sind niemals tot.“

Dieser mir häufig begegnete Satz deutet bereits an, dass, wie in vielen afrikanischen Gesellschaften, auch die Guin in Togo ein sehr intensives Verhältnis zu ihren Verstorbenen pflegen und damit den Bruch zwischen Vergangenheit und der Gegenwart weniger markant erscheinen lassen als in anderen Gesellschaften. Wie genau dies vollführt wird, soll im Folgenden durch Darstellung der Prozesse, die Verstorbene und Hinterbliebene durchlaufen, analysiert werden.²¹²

Der Überlieferung folgend wird bei den Guin zunächst je nach Todesursache zwischen einem guten und einem schlechten Tod unterschieden, wobei ein guter Tod mit einem hohen Alter und einem natürlichen Dahinscheiden in Verbindung gebracht wird, während einem schlechten Tod (*egu ku*) beispielsweise ein durch einen Unfall oder Mord Verursachter entspricht.

Zeichnet sich ein Mensch durch ein hohes Alter, viele Nachkommen, ein sitzames, tugendhaftes Leben mit vielen Verdiensten für die Gemeinschaft und einen guten Tod aus, so besteht für ihn die Möglichkeit in das Reich der Ahnen aufgenommen zu werden, die unter den Guin große Verehrung und Respekt genießen. Wer jedoch einen schlechten Tod erleidet, kann zu einem rastlosen und rachsüchtigen Geist werden, der den Hinterbliebenen kein Glück bringen wird. So werden beispielsweise auch Menschen, die beim Eintritt ihres Todes hohe Schulden hatten, nicht mit einem großen Zeremoniell, doch vor allem nicht in der Nähe ihres Familiengröfts bestattet, da sich sonst die Last der Schulden auf die Familie übertragen könnte und sie diese für den Verstorbenen begleichen müsste. Tschumi merkt an, dass derartig Verstorbene bei den Ga in Ghana, von welchen die Guin ihre Herkunft behaupten, im Regelfall außerhalb der Stadt begraben werden.²¹³

In jedem lebenden Wesen, also auch in Pflanzen und Tieren, steckt eine unsterbliche Substanz, eine Seele genannt *ekla*, die im Schimmer des Blickes der Augen sichtbar ist.²¹⁴ Nach dem Tod eines Menschen verweilt jene noch mindestens 24 Stunden in dessen Körper, bevor sie diesen verlässt und sich als Ahnenschatten auf die Reise in das Reich der Toten begibt. Ist die Person keines natürlichen Todes gestorben, hat sich aber ansonsten in ihrem Leben nichts zu Schulden kommen lassen und keine Verbrechen begangen, hat sie unter bestimmten Umständen immer noch die Möglichkeit ins Ahnenreich aufgenommen zu werden. Wurde dieser Mensch beispielsweise ermordet, so ist es nun seine Aufgabe den Mörder zu finden und ihm seine gerechte Strafe zu erteilen. Nach den Beschreibungen Westermanns wird ihm diese eventuelle Aufgabe von seinen Angehörigen während der Beerdigung folgendermaßen nahegelegt:

²¹² Vorab muss angemerkt werden, dass die exakte Art der Bestattung sich je nach Familie und Glaubensrichtung unterscheiden kann und die Autorin sich vor allem an den Informationen ausrichtet, die ihr mitgeteilt wurden bzw. die sie selbst wahrnehmen konnte. Der Einfluss des von den europäischen Missionaren mitgebrachten Christentums hat zu einem großen Teil traditionelle Beerdigungen abgelöst bzw. eine Vermischung von traditionellen und christlichen Elementen bewirkt. Ferner ist es für das Ausmaß der Beerdigungsfeier und den Zeitpunkt ihrer Durchführung von Bedeutung, welchen sozialen Status der Verstorbene aufwies und über welche finanziellen Mittel die hinterbliebene Familie verfügt.

²¹³ Vgl. Tschumi 2006, S. 38

²¹⁴ Vgl. Agbanon II 1991, S. 154

*„Wenn jemand unter uns dir den Tod gewünscht hat und du deshalb in das Totenland hast gehen müssen, so lege dich nicht nieder zum Schlafen, werde ein Küken und folge ihm nach, werde ein Hündchen und folge ihm nach.“*²¹⁵

Ähnliche Vorstellungen finden sich auch bei den Akan-Völkern in Ghana, nach denen der nicht aufgenommene Geist des Toten im Ahnenreich keine Ruhe finden wird: „[H]e must hover round houses unable to come back to life or join the dead.“²¹⁶ Die Todesursache muss also zunächst bereinigt werden, bevor man als Verstorbener selbst zu einem Ahnen werden kann und dass der Tote Geld braucht, um den Fährmann zu bezahlen, der ihn über den Fluss ins Ahnenreich geleitet. Dieses Reich der Ahnen soll nach den Angaben Fio Agbanon II in der Unterwelt jenseits von Azizanu in Ghana, ca. 70 Kilometer östlich der Hauptstadt Accra, liegen und durch das Überqueren des Volta-Flusses erreichbar sein.²¹⁷ Dies wurde mir jedoch nicht bestätigt. Man müsse zwar einen Fluss überqueren, aber es sei nicht genau festgelegt, welcher dies sei.²¹⁸

Nach der vollendeten Seelenreise, welche generell mit vierzig Tagen veranschlagt wird, ist die Seele des Dahingegangenen zu einem Ahnengeist geworden, und er wacht vom Ahnenreich aus über seine Angehörigen, kann auch zu seinem Haus zurückkehren, bietet seinen Angehörigen einerseits Schutz, doch achtet auch darauf, dass sie die Werte und Normen der Gemeinschaft einhalten, kann sie in ihren Träumen aufsuchen und ihr Leben dadurch beeinflussen. Das Leben im Ahnenreich ähnelt dem Leben auf Erden, nach Tschumi bleibt selbst der Beruf und soziale Status erhalten, wodurch es zusätzlich wichtig ist, ein angesehenes Leben auf Erden geführt zu haben.²¹⁹ Wer also einen hohen sozialen Status und gleichzeitig ein hohes Alter erreicht hat, wird ein entsprechend mächtiger Ahne, vor dessen Tod sich deshalb die Menschen häufig fürchten und es auch für ihr eigenes zukünftiges Wohlergehen wichtig ist, derartigen Verstorbenen ein ihrem Status entsprechendes Beerdigungsritual zu veranstalten, um jenen somit bereits auf ihrem Weg zum Ahnenreich zu helfen und sie für ihre spätere Funktion als Beschützer und Wächter der Familie wohl zu stimmen. Diesen Aspekt in den Blick nehmend wird verständlich, warum man dem Tod von Kindern und Fremden im Allgemeinen wenig Beachtung schenkt, da man sie als zukünftige Ahnen nicht fürchten muss.

Der Tod eines Angehörigen wird von der Familie zunächst durch lautes Klagen und Weinen, bei dem die Frauen dominieren, mitgeteilt. Das Beerdigungszeremoniell teilt sich generell in drei Übergangsriten ein, die sich mit den von Arnold van Gennep beschriebenen Trennungs-, Schwellen- und Angliederungsphasen vergleichen lassen.²²⁰ Die erste Phase bilden die ersten 24 Stunden nach Eintritt des Todes, in denen die Leiche noch „heiß“ ist, was bedeutet, dass die Seele den Körper noch nicht verlassen hat.²²¹ Bei der Ankündigung der Beerdigung geht ein Alter mit einem alkoholhaltigen Getränk einige Schritte nach Westen und kündigt den Ahnen das Kommen des Toten an. Nach der Vorstellung der Guin halten sich die Toten zunächst im Osten auf, da das Volk der Guin in seinen früheren Ursprüngen von Osten kam. Das gleiche vollführt er am Tag der Beerdigung mit den Worten: „Komm, wir wollen nach

²¹⁵ Westermann 1935, S. 115

²¹⁶ Vgl. Nketia 1969, S. 44

²¹⁷ Vgl. Agbanon II 1991, S. 152

²¹⁸ Vgl. Gespräche mit Prosper Amavi, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

²¹⁹ Vgl. Tschumi 2006, S. 38

²²⁰ Vgl. Gennep 1984, S. 146-165

²²¹ Jedoch wurde mir berichtet, dass diese 24 Stunden in der heutigen Zeit nicht mehr unbedingt eingehalten werden müssen.

Hause gehen, in diesem Jahre bist du von uns gegangen, wir sind gekommen, dich heimzuholen; Gott gebe, dass wir sachte gehen, wenn wir dich heimbegleiten nach Hause.“²²² Erneut wird hier der Einfluss der Vorstellung, man sei vom Westen nach Togo immigriert, erkennbar, was durch Praktiken wie die eben beschriebene latent doch stetig vergegenwärtigt wird.

Die darauf folgende Phase (*tchosso*) kennzeichnet das Ersuchen des Ahnenreichs durch die nun vom Körper gelöste Seele. Ab diesem Zeitpunkt können die Hinterbliebenen mit den Beerdigungszeremonien beginnen, die über mehrere Tage, in der Regel drei, bei Königen und anderen hohen Würdenträgern bis zu acht Tagen, andauern. Die Beerdigungsteilnehmer kleiden sich häufig schwarz oder in dunklen Farben. Nicht selten tragen die Familienmitglieder und engsten Angehörigen des Verstorbenen den gleichen Stoff mit gleicher Farbe und Musterung. Während des ersten Tages wird die Leiche des Verstorbenen, gewaschen, gepudert und in seinen schönsten Kleidern, aufgebahrt und Freunde der Familie erscheinen mit Beileidsbekundungen und Geschenken, die überwiegend für den Toten bestimmt sind. Die Trauernden finden sich zusammen, trommeln und die Frauen singen Lieder, die allgemein von der Vergänglichkeit des irdischen Lebens handeln und davon, dass der Verstorbene nun die Lebenden verlässt und in das Reich der Ahnen aufbricht. Diese Lieder sollen den Hinterbliebenen dabei helfen, den Tod des Verstorbenen zu akzeptieren und sich nun von diesem lösen zu können, damit sich seine Seele ungehindert auf die Reise in das Reich der Toten begeben kann.

Zwischen den Gesängen treten immer wieder Sprecher auf, die dem Toten weniger nahe standen und durch kurze Erzählungen oder Rätsel versuchen, die Trauernden aufzuheitern. Dies gelingt vor allem dadurch, dass diese Geschichten nicht vom Tod oder dem Verstorbenen handeln, sondern gerade gegenteilig meist in heiteren Anekdoten das irdische und alltägliche Leben thematisieren, was die Trauernden wieder gedanklich in dieses zurückholen soll, indem dessen schöne und amüsante Seiten thematisiert werden.

Zur Illustration soll hier folgende Beobachtung, die die Autorin selbst während einer derartigen Beerdigung in Aného im Palast Lolamé der Lawsons machen konnte, kurz geschildert werden: Ein Mann warf die Frage auf, wie wohl der nicht weit von Aného gelegene Ort Agbodrafo seinen Namen erhalten hatte. Daraufhin begannen die Leute durcheinander mögliche Lösungen zu rufen, was die Stimmung bereits schlagartig aufheiterte. Die Antwort kleidete der Sprecher in folgende Anekdote: Als er eines Tages zum ersten Mal den Ort Agbodrafo betrat, wollte er wissen, wie dieser Ort heißt. Da jedoch gerade früher Nachmittag war und somit die heißeste Zeit des Tages, waren die meisten Bewohner in ihren Häusern oder lagen unter schattigen Bäumen, um sich auszuruhen. Das erste noch nicht schlafende Lebewesen, das der Mann dann traf, war eine Ziege, die er fragte, wie denn dieser Ort, in dem er sich befand, hieße. Auf diese Frage hin legte sich die Ziege auf den Boden und streckte all ihre Beine von sich. *Agbo dre afo* heißt tatsächlich übersetzt „die Ziege streckt ihre Beine aus“, doch kann das Wort *agbo* auch mit „Leben“ übersetzt werden, woraus der Erzähler schloss, dass das Leben in dem Ort sehr ruhig und gelassen vor sich gehen muss und die Arbeit nicht zu ernst genommen wird.

Die Zuhörer wissen, dass diese Geschichte frei erfunden ist, und es lässt sich ebenso vermuten, dass sie als Anspielung auf die eigentlich tradierte Ursprungsgeschichte der Namensgebung des Ortes verweist, welche die folgende ist: Der wichtige Begründer des Königiums der Lawsons Akuété Zankli pflegte, nachdem 1822 die Adjigo und auch deren

²²² Vgl. Westermann 1935, S. 240

Verbündete, die La und Djossi östlich nach Agoué vertrieben worden waren, eine gute Beziehung zu seinem Neffen Kodjo Agbossou, der aus einer Verbindung zwischen einem Mann der Adjigo und einer Frau der Lawsons hervorgegangen sein soll. Zankli soll diesem die Kontrolle über die Küste und seine Handelsprivilegien gegeben haben. Einige Jahre später fand Akuété Zankli heraus, dass sein Neffe heimlich Waffen zu seinen Eltern hatte schicken lassen, wodurch Zankli ihm seine Privilegien wieder abnahm. Wütend darüber zog Agbossou Richtung Westen und gründete unter der Erlaubnis des Königs von Togoville den Küstenort Agbodrafo, wobei er mit dem Namen jedoch andeuten wollte, dass er selbst seine Beine in diesem Ort ausstreckte und kommen könne, wer wolle, niemand könnte ihn und sein Leben von dort vertreiben.²²³

Weiterhin treten Sprecher auf, die das Leben des Verstorbenen noch einmal grob nacherzählen und dabei seine Errungenschaften und Verdienste aufzählen. Es wird eine Totenwache gehalten, was bedeutet, dass die Trommeln und Gesänge bis in den Morgen hinein erklingen, da sie die Seele des Verstorbenen unaufhörlich bei seinem Weg ins Ahnenreich begleiten sollen, denn andernfalls könnte sich diese verirren und versuchen, vorzeitig zu den Lebenden zurückzukehren und diese mit in den Tod zu ziehen.

Die zweite Phase des Beerdigungsritus, *sikolé* genannt, beginnt bereits früh am Morgen mit der Anrufung der Ahnen, die darum gebeten werden, den Verstorbenen in ihrem Reich willkommen zu heißen. Um dies zu gewähren, werden ihnen Libationen dargebracht. Die geopfert Tiere werden zubereitet und man isst mit dem Geist des Verstorbenen und den Ahnen zusammen. Vor der eigentlichen Bestattung gehen die Trauernden noch einmal die dem Dahingeschiedenen vertrauten Wege ab und die Frauen schreien und weinen in einem Singsang. Dieses laute Weinen ist nicht nur Ausdruck von Traurigkeit über den Verlust des Verstorbenen und eine Bezeugung gegenüber jenem, wie wichtig er für die Hinterbliebenen war, sondern auch, so die Schlussfolgerung des Strukturfunktionalisten Alfred Radcliffe-Brown, eine soziale Norm bzw. Pflicht. Gemeinschaftliches Weinen wird also in gewisser Weise von den Trauernden und den an der Beerdigung Teilnehmenden erwartet und ruft ein Kollektivgefühl hervor, welches dem einzelnen Trauernden zeigt, dass er nicht allein ist und somit die gegenseitige Bindung der Überlebenden fördert.²²⁴ Perrot stellt für die Anyi-Ndenye fest, dass der Einsatz des Weinens einer zeitlichen Fixierung und Strukturierung unterliegt. Dabei stoßen zunächst alle Frauen gemeinsam ein undeutliches Klagen und Murmeln aus, gefolgt vom Wehklagen einer älteren Frau über dunkle Gedanken und die Leere, die der Tote hinterlässt, bevor dann alle Frauen wieder gemeinsam mit lautem Weinen einsetzen.²²⁵

Darauf folgend findet die Beisetzung des Leichnams statt. Vor Beginn der Kolonialzeit wurden die Toten im Ahnenhaus (*yoho* oder *deho*) der jeweiligen Familie begraben, da so garantiert war, dass die Seele des Verstorbenen als Ahnengeist in sein Haus zurückkehren kann. Diese Praxis wurde jedoch während der Kolonialzeit – man vermutet von den Deutschen – angeblich zur Vorbeugung von Krankheiten verboten und man begann allmählich die Verstorbenen auf Friedhöfen zu beerdigen. Da jedoch diese Art der Beerdigung für viele Guin einer Verbannung gleichkam, erweiterte man eine bis dahin nur für die in der Ferne Verstorbenen durchgeführte Sitte auf alle toten Familienmitglieder, nämlich das Entfernen ihrer Nägel und Haare, die dann in einer Art Miniaturarg aus Holz erneut im

²²³ Vgl. Mensah Godohoun, Louis in: Gayibor 1992, S. 275 f.

²²⁴ Vgl. Radcliffe-Brown 1948, S. 244 f.

²²⁵ Vgl. Perrot 1982, S. 27. Aufgrund dieser Strukturierung und dem Beweinen verschiedener Themen auf unterschiedliche Art und Weise, die den Schwebezustand zwischen Vergangenheit und Gegenwart zusätzlich verstärken, erkennt Perrot auch dieses Merkmal als eines der Geschichtskultur der Anyi-Ndenye an.

Ahnenhaus vergraben wurden.²²⁶ Dies wird mit der Überzeugung erklärt, dass sich die Lebensenergie des Menschen vor allem in Nägeln und Haaren konzentriert, da diese unaufhörlich und selbst noch kurz nach dem Tod wachsen, womit garantiert wird, dass die Seele als Ahnengeist das Haus seiner Familie auch wieder finden kann.²²⁷ Aufgrund dessen und durch die mittlerweile relativ große Anzahl an christlichen Beerdigungen werden die Verstorbenen hauptsächlich an einfachen Begräbnisstätten oder auf christlichen Friedhöfen beerdigt, welche jedoch beide nicht die Funktion einer regelmäßig aufgesuchten Gedenkstätte erfüllen und die Gräber auch optisch entweder überhaupt nicht gekennzeichnet sind oder (auf christlichen Friedhöfen) nur aus Grabsteinen und schweren Zementplatten, nahezu ohne weitere Dekorationen, bestehen. Während der Beisetzung erfolgt ein letztes Mal großes Weinen und Wehklagen, teilweise springen die Angehörigen kurzzeitig mit ins Grab, werden dann aber sanft von anderen Beerdigungsteilnehmern zurückgeholt.

Nach der Beisetzung des Leichnams folgt der letzte Abschnitt der Beerdigungszeremonie, welcher Auszug der Trauer (*videto*) genannt wird. Hierfür versammeln sich alle Trauergäste ein letztes Mal, um gemeinsam zu essen und zu trinken. Es herrscht eine heitere Stimmung, da der Tote nun mit den besten Voraussetzungen auf den Weg ins Ahnenreich geschickt wurde, die Hinterbliebenen sich vom Verstorbenen als irdisches Lebewesen losgelöst haben und akzeptieren können (oder müssen), dass er nicht mehr als Lebender, doch dafür als Ahne in einer anderen Form weiterexistiert. Man drückt sich gegenseitig Hoffnung und Mut aus, um sich von der Trauer nicht vereinnahmen zu lassen, denn diese ist nun weder mehr vonnöten noch erwünscht, da sie den Ahnen nur verwirren würde.

Der Auszug der Trauer fand früher stets erst nach den oben erwähnten vierzig Tagen statt, die die Seele braucht, um sich in einen Ahnen zu verwandeln, doch ist diese Feier heute schon einen Tag nach der Beerdigung des Dahingegangenen möglich, besonders bei christlichen Beerdigungsfeiern, da diese nur noch in abgewandelter oder abgeschwächter Form an die Ahnenwerdung glauben. Dennoch erfolgen christliche Beerdigungen auf ähnliche Art und Weise, nur wird eben das Erbeten um Aufnahme des Toten in das Ahnenreich durch christliche Gebete für die Aufnahme des Toten im Himmelreich ersetzt, sowie auch die Lieder christliche Texte enthalten und zu Trommeln und Rasseln noch Blasinstrumente hinzugefügt werden. So wie einige Hinterbliebene die Zeremonie des Auszugs der Trauer bereits einen Tag nach der Beerdigung durchführen, so lassen sich jedoch viele damit auch noch Zeit, was zwei Ursachen haben kann. Einerseits kann es daran liegen, dass die Familie für diese letzte Feier, die die preisintensivste darstellt, finanziell noch nicht in der Lage ist, sie zu bezahlen, während andererseits die engsten Angehörigen auch psychisch noch nicht in der Lage sein können, sich gänzlich vom Verstorbenen zu lösen.

Hiermit verbunden ist eine traditionelle Art der Trauerbewältigung, die früher die Ehefrauen durchführen mussten, heute dürfen, wenn ihr Mann verstorben ist. Die Witwen des Mannes versammeln sich in seinem Haus und bleiben dort für eine bestimmte Zeit, um zu trauern. Früher waren dies vier Monate, heute kann dies die Witwe selbst bestimmen. Zunächst kommen sie ungepflegt in das Haus, wo ihnen der Kopf rasiert wird und sie diese Haare während der ganzen Periode in einem Tuch auf ihrem Rücken tragen. Sie dürfen das Haus nur

²²⁶ Interessant ist, dass die Ga ebenfalls diese Praxis einführt bzw. ausweiteten, nachdem auch die Briten das Bestatten der Leichen im Ahnenhaus verboten. Ob dies bei den Ga und Guin zeitgleich erfolgte und ob dies unabhängig voneinander geschah oder durch Kontakte zueinander und entsprechender Übernahme, wäre interessant, herauszufinden. Vgl. Tschumi 2006, S. 217

²²⁷ Weiterhin frappierend ist an dieser Stelle, dass die Seele somit nicht gänzlich von ihrem früheren Körper losgelöst sein kann, da sie diesen bzw. Teile von ihm benötigt, um den Weg als Ahnengeist wieder nach Hause zu finden.

in der Nacht verlassen, um sich zu waschen oder andere Tätigkeiten zu verrichten und müssen jeweils vor und nach der Trauerperiode an den Strand gehen und sich bestimmten Zeremonien unterziehen. Gaba erklärt, dass bei der Zeremonie nach der Trauerzeit, welche *ayegugu* (das Austreiben der Bosheit) genannt wird, von dem Haar, was die Frauen bei sich getragen haben, jedes einzeln in einem Feuer verbrannt wird und wenn eine klare Flamme aufsteigt, dies bedeutet, dass die Frau am Tod ihres Mannes unschuldig ist. Eine dunkle, rauchige Flamme jedoch weist daraufhin, dass die Frau Schuld am Tod ihres Mannes trägt, woraufhin sie körperliche Strafen erleiden muss, danach jedoch von ihrer Schuld befreit ist.²²⁸

Der Autorin wurde mitgeteilt, dass dies heute kaum noch stattfände, doch soll die Familie der Adjigo angeblich noch bei der Zeremonie vor der Trauerphase die Frauen ans Feuer setzen lassen, scharfe Gewürze ins Feuer streuen und die Frauen dann dem Brennen des Rauches in ihren Augen widerstehen müssen, um ihre Unschuld am Tod zu beweisen. Obwohl diese Tradition mittlerweile angeblich nur noch freiwillig beibehalten wird, gibt es unter manchen Frauen den gegenseitigen Anspruch und die Erwartung, diese Trauerphase so lange wie möglich zu durchleben, um zu beweisen, dass sie ihren Ehemann auch wirklich geliebt haben. Fraglich ist hierbei, inwieweit diese Eigentümlichkeit durch sozialen Druck entsteht, spricht eine zu kurze Trauerphase von Seiten der Gemeinschaft kritisch wahrgenommen wird und der Frau dadurch eventuell sogar eine Mitschuld am Tod ihres Mannes vorgeworfen wird.

Wenn ein Mensch bis zu drei Monate vor dem Neujahrsfest *epe-ekpe* stirbt, so setzt man ihn vorläufig bei, weint, singt und trommelt dabei aber nicht, sondern verlegt die Totenfeier auf das neue Jahr. Die Gründe dafür liegen in der Besonderheit dieser Zeit vor dem Neujahrsfest, bei der die Zeit in gewisser Weise stillsteht, dabei aber zur Besinnung über das Vergangene aufrufen soll. Die Ahnen und *vodun* machen sich in dieser Zeit auf den Weg zu den Menschen und das Hinzukommen neuer Ahnen könnten sie nicht kontrollieren.²²⁹

Während der Trauerzeremonien öffnet sich demnach die Grenze zwischen Lebenden und Toten, zwischen Vergangenheit und Gegenwart und versetzt die Trauernden in eine Art Zeitlosigkeit, wozu besonders die unablässigen Trauergesänge beitragen. Man überbringt Nachrichten an den Verstorbenen, rezitiert und glorifiziert sein Leben, um sich selbst und dem Verstorbenen Kraft zu geben.²³⁰

Der Zyklus vom Leben und Sterben wird durch die Möglichkeit der Reinkarnation der Seele erneut durchlaufen, indem diese in der übernächsten Generation seiner Familie wiedergeboren wird. Man erkennt dann am Neugeborenen gewisse Ähnlichkeiten im Aussehen und später in der Persönlichkeit des Verstorbenen wieder. Verhält sich bereits das Kind seltsam oder wird krank, ist dies ein Indikator für die Reinkarnation eines Verstorbenen. Durch Befragung des Ahnenpriesters kann dann herausgefunden werden, welcher Ahne die Welt der Lebenden erneut betreten hat und was er seiner Familie mitteilen will. Dadurch, dass Kinderlosigkeit diesen Reinkarnationszyklus unterbricht, wird sie als Fluch angesehen. Jedoch kann sich keine Wiedergeburt völlig identisch und auf der gleichen Ebene wie die vorhergehende wiederholen, sondern vollzieht sich immer auf einer höheren Stufe.

Wird ein Kind geboren, so bleibt dieses zunächst sieben Tage lang im Haus und erfährt am frühen Morgen des achten Tages seine erste Zeremonie: die Zeremonie der Namensgebung. Hierzu wird ein Mädchen oder Junge, der entweder den Namen trägt, den das Neugeborene

²²⁸ Vgl. Gaba 1942, S. 39 f.

²²⁹ Vgl. Westermann 1935, S. 118

²³⁰ Vgl. Perrot 1982, S. 8

erhalten soll oder am gleichen Tag wie dieses geboren wurde, eingeladen, das Kind nackt auf den Boden zu legen, bevor Tante, Onkel oder Vater den Namen geben. Bei der dreimaligen Namensnennung wird bei jedem Mal geheiligtes Wasser auf das Dach geschüttet, welches sich dann über das Kind ergießt, währenddessen man dem Kind Glück und Gesundheit wünscht. Ist dieses Ritual vollzogen, wird das Kind angekleidet, seiner Mutter überreicht und Besucher bringen den Eltern Geschenke. Jede Familie hat ihr eigenes System der Namensgebung, von denen jedes Vergangenheitsbezüge aufweist. Reinkarnierte werden mit den Worten „Er ist wieder Mensch geworden, er ist wiedergekommen“ begrüßt und erhalten ihren früheren Namen.

Oberflächlich betrachtet stellt somit das Totenreich nur einen „Durchgangsort“²³¹ dar und die Lineage besteht aus einem Kommen und Gehen der nahezu immer gleichen Mitglieder, doch kann nicht jeder Verstorbene ins Ahnenreich gelangen, sprich nicht jeder wird willkürlich erinnert und auch nicht jeder Ahne wird wiedergeboren. Die allgemeine Erfahrung von Zeit wird in der Literatur weitgehend auf zwei Prinzipien, nämlich das lineare und das zyklische Zeitverständnis beschränkt. Sich an dieser Kategorisierung orientierend lässt sich die Folge von Geburt, Tod und Wiedergeburt bei den Guin als zyklische Zeitwahrnehmung interpretieren, bei der Geburt und Tod als reversible Ereignisse und Veränderungen eines sich selbst wiederholenden Kreislaufs erachtet werden, welcher sich jedoch innerhalb einer als linear und irreversibel verstandenen Zeitverlaufsdauer befindet.²³² Der Tod ist die ursprünglichste und am intensivsten wahrgenommene Erfahrung von Diskontinuität und damit einer in ihrer identischen Form unwiederbringlichen Vergangenheit. Dies erfahren die Guin nicht anders als Menschen anderswo, doch verhilft ihnen ihre Vorstellung von Leben und Tod diesen Bruch mental erträglich zu machen und das Vergangene zwar als dieses zu akzeptieren, sich dabei aber sicher sein zu können, dass das Leben selbst nach dem Tod weitergeht.

3.2 Totengedenken

Die ursprünglichste und meistverbreitete Form sozialer Erinnerung ist der Totenkult. Schon im alten Ägypten, wo die Totenmemorie, die Verewigung individueller Namen, im Fokus kultureller Anstrengungen stand, wurde alljährlich das „Schöne Fest vom Wüstental“ gefeiert, bei dem die Familien zu den Gräbern ihrer verstorbenen Angehörigen zogen, um dort in der Gegenwart der Toten und in Gemeinschaft mit ihnen ein Festmahl zu begehen.²³³ Der Bezeichnung Aleida Assmanns folgend lässt sich das Totengedächtnis auch als anthropologischer Kern des kulturellen Gedächtnisses bestimmen, dem eine religiöse (Pietas) und eine weltliche Dimension (Fama) zugeschrieben werden kann, wobei ersteres die Pflicht des Andenkens an den Toten durch die Hinterbliebenen darstellt, dessen Intensität und Qualität der Verstorbene jedoch bereits zu Lebzeiten durch Erlangung von Ruhm und Ehre beeinflussen kann, was einer säkularen Form der Verewigung, der Dimension des Fama, entspricht.²³⁴

Der Glaube an die Auferstehung der Geister der Toten und ihren Einfluss auf die Lebenden findet demnach in zahlreichen Kulturen Verbreitung. Ahnenverehrung ist nach Penoukou durch Riten charakterisiert, welche von Mitgliedern größerer oder kleinerer Lineages mit

²³¹ Westermann 1935, S. 8

²³² Vgl. Peel 1984, S. 117 f.

²³³ Vgl. Assmann, Aleida 2006 (b), S. 33

²³⁴ Vgl. Assmann, Aleida 2006 (b), S. 33

Bezug auf die verstorbenen Mitglieder der jeweiligen Lineage ausgeführt werden.²³⁵ An dieser Stelle muss betont werden, dass die Ahnen nicht wie der Schöpfungsgott *Mawu* oder die anderen übernatürlichen Kräfte (*vodun*) angebetet werden, man ihnen jedoch Ehre und Respekt zollt. Erkennbar wird dies vor allem in Verhalten und Handlungsweisen der Teilnehmenden bei den jeweiligen Zeremonien.²³⁶

Wie bereits erwähnt, bleiben nach der Vorstellung der Guin die Menschen, auch nachdem sie verstorben sind, unter den Lebenden, indem sie als Ahnengeister über das Haus der Familie wachen können. Trotz des Glaubens, dass die Ahnen alles wahrnehmen können, was auf der Erde geschieht, fürchtet man die direkte Präsenz ihres Geistes unter den Lebenden und ruft sie somit nur zu bestimmten Anlässen zu sich. Um den Schutz und die Hilfe der Ahnen zu garantieren, müssen die Beziehungen zu ihnen durch regelmäßige Zuwendungen und Opfergaben aufrechterhalten werden, was durch verschiedene Mittel und Wege realisiert werden kann. Zwar ziehen sich die Ahnen die meiste Zeit in das mit anderen Ahnen geteilte Jenseits zurück, doch nehmen die Lebenden eine permanente latente Präsenz dieser metaphysischen Mächte im Diesseits an, was erstere dazu veranlasst, nichts zu essen oder zu trinken, ohne den Ahnengeistern einen kleinen Teil davon zu offerieren. Somit werden beispielsweise vor jedem Getränk ein paar Tropfen dessen (meistens in drei Schüben) auf den Boden gegossen und dabei den Ahnen für das Wohlergehen gedankt. In derartiger Form erfolgen auch bewusste Danksagungen, beispielsweise bei bestimmten Anlässen wie nach einem Tag erfolgreicher und friedlicher Rechtsprechung im Königshaus, nach der sich noch einmal alle an den jeweiligen Prozessen und Anhörungen Beteiligten versammeln und den Ahnen für ihre Unterstützung bei der Lösung der jeweiligen Fälle danken, da angenommen wird, dass ihre Weisheit und ihre in der Vergangenheit entwickelten Gesetze, Werte und Normen den Lebenden nun in der Gegenwart den Weg für ein friedliches Zusammenleben weisen. Diese Danksagung erfolgt durch ein Gebet des Königs an die Ahnen und das gemeinsame Offerieren eines Trankopfers.²³⁷

Direkte Verbindung zu den Ahnen und somit eine unmittelbare Berührung mit der Vergangenheit lässt sich durch deren Anrufung im Ahnenhaus herstellen. Wie der Name bereits durchblicken lässt, stellt es ein separates Haus im Familiengehöft dar, das im Inneren zusätzlich in mindestens zwei Bereiche getrennt ist, bestehend aus einem Vorzimmer, in welchem zeremonielle Trommeln, Kalebassen und andere Utensilien gelagert werden und in welchem beispielsweise bei den Lawsons zusätzlich der Schrein des Schutzgeistes für Haus und Ahnen, genannt *legba*, steht.²³⁸ Dieser Raum ist noch profan und alle Handlungen und Gespräche, die darin stattfinden, werden von den Ahnen noch nicht als persönliche mit ihnen geführte Kommunikation wahrgenommen. Der andere und wichtigste Bereich des Hauses ist den Ahnen reserviert und symbolisiert die Domäne der Vergangenheit, die man nicht ohne die Zustimmung der Ahnen hervorholen kann, da jene letzteren gehört, die Ahnen also über die Vergangenheit wachen, wodurch ein Anklopfen, Rufen oder ähnliches Ankündigen vor dem Betreten des Ahnenraums notwendig ist. Hier befindet sich der Ahnenaltar, ein aus mehreren Etagen und Höhen gebauter Träger zahlreicher Stools, die für die höchsten Würdenträger der

²³⁵ Vgl. Penoukou 1979, S. 129

²³⁶ Ein Beispiel dafür ist, dass im Tempel eines *vodun* der Betende sich vor den Schrein kniet und zusätzliche Verbeugungen ausübt, während bei der Anrufung der Ahnen die sie Erbetenden sitzen, was als Zeichen einer ebenbürtigeren und weniger Demut zeigenden Position interpretiert werden kann.

²³⁷ Penoukou erwähnt in seiner Arbeit, dass dieses Trankopfer auch in Form von in Wasser getränktem Maismehl, welches mit einigen Tropfen Alkohol beträufelt wird, erfolgen kann. Die Verfasserin selbst hat diese Form von Trankopfern jedoch stets nur gegenüber den *vodun* wahrgenommen.

²³⁸ Derartige *legba*, mit Hilfe derer sich jedoch auch negative Wirkungen auf Mitmenschen übertragen lassen sollen, finden im gesamten Ewe-Gebiet, aber auch in der Region um Accra und in Westbenin Verbreitung.

Gemeinschaft angefertigt werden, von denen jeder seinen abgegrenzten Bereich, versehen mit dem jeweiligen Namen des Verstorbenen, besitzt (Abb. 2, 3).²³⁹ Hinzu kommen zahlreiche Gegenstände, zum einen persönliche Dinge der Ahnen, die sie als noch leiblich Lebende auszeichneten oder besonders mochten, zum anderen Zwillingspuppen²⁴⁰, der Schrein des *vodun* des Eisens *Egu*²⁴¹, der Unfälle, wie Verkehrsunfälle und Ertrinken herbeiführen kann, sowie Kalebassen, Kolanüsse, Flaschen und Ähnliches, die man zur Anrufung der Ahnen benötigt.

Der Ahnenpriester (*denou*) ist erstens Hüter des Ahnenhauses und demzufolge dafür verantwortlich, dass sich im Haus jeder den Regeln entsprechend verhält und damit den Ahnen der ihnen gebührende Respekt gezollt wird. Zweitens ist es die Aufgabe des Priesters, als Medium zwischen den Ahnen und dem jeweils um Hilfe, Rat oder generell Kommunikation Suchenden zu vermitteln. Er behauptet, die namentliche Reihenfolge der wichtigsten Ahnen, vom Ältesten zum Jüngsten, zu kennen, zusammen mit ihren Persönlichkeiten und Handlungen zu Lebzeiten. Basierend auf diesem Wissen versucht er deren jeweilige Wünsche und Mitteilungen deuten.

Für gewöhnlich findet eine Anrufung der Ahnen folgendermaßen statt: Man betritt das Vorzimmer und kleidet sich den Erwartungen der Ahnen entsprechend, das heißt man trägt nur ein langes Tuch um die Hüften und lässt den Oberkörper für gewöhnlich frei, was als Zeichen des Respekts gilt, da der Mensch von *Mawu* nackt erschaffen wurde und diese Entblößtheit das Ablegen alles Materiellen und allen Status' vor den Ahnen bedeutet, folglich mit Reinheit und Ehrfurcht gleichgesetzt wird. Betritt man das Haus eines *vodun* bzw. möchte mit diesem in Verbindung treten, so kleidet man sich ebenfalls in derartiger Form. Nach vorheriger Ankündigung gegenüber den Ahnen kann man in Begleitung des Priesters, dem man im Voraus bereits sein Anliegen mitgeteilt hat, den Ahnenbereich betreten. Die Herbeirufung und Begrüßung der Ahnen beginnt stets mit einem Gebet durch den Ahnenpriester, der darin die wichtigsten Ahnen der Familie herbeiruft, indem er sie beim Namen nennt. Er muss also die wichtigsten Vorfahren der Familie und ihre Taten kennen und demzufolge mit der Familiengeschichte vertraut sein. Nun folgen rituelle Waschungen, indem vor allem auf Stirn, Hinterkopf, Hände, Füße und Brust so genanntes geheiligtes Wasser geträufelt wird, was bewirkt, dass der Körper nun vor den Ahnen als rein gilt.²⁴² Danach folgen Libationen in Form von starkem Alkohol, die *Penoukou* als „Geistestrunk“ bezeichnet, da sie sowohl den Lebenden als auch den Ahnen Kraft geben sollen, gegen böse Kräfte und Feinde vorgehen zu können.²⁴³ Nach diesem Begrüßungsritual teilt der Priester den Ahnen den Grund für deren Aufsuchen mit und wirft danach zwei verschiedene Arten von Kolanüssen. Eine von beiden trägt die Bezeichnung *evi*, die in vier Teile geteilt, je nachdem wie diese fallen, dem Priester die Aussagen der Ahnen mitteilen. Die zweite Kolanuss, welche *ewo* genannt wird, stellt den Schluss des Ritus dar, beendet also die direkte Kommunikation mit den Ahnen. Die Motive, für welche die Menschen mit den Ahnen in Kommunikation treten wollen, liegen hauptsächlich darin, dass man die Ahnen entweder um Hilfe bei

²³⁹ Auf die Bedeutung der Stools wird explizit in einem späteren Kapitel eingegangen.

²⁴⁰ Die Bedeutung von Zwillingspuppen wird an späterer Stelle noch ausführlicher behandelt.

²⁴¹ Auch die Yoruba verehren eine übernatürliche Macht des Eisens namens *Ogun*. Vgl. Nketia 1974, S. 65 f.

²⁴² Heiliges Wasser wird mit dem höchsten Gott gleichgesetzt und nach altem Brauch mit Kräutern hergestellt.

²⁴³ *Penoukou* 1979, S. 138. Früher wurde hierzu entweder ebenfalls heiliges Wasser oder später Palmweinschnaps verwendet, doch sind mittlerweile auch Gin, Schnaps oder andere klare, stark alkoholische Getränke sehr beliebt, da sie durch ihre durchsichtige Farbe dem heiligen Wasser gleichen und bei Opferritualen als besonders wirksam gelten. Nicht selten wird deren Popularität jedoch auch damit begründet, dass sie Priester und Teilnehmende in andere angenehme Bewusstseinszustände und somit näher zu den Kräften des Jenseits bringen.

bestimmten Vorhaben oder Rat hinsichtlich gewisser Probleme erbittet, oder ihnen für deren Hilfe und Schutz danken möchte.

Muss die Konsultation zu den Ahnen längere Zeit in Anspruch nehmen bzw. ist das Problem gravierender, welches mit den Ahnen besprochen werden muss, hat der Priester die Möglichkeit, das Orakel (*fa*) zu befragen, indem er an einem Faden befestigte Samen, Nusschalen oder Nüsse auf das zur Konsultation unabdingbare Brett (*fa até*) wirft und, je nachdem auf welche Seite diese fallen, herausfindet, was die Botschaft der gesamten überirdischen Kräfte ist und wo der eventuelle Grund für das zu verzeichnende Problem liegt. Häufig haben die Lebenden nicht nur Schwierigkeiten mit ihren Mitmenschen, sondern auch mit den Ahnen selbst, beispielsweise wenn sie diesen nicht genügend Aufmerksamkeit widmen. Anzeichen dafür, dass man dieser Pflicht nicht ausreichend nachkommt, ein Ahne vernachlässigt wurde und dadurch erbost ist, lassen sich in schlechten Träumen und Unglück erkennen. Hat der Ahnenpriester den genauen Grund für das Unglück gefunden, gibt er Anweisungen, wie das Problem wieder behoben werden kann, oder eben der erzürnte Ahne wieder beruhigt werden kann, was meist durch Opfergaben und Gebete erreicht wird.

3.3 Ahnenverehrung während des Neujahrsfestes *epe-ekpe*

Generell erfolgt die Ahnenanrufung morgens, jedoch hat sich diese Praxis mittlerweile auf die Wochenenden beschränkt, da unter der Woche viele Bewohner Anéhos in Lomé residieren und dort ihrer Arbeit nachgehen, um dann Samstag und Sonntag in ihren Heimatort zurückzukehren. Selbst viele Ahnenpriester kommen nur noch an den Wochenenden nach Aného oder aber wenn in besonderen oder dringenden Fällen die Ahnen konsultiert werden müssen, zum Beispiel im Falle von Krankheiten, Unfällen, Tod und Geburt.

Tote dürfen also weder vergessen noch vernachlässigt werden, aus welchem Grund das höchste Fest der Guin, *epe-ekpe*, zu großen Teilen auch den Ahnen gewidmet ist. Derartige Feste mit ähnlichen Zwecken finden auch in vielen anderen Teilen Westafrikas statt, so zum Beispiel das Yams-Fest bei den Anyi-Ndenye in Côte d'Ivoire, welches auch eine Erneuerung der Beziehung zu Ahnen und übernatürlichen Kräften verfolgt und das gute Wachstum des Yams und dessen Lebenskraft auch für das folgende Jahr garantieren soll.²⁴⁴ Inwieweit diese Ahnenverehrung beim Fest *epe-ekpe* zum Ausdruck kommt und eine Form von Erinnerungsarbeit darstellt, soll im Folgenden an den dafür markantesten Aspekten des Festes untersucht werden.

Hierfür sind die drei Tage, Freitag, Samstag und Sonntag, nach dem Entnehmen des heiligen Steins, verbunden mit drei Zeremonien, von größter Bedeutung, nämlich *angwaliogbe* (der Tag, an dem die Toten betrauert und herbeigerufen werden), *nuwuwuzagbe* (der Tag der Gaben) und *anglawanagbe* (der Austausch von Festgrüßen).²⁴⁵

Der Glaube an ein Leben nach dem Tod und die Beständigkeit der Ahnengeister und ihre tatsächliche Verbindung zu den Hinterbliebenen drückt sich zunächst in dem schwachen, aber kontinuierlichen Brennen der Zweige vor dem Königspalast der Tugban aus. Während der

²⁴⁴ Vgl. Perrot 1982, S. 7

²⁴⁵ Es muss darauf hingewiesen werden, dass sich diese Handlungsanalysen hauptsächlich auf jene der königlichen Lineage der Tugban bzw. der Lawsons beschränken, dass diese Zeremonien in kleineren Lineages aber ebenso vorzufinden sind.

Zeremonie *angwaliogbe* rufen die Angehörigen ihre „lebenden Toten“ und üben ihre Überzeugung aus, dass sie in enger Verbindung zu diesen stehen. Viele Trommelspieler der *vodun* wiesen Penoukou darauf hin, dass sie an diesem Tag ihre besten Rhythmen spielen, um ihre verstorbenen Kollegen, die noch nicht betrauert wurden, zusammenzubringen und sie ihr Spiel hören zu lassen.²⁴⁶ Auf diesem Weg erinnern sie die Verstorbenen an ihr früheres Leben auf Erden und laden sie ein, an der Zeremonie mit den noch Lebenden teilzunehmen.

Auch die am Samstag durchgeführte Zeremonie *nuwuwuzagbe* beginnt damit, die Neujahrsgrüße zuerst an die Ahnen zu richten, indem deren Namen in langen Gebeten aufgezählt werden. Derartige Gebete gleichen dem folgenden:

“*Togbewo*²⁴⁷, *Ancestors how are you?*
... you know everything we have planned
Even before we came to you
And if we speak a great deal
you will know what is best for us.”²⁴⁸

An den Ritualen der Ahnenverehrung sollte teilnehmen, wer Nachkomme in einer Linie von einem gemeinsam erachteten männlichen Vorfahren ist. Darum ist es die Pflicht der engst verwandten Frauen väterlicherseits (*tasi*) anwesend zu sein, da sie zusammen mit dem Ältesten (*taga*) die Familie repräsentieren.²⁴⁹ Sie kennen am besten die Geschichte der Familie und der Lineage und sind bezüglich des Alters den Ahnen am nächsten. Erklärbar ist dies auch mit der sozialen Organisation der Guin, welche ursprünglich auf patrilinearer Abstammung basiert, so dass auch Vererbung, Nachfolge und Wohnsitz dem patrilinearen Prinzip folgen. Dennoch wird dies in gewissen Situationen nicht so streng gehalten, wie beispielsweise bei einer Heirat, welche nicht stattfinden kann, bevor nicht der Bruder der Mutter des Kindes (*nyine*) um seine Erlaubnis gefragt wird. So sind zur Durchführung der Riten nicht nur die Nachfolger väterlicherseits, sondern auch nicht zur Patrilineage gehörende Individuen zur Zeremonie eingeladen, was zeigt, dass die soziale Orientierung nicht streng auf jeweils eine Lineage beschränkt ist.²⁵⁰

Die ausführliche Ahnenverehrung, die während des Festes *epe-ekpe* stattfindet, ist pauschal ausgedrückt eine Erweiterung der gewöhnlichen Ahnenanrufung und ist durch folgende Merkmale und Abläufe gekennzeichnet: Während die gesamte Lineage vor den Ahnenhockern sitzt, ruft der Redner (*edeno*) - meist das Familienoberhaupt oder der Ahnenpriester - in einem langen Gebet alle als zur Lineage gehörend betrachteten Ahnen herbei, indem er in chronologischer Reihenfolge laut und deutlich ihre Namen ausspricht oder, wenn sich an diese nicht mehr erinnert wird, auf andere Weise zu ihnen Referenz bezieht. Wenn man den Namen eines Ahnen ausspricht, erweckt man die Person mit all ihren Merkmalen, die man von ihr kannte. Um noch einmal zu betonen, dass er *alle* Ahnen anspricht, fügt er folgenden Ausspruch hinzu:

²⁴⁶ Penoukou 1979, S. 130

²⁴⁷ Das Ewe-Wort *Togbe* bedeutet Großvater oder Vater und wird hier im Plural gebraucht.

²⁴⁸ Zitiert in: Penoukou 1979, S. 131

²⁴⁹ Vgl. hierzu auch Gayibor 1993, S. 249. In diesem Aufsatz beschreibt er für die Aja in Tado, dass sich vom Wort *tashi* (bei den Ewe *tasi*), was die Tante väterlicherseits bezeichnet, der Begriff *tashinon* ableitet, womit in der Umgangssprache alle Frauen bestimmt sind, die je nach Tradition mit speziellen Funktionen betraut sind.

²⁵⁰ Ähnliche Charakteristiken beschreibt auch Nukunya für seine eigene Ethnie, den Anlo, der zahlenmäßig größten Gruppe der Ewe, die zwischen Ghana und Togo geteilt sind. Er legt u.a. dar, inwieweit patrilineare Ideologien von ungewöhnlich starken matrilinearen Bindungen durchzogen sind. Vgl. Nukunya, 1969

„Togbewo, mamawo, nyanyawo kple manyamanyawo, mi yo mi - Ahnen und Ahninnen, Bekannte und Unbekannte, wir rufen euch.“

Dieses Gebet gibt den Anwesenden bereits die Möglichkeit, Einblick in die Geschichte ihrer Familie zu erlangen, zu erfahren, wer ihre Ahnen sind und teilweise, was sie zu Lebzeiten vollbracht haben. Somit ist diese historische Quelle sehr spezifisch und privat, was es verständlich werden lässt, dass es Wissenschaftlern nur selten erlaubt ist, derartigen Zeremonien beizuwohnen.²⁵¹ Glücklicherweise durfte die Autorin der vorliegenden Arbeit jedoch an einem Teil der königlichen Ahnenzeremonie der Lawsons als Beobachterin unter den etwas weiter entfernten Verwandten teilnehmen.

Nach dem Begrüßungsgebet folgen Trankopfer und Kolanüsse wie bei der gewöhnlichen Prozedur der Ahnenanrufung.²⁵² Daraufhin wird erneut auf die guten Taten der Ahnen hingewiesen, auf die Herkunft des Volkes und die großen Momente in ihrer Geschichte. So wird beispielsweise bei der Ahnenanrufung durch die Lawsons in Erzählungen des Königs dargelegt, dass die Guin, vertrieben vom „kriegerischen Volk der Akwamu“, aus ihrer angeblichen Heimat im heutigen Ghana vertrieben wurden und schließlich in Aného sesshaft wurden.²⁵³ Dank der Intelligenz und lobenswerten Errungenschaften ihres Ahnen Akuété Zankli konnten sie Wohlstand erreichen und das immer noch bestehende Königtum errichten. Dieses gilt es weiterhin mit Hilfe der Gunst der Ahnen aufrechtzuerhalten, wodurch es der Loyalität und Tüchtigkeit aller seiner Günstlinge bedarf. Dies hat zur Folge, dass die gegenwärtigen hohen Würdenträger ihre Loyalität beschwören und der König und die anderen Anwesenden im Wechsel sprechen:

*„Möge unser Königtum ewig währen,
mögen die, die ihm Schaden zuführen wollen, schändlich enden.“*

Vergangenheitsbezüge dieser Art schaffen eine politische Einheit, die sich gegenüber anderen abgrenzt und ein Modell von gemeinsamem Handeln und geteilter Erfahrung ihrer Mitglieder schafft.²⁵⁴ Der König steht als Träger des historischen Wissens der Gemeinschaft auf mystische Weise mit seinen Ahnen in Verbindung und führt als ihr lebender Repräsentant die Rituale für das Wohl des Landes durch oder überwacht deren Ausführung. Allein der amtierende Machthaber oder die ihm nahe stehenden Funktionäre sind legitimiert, die Vergangenheit in ihrer Version öffentlich wiederzugeben, doch werden in nicht öffentlichen Sphären, wie im Familienkreis, durchaus eigene und der offiziellen Geschichte widersprechende Fassungen ausgetauscht.²⁵⁵

In jeder Familie haben generell die sich durch Alter oder genealogische Nähe zu den Ahnen auszeichnenden Familienmitglieder das Privileg, historische Persönlichkeiten oder Geschehnisse hervorzurufen. Die alljährliche Ahnenanrufung kanalisiert die Macht der Königsahnen zum gegenwärtigen König und ihn zum Volk, was als Purifikation und

²⁵¹ Vgl. dazu Penoukou 1979, S. 137; Azevedo 1962, Irwin 1981

²⁵² Dieses Offerieren von frischem Wasser zählt nicht nur bei den Guin, sondern in vielen afrikanischen Gesellschaften zur Begrüßungszeremonie und symbolisiert Frieden und Gastfreundlichkeit.

²⁵³ Nach den Behauptungen der Lawsons fand dieser Auszug aus Ghana bereits um 1660 statt, doch kann es nach den Untersuchungen von Wilks nicht vor 1680 gewesen sein. Vgl. Lawson VIII 2003 (b), S. 8; Wilks 2001, S. 14

²⁵⁴ Vgl. Peel 1984, S. 124

²⁵⁵ Vgl. Ritz-Müller 1998, S. 245, die sich mit der rituellen Nachstellung höfischer Geschichte in Tenkodogo, einem Mosi-Reich in Burkina-Faso, beschäftigte.

Vgl. ebenfalls Azevedo, 1962. Er beobachtete diese sich widersprechenden Geschichtsauffassungen bei den Gola in Liberia.

Neukonsolidierung seiner Macht für die zukünftige Stabilität des Königtums bedeutend ist. Im weiteren Verlauf der Zeremonie unterscheidet sich diese von jener der herkömmlichen Ahnenanrufung, denn nun werden den Ahnen zusätzlich Tieropfer (Geflügel, Schafe, Rinder) gebracht, was jedoch nicht durch die Hand des Königs oder Familienoberhaupts, aber von einem ihm Nahestehenden durchgeführt wird. Das Blut gilt als Lebensenergie, die den Ahnen dargeboten wird und in einer Schüssel aufgefangen wird. Aus den geopferten Tieren wird das traditionelle Mahl *yaka okin* zubereitet, welches in eine Schüssel gelegt und in den Raum der Ahnen vor den Ahnenaltar gelegt wird. Einige Stücke des Fleisches werden auf dem Boden platziert und mit Alkohol beträufelt. Die Familienältesten essen zusammen aus der Schüssel als Zeichen gemeinsamer Führung der Familie. Der Rest des Mahls wird zu einem Teil an Familienmitglieder und Gäste verteilt, die sich im Gehöft befinden, zu einem anderen Teil an der Familie nahe stehende Lineages gegeben. Essen und Trinken ist eine Elementarform der Gemeinschaft und am Grab wird sie zur rituellen Vereinigung mit den Toten.²⁵⁶ Dieses Mahl hat somit einen sozialen Effekt, denn die Verbindungen zu den Ahnen und die Verbindungen unter den Lebenden innerhalb der Lineage und auch diese übergreifend werden auf ein Neues gefestigt.

Gleichzeitig wird durch die Trank- und Speisefolge nicht nur eine soziale, sondern auch eine zeitliche Hierarchisierung erkennbar. Die Familienoberhäupter und Ältesten, die den Ahnen von ihrem sozialen Status, ihrem Alter und Wissensbestand am nächsten stehen, dürfen stets zuerst und direkt vor dem Ahnenaltar, also unmittelbar mit den Ahnen speisen. Danach folgen die weiteren Verwandten je nach Alter und Verwandtschaftsbezug. Durch dieses Merkmal und eine damit einhergehende Sitzordnung, bei der der Gründerahn auf dem Ahnenaltar thront, in chronologischer Aufstellung von den anderen berühmtesten Ahnen gefolgt wird, danach die dem Ahnenaltar am nächsten sitzenden Ältesten und Würdenträger, lässt sich eine Art Zeitstrahl von Alt zu Jung, von ältester bis zu jüngster Vergangenheit erarbeiten, die nur stellenweise durch politische Machtverteilung unterbrochen ist. Insgesamt wird mit diesen Zusammenkünften und Ritualisierungen den Teilnehmenden erneut der Beginn, die Konstituierung dessen, was die heutige Ordnung und Politik bestimmt, ins Gedächtnis gerufen.

Den Ahnen wird Macht zugesprochen, da sie auf einer höheren Ebene, über der der empirischen leben, wodurch die Menschen deren Einfluss fürchten, ihn in positiver Art jedoch auch herbeiwünschen. Dies spiegelt deren Abhängigkeit von den Ahnen und damit gleichzeitig die Bedeutung, die sie der Vergangenheit beimessen, wider, denn das Wohlergehen der Gesellschaft hängt von einer guten Beziehung zu den Vorfahren, also zur Vergangenheit ab. Die Ahnen werden vor allem um folgende Dinge gebeten: Erstens wird um Einheit gebeten, wobei die Zeremonie der Ahnenanrufung die Beteiligten bereits an die starken gemeinsamen Bande der Familie erinnert, so dass jeder Bruch dieser engen Beziehungen als großes Unglück wahrgenommen wird. Die Ahnen üben hierbei eine Art Instanz sozialer Kontrolle über die Einheit der Gemeinschaft aus. Weiterhin werden die Ahnen um Wohlstand gebeten, was sich in dieser Nachricht an die Ahnen ausdrückt:

*„Togbewo, do listen! Some of us are only fishermen
Fishing is our only job.
But we are no longer catching any fish.
[...]
May God (Mawu), our Ancestors, our fathers and mothers
Bless our efforts to dredge it*

²⁵⁶ Vgl. Assmann, Aleida 2006 (b), S. 33

*Nowadays many are doing white men's job
Even this is not good either.
We are bound to live on hard and unfruitful work.
Therefore may the lake be filled with fish.*²⁵⁷

Die Worte „no longer“ lassen erkennen, dass man die Vergangenheit auch kontrapräsentisch wahrnimmt und diese euphemisiert, da die Lagune voller Fische war und die Menschen sich durch Subsistenzwirtschaft ernähren konnten. Man ist sich dieser Zeit und auch ihrer Veränderung bewusst, erinnert sich jedoch wehmütig an sie und würde sie gern wieder zurückholen. Durch die Erinnerung der Alten an diese Zeit und der Vergleich mit der Gegenwart, lernen auch die jüngeren etwas über die Wahrnehmung der Vergangenheit durch die Älteren und somit wieder ein Stück ihrer Geschichte. Zudem werden die Ahnen um Schutz vor allem gegen Krankheiten, Unglück und Unfälle gebeten. All dies stellen die Bedingungen für die letzte Bitte dar, nämlich jene nach Kontinuität und somit nach der sicheren Zukunft der Gesellschaft:

*„My ancestors, [...] this is to ask you for the whole clan or lineage.
May the members of our lineage have children.*²⁵⁸

Es ist demnach nicht nur die Pflicht der Lebenden, sondern auch die der Ahnen für den Bestand der Gemeinschaft Sorge zu tragen, so dass man schlussfolgern kann, dass die Gemeinschaft in dem Bewusstsein lebt, dass sowohl Vergangenheit als auch Gegenwart für die Zukunft verantwortlich sind. Ein Toter lebt in der Erinnerung der Nachwelt weiter, doch ist diese Fortexistenz nicht natürlich, sondern nur durch den Akt der Belebung möglich, also durch den Willen der Gemeinschaft den Verstorbenen „Kraft der Erinnerung als Mitglied der Gemeinschaft festzuhalten und in die fortschreitende Gegenwart mitzunehmen.“²⁵⁹ Die Ahnen mit all ihren Taten stehen für die Vergangenheit, was jene so essentiell und erinnerungswürdig werden lässt. Doch ist dieses Andenken keine Tradition, sondern – wie Jan Assmann postuliert – eine Sache affektiver Bindung, kultureller Formung und einer bewussten Aufhebung Übernahme der Vergangenheit in die Gegenwart.²⁶⁰ Was tradiert wird, ist die Form der Bestattung der Toten und die ritualisierten Abläufe während der Ahnenverehrung. Diese festgelegten Strukturen dienen als mnemotechnisches Mittel, die Vergangenheit stets wieder in ähnlicher Form heraufzuholen, sie dadurch erneut zu affirmieren, um damit eine Zukunft erwarten zu können. Dieser Ritus der Ahnenverehrung ist keine „reine Ornamentalisierung der Zeit“ ohne Inhalt, sondern er vergegenwärtigt auch Sinn.²⁶¹ Die alljährliche Wiederholung bewirkt einen zeitlichen Rhythmus und damit eine Orientierung des Individuums in diesem und dem gesamten kosmischen Leben an sich, von dem jeder Einzelne einen Teil darstellt.²⁶²

Diese sich durch solche Zusammenkünfte erneut festigende Kollektivität, die stets sich wiederholende Versöhnung mit der Vergangenheit und damit einhergehende Sicherung der Zukunft, beeinflussen durch die Darstellung eines gemeinsam Erlebten die Struktur der

²⁵⁷ Zitiert in: Penoukou 1979, S. 141 f.

²⁵⁸ Zitiert in: Penoukou 1979, S. 140

Abtreibung wird deshalb verurteilt, da somit die Lineage neuer Mitglieder beraubt wird und der Zyklus von Leben und Sterben unterbrochen wird.

²⁵⁹ Assmann, Jan 1999, S. 33

²⁶⁰ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 33

²⁶¹ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 90

²⁶² Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 97

Erinnerung des Einzelnen, indem, McCaskie folgend, das episodische (autobiographische) Gedächtnis, welches generell selbst Erlebtes speichert, Erlebnisse aus der eigentlich semantischen (historischen) Erinnerung, die geprägt ist von eigentlich unpersönlichen und nur von außerhalb erfahrenen Ereignissen, in sich aufnimmt und als direkt Erlebtes abspeichert.²⁶³ Es bildet das kommunikative, in der Regel drei Generationen verbindende Gedächtnis der mündlich weitergegebenen Erinnerung ab und steht in einer Parallele zum kulturellen, Epochen übergreifenden Gedächtnis, da es durch seine ständig wiederkehrende Etablierung und Aushandlung mit Hilfe der Praxis der Ahnenverehrung neu vermittelt und angeeignet wird.²⁶⁴ Geringe Veränderungen in Ablauf und Inhalt durch Vergessen und Manipulation finden mit Sicherheit statt, denn nur das Essentielle, gegenwärtig Sinn und Bedeutung Stiftende der Vergangenheit wird übermittelt, doch bleibt seine Basis durch die nicht abbrechende Kommunikation zwischen den Generationen erhalten. Der Ritus vermittelt und reproduziert identitätsrelevantes Wissen, auf dem die Kohärenz der Gruppe beruht.²⁶⁵

Elemente der offiziellen Geschichte vermischen sich mit internen Wahrnehmungen, kollektives Gedächtnis schafft individuelles und die durch erneute Revaluierung des kulturellen Systems mit seinen tradierten Werten und Normen bestehende Erinnerungskultur schafft kulturellen Sinn, damit (wenn auch teilweise unbewusst) kollektive Identität und demzufolge Hoffnung auf gesellschaftliche und kulturelle Kontinuität. Peel bezeichnet diesen Aspekt der Geschichtskultur als stereotype Reproduktion, bei der Geschichte sich scheinbar immer gleich wiederholt und Veränderungen so eingebaut werden, dass eine Kontinuität trotz Wandel, und somit Stabilität geschaffen beziehungsweise empfunden wird, was die Furcht vor drastischen und abrupten Veränderungen von der Gemeinschaft nimmt.²⁶⁶

Dennoch trägt die Darstellung der Vergangenheit auch kontrapräsentische Züge, d.h. sie stellt der Gegenwart eine positiveres Bild vom Früher, in welchem die Lagune noch voller Fische war und die Existenz aller gesichert, gegenüber und schafft somit einen Bruch zwischen den beiden Zeitebenen.²⁶⁷ Die Teilhabe der Lineage-Mitglieder an solchen Zusammenkünften und damit auch die Dimensionen des gemeinsamen Wissens sind ungleich verteilt, indem die Alten generell mehr als die Jungen wissen, das Gedächtnis der einen mehr speichern kann als das der anderen und durch als Konkurrenz auftretende Weltanschauungen, wie die des Christentums, viele Mitglieder sich von derartigen Praktiken abwenden.

Der Umgang der Guin mit ihren Toten zeigt aber gleichzeitig – trotz kontrapräsentischer Elemente - dass die Vergangenheit besonders während der vollzogenen Ahnenverehrung in die Gegenwart eindringt, was die Teilnehmenden in einen Schwebestand zwischen den Zeitebenen versetzt, und, wie Perrot es ausdrückt, die Vergangenheit die Gegenwart von allen Seiten „bewässert“, ihr Sinn, Kraft und Wert verleiht.²⁶⁸

²⁶³ Vgl. McCaskie 2000, S. 235

²⁶⁴ Vgl. Assmann, Aleida 2006 (b), S. 19

²⁶⁵ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 143 f.

²⁶⁶ Vgl. Peel 1984, S. 124 f.

²⁶⁷ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 79

²⁶⁸ Vgl. Perrot 1982, S. 7

4. Vermittlung und Vergegenwärtigung von Vergangenheit in nicht schriftlicher Form

Der Zugang zu Vergangenheit beinhaltet in der abendländischen Kultur vor allem eine formale Retrospektive, die mit der Intention vollzogen wird, ein kognitives, so weit wie möglich objektives Resultat, also eine Geschichte zu erlangen. Dieser Vorgang wird vornehmlich von Spezialisten durchgeführt, die historische Quellen beurteilen, interpretieren und ihre Ergebnisse, die sie bereits aus überwiegend schriftlichen Dokumenten hergeleitet haben, auch wieder in schriftlichen Chroniken festhalten und demzufolge ein gelagertes Wissen erzeugen.²⁶⁹

Daher sind historische Quellen nicht nur Relikte aus der Vergangenheit, sondern gleichzeitig auch Medien, d.h. Träger und Vermittler von Gedächtnisinhalten. Hierbei dominiert in westlichen Kulturen die Schrift als Medium und Quelle für den Zugang zu und die Vermittlung von Vergangenheit und folglich als Gedächtnishilfe, doch gibt es daneben noch eine Vielzahl anderer Wege, durch welche Wissen über die Vergangenheit konserviert bzw. zugänglich gemacht werden kann. In vielen afrikanischen Kulturen lässt sich auch heute noch, trotz der mittlerweile in weiten Teilen eingeführten Schriftlichkeit, ein großer Reichtum an nicht schriftlichen Formen und Quellen finden, mit Hilfe derer die jeweilige Kultur ihr kollektives und kulturelles Gedächtnis und damit ihre Geschichte konstituiert.

Es ist demzufolge nicht allein das klassische Speichermedium, das die Kommunikation über Jahrtausende hinweg sichert und in welches „kulturelle Texte“ bewusst enkodiert werden, und sich dann regelmäßig aktualisiert neu angeeignet oder im Speichergedächtnis beziehungsweise Archiv abgelagert werden.²⁷⁰ Historische Zeugnisse und Medien des Gedächtnisses reichen von ästhetischen Formen über Objekte bis hin zu natürlichen Orten und Gegebenheiten (Steine, Berge, Flüsse etc.), die entweder bewusst von der Gemeinschaft als derartige Mittler deklariert und benutzt werden oder aber auch zur kollektiven Bildung von Vergangenheit *en passant* beitragen; so beispielsweise Familienfotos, die Erinnerungen hervorrufen und zu Gesprächen über Erlebtes anregen können.²⁷¹

Diese zur Bildung und Zirkulation von Wissen und Varianten einer gemeinsamen Vergangenheit verwendeten Medien sind keine neutralen Träger dieser Informationen, d.h. sie bilden kein exaktes Abbild von vergangenen Geschehnissen, sondern enkodieren und vermitteln und konstruieren Bilder und Versionen über die Vergangenheit, Werte, Normen und Identitätskonzepte.²⁷² Was und wie es vermittelt wird, hängt von der Art des Mediums, seiner Materialität und Vermittlungsleistung, doch auch von den Produzenten und Rezipienten ab, welche je nach sozialem und kulturellem Hintergrund bewusst oder auch nicht intentional entscheiden, welche Quellen und Medien bewahrt und als Gedächtnismittler fungieren und dabei wiederum, welche Inhalte von Erinnerung, welche Vergangenheitsversionen, Werte, Normen und Identitätskonzepte tradiert und konstruiert werden.²⁷³

²⁶⁹ Vgl. Azevedo 1962, S. 11

²⁷⁰ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 56

²⁷¹ Vgl. hierzu die Ausführungen von Welzer 2001, S. 97 f.

²⁷² Vgl. Erll & Nünning 2004, S. 5

²⁷³ Vgl. Erll & Nünning 2004, S. 16 f.

Aufgrund der in vielen afrikanischen Gesellschaften fehlenden schriftlichen Überlieferungen aus der Zeit vor der Ankunft der Europäer bzw. der Kolonialperiode und der Erkenntnis, dass sich Vergangenheitsbezüge nicht nur auf schriftlich fixierte Daten beschränken, hat sich ab Mitte des 20. Jahrhunderts die historische Erforschung der Oraltradition herausgebildet. Die „Bibel“ dafür lieferte Jan Vansina mit seinem Werk „De la tradition orale. Essai de méthode historique“ von 1961, in welchem er die Komplexitäten und Typologien von Oraltraditionen in ihrer Gesamtheit untersucht und dabei einerseits die historischen Methoden in Bezug auf die Erhebung oraler Quellen beschreibt, andererseits Oraltraditionen in einen größeren Kontext des Problems von historischem Wissen setzt. Doch bereits Vansina sieht ein, dass es keine wahre oder falsche Geschichte gibt – „On ne peut que s’approcher de cette vérité“ – und dass Geschichte eine Serie von ähnlichen Geschichten ist und von den kulturellen Werten der Gesellschaft und den persönlichen Neigungen des Informanten abhängt.²⁷⁴

Dennoch schienen zahlreiche Historiker der Authentizität oraler Quellen zu viel Bedeutung beizumessen und, wie es Beidelman kritisiert, zu wenig Zweifel darüber aufkommen zu lassen, ob die berichteten Ereignisse „actually occurred as recorded or whether these simply should have occurred in order for the past to conform with the society as it exists today – or, at least, how it is thought to exist by those within it.“²⁷⁵ In seinem 1985 erschienenen Buch „Oral tradition as history“ bringt Vansina dann ernste Zweifel über die Zuverlässigkeit oraler Zeugnisse²⁷⁶, womit er sich seinem Kollegen Henige anschließt, der bereits in seinem Werk „The Chronology of Oral Tradition: Quest for a Chimera“²⁷⁷ von 1974 anhand der Analyse von Listen einschätzt, dass es unmöglich ist, anhand von oralen Quellen eine sichere Datierung der Geschichte zu erreichen. Orale Überlieferungen sind flexibel und wandelbar, besonders in Geschichtskulturen, in denen effiziente Kontrollinstanzen, wie die Schrift oder professionelle Erinnerung, fehlen, die ein Manipulieren der vermittelten Vergangenheitsversionen eindämmen könnten.

Doch ist hier weniger Authentizität und Zuverlässigkeit der Informationen für die Analyse der Geschichtskultur von Interesse, als vielmehr die kreativen Formen, die sie annehmen können, die Arten der sich herausgebildeten Erinnerung, die keine Widerspiegelung des tatsächlich Geschehenen sind, doch aber das, was die jeweilige Gesellschaft als das für ihr kollektives Gedächtnis und ihre Kontinuität als essentiell und wissenswert erachtet, wodurch der kulturelle und historische Kontext spezifisch beachtet werden muss. Dabei sollen die Träger und Vermittler von Geschichte im Mittelpunkt stehen, derer man sich bedient, um Vergangenheit zu vergegenwärtigen und in einen Zusammenhang zur Zukunft zu setzen. Die Sammlung von Oraltraditionen bleibt damit vor allem für den Bereich der Geschichtskultur weiterhin ein interessantes wissenschaftliches Feld, und nicht nur Formen der tatsächlich mündlichen Übermittlung von Geschichte, wie Erzählungen, Sprichwörter, Lieder usw., sondern auch Tänze, Zeremonien, Orte, bestimmte Objekte, um nur einige der vielfältigen Formen zu nennen, können als Quellen und Medien von Geschichte und dem Umgang mit ihr dienen: „Ce n’est pas à la seule tradition orale (les récits) que les hommes s’en remettent pour conserver et transmettre l’histoire. La didactique de l’histoire passe par d’autres voies en apparence étrangères à l’histoire au sens classique et étroit du terme.“²⁷⁸

²⁷⁴ Vansina 1961, S. 95 f.

²⁷⁵ Beidelman 1970, S. 95

²⁷⁶ Vgl. Vansina 1985

²⁷⁷ Vgl. Henige 1974

²⁷⁸ Perrot 1982, S. 29

Wie bereits erwähnt, werden auch bei den Guin Vergangenheitsinhalte, die sowohl internes als auch offizielles historisches Wissen ausmachen,²⁷⁹ zu großen Teilen weiterhin in nicht schriftlicher Form weitergegeben und konstituiert. Die Mehrzahl historischer Dokumente und Medien wird häufig nicht bewusst als diese bzw. in dieser Funktion, sondern vielmehr als Erinnerungsstücke, Prestige- und Machtobjekte oder fester und kaum hinterfragter Bestandteil der eigenen Kultur wahrgenommen. Historisch betrachtet enthalten sie jedoch Informationen über die Vergangenheit, ihnen haften selbst Geschichten über jene an, die als Erinnerung an die Oberfläche treten, welche auch von der Bevölkerung als Teil der Kultur und des traditionellen Wissens darüber, jedoch höchstwahrscheinlich nicht bewusst als Quelle historischen Wissens im Sinne des Wissenschaftlers, betrachtet werden.²⁸⁰ Indem der Einzelne in der eigenen kulturellen Gemeinschaft aufwächst, lernt er diese als die ihn umgebende Realität kennen und eignet sich dabei häufig unbewusst mit Hilfe der verschiedenen Formen und Medien der Vermittlung historische Kenntnisse über seine Familie, Ethnie, Nation bis hin zur Nation übergreifenden Ebene an.²⁸¹ Im vorliegenden Kapitel sollen die Arten von nicht schriftlichen Quellen und Medien benannt und ihre Funktion für das Geschichtsbewusstsein erläutert werden.²⁸²

4.1 Objekte

4.1.1 Stools

Geschichte wird nicht irgendwo, irgendwann und irgendwie geliefert, sondern ist an bestimmte Orte und Objekte gebunden²⁸³: Im Hof eines Königs sowie in jedem anderen Gehöft einer Lineage befindet sich ein Raum, der allein den Ahnen gewidmet ist: das Haus der Ahnen (*yoho* oder *deho*). Hierin befinden sich die Überreste (Nägel und Haare) der Verstorbenen, eine Art Ahnenaltar²⁸⁴, vergleichbar mit einem aus mehreren Etagen bestehendem Regal, in welchem die heiligen Stools der Ahnen zusammen mit weiteren Gegenständen platziert sind, die dem Verstorbenen zu Lebzeiten wichtig waren oder die ihn charakterisiert haben (Abb. 2, 3).

Nicht jedem ist auf Anhieb der Zutritt zum Ahnenhaus gestattet. So berichtete beispielsweise um 1930 Bonifatius Foli, ein früherer Prinzregent der Tugban, dass ein neu eingesetzter König nicht ohne weiteres das Ahnenhaus betreten durfte, da der Urahn der Oberste unter den Kriegersleuten ist und somit der König zunächst einen Menschenschädel aus dem Krieg gewonnen haben muss bzw. dieser von einem anderen Guin, der sich gerade irgendwo im Krieg aufhält, dem König überbracht werden muss.²⁸⁵ Diese Praxis wird heute nur noch vereinzelt durchgeführt und durch den Schädel eines Ochsen ersetzt.

²⁷⁹ Vgl. Perrot 1982, S. 6

²⁸⁰ Vgl. Hendrich 2004, S. 163

²⁸¹ Vgl. Rösen 1998 (a), S. 22 f.

²⁸² Jedoch muss bereits im Vorfeld angemerkt werden, dass diese Auflistung keiner Vollständigkeit entsprechen kann, und weitere Forschungen sicherlich auch zum Auffinden zusätzlicher Formen führen können.

²⁸³ Vgl. Perrot 1982, S. 22 f.

²⁸⁴ Hierbei wird der Definition von Zwernemann gefolgt, der als Altar eine Opferstelle in einem Gehöft, Schrein oder Haus bezeichnet. Vgl. Zwernemann 1998, S. 235

²⁸⁵ Vgl. Westermann 1935, S. 122

Stools findet man in weiten Teilen des Küstengebietes in Westafrika, speziell Côte d'Ivoire, Ghana, Togo und Benin vor, wobei diese allerdings in Form und Funktion je nach ethnischer Gruppierung variieren können.²⁸⁶ Die Bezeichnung der Stools bei den Guin ist *Togbé Zikpé* (der Sitz des Ahnen/Urvaters). Sie werden überwiegend für Personen angefertigt, die innerhalb der Familie und Gemeinschaft eine bedeutende Position einnehmen.²⁸⁷ Generell ist es jedoch jedem Mitglied der Gemeinschaft erlaubt, sich einen derartigen Stool anfertigen zu lassen oder selbst anzufertigen. Diese aus Holz geschnitzten Hocker bestehen aus zwei Platten, eine untere, auf dem Boden aufliegende und eine obere leicht gebogene Sitzplatte. Zwischen diesen beiden Platten befindet sich ein tragender Pfeiler in der Mitte und für gewöhnlich vier äußere Pfeiler, wodurch diese Sitze anders als andere fünf anstatt vier Füße besitzen. Nach dem Tod der jeweiligen Person wird sein Stool mit Kaolin-Pulver geweißt, denn dieses symbolisiert – wie bei den Akan - Erfolg und Gleichgewicht von Schicksal, Moral und Glück.²⁸⁸ Anschließend in ein weißes Laken geschlagen, werden sie in den jeweiligen Etagen des steinernen Ahnenaltars aufgestellt. Darüber wird der Name des Verstorbenen geschrieben. Der Stool des Urahnens thront meist ganz oben über allen weiteren Stools. Danach folgt für gewöhnlich die Hierarchisierung der ältesten bis zu den jüngst Verstorbenen durch die Aufstellung von oben nach unten und von links nach rechts.

Die Abbildungen fünf und sechs, die den Ahnenaltar der Familie Lawson zeigen, bestätigen dies, indem ihr wichtigster Ahn Akuété Zankli ganz oben auf dem Altar fixiert ist. Zwar war er nach den Erzählungen der Lawsons nicht das zuerst eingewanderte Familienoberhaupt der sich damals noch ausschließlich als Akagban bezeichnenden Lineage der Lawsons, doch soll er 1821 als erster König der Lawsons hervorgegangen sein, womit er den Gründervater des Königums repräsentiert. Für ihn wurde der erste Stool angefertigt, dessen ihn umhüllendes Laken durch das in goldgelber Schrift geschriebene Wort *Elevevede* verziert ist, welches mit „wichtig“ und „bedeutend“ übersetzt werden kann. Weitere Merkmale für die herausragende Stellung Akuété Zanklis sind der ganz obenauf gesetzte und damit über das Ahnenfach hinausgehende Hut und Schirm, welche er angeblich getragen haben soll und sein auf beigefarbenem Untergrund geschriebener Name im Gegensatz zu den sonstigen, auf weißem Untergrund festgehaltenen Namen. Sein Fach hebt sich also nicht allein durch die Höhe stark von den anderen ab, sondern auch durch seine alleinige farblich in sich geschlossene Umrahmung. Er repräsentiert nicht nur den Beginn des Königums, sondern damit auch den Anfang der in der Vorstellung der Lawsons relevanten Zeit. Als größtes Vorbild unter den Ahnen bezieht man sich oft auf ihn, wenn man überlieferte Verhaltensweisen rechtfertigen oder einer Aussage allgemeine Glaubhaftigkeit verleihen will.

Die Stools werden vor allem für Würdenträger angefertigt, wie beispielsweise Könige und Prinzregenten, Familienoberhäupter, Priester und Ähnliche. Perrot erwähnt, dass bei den Anyi-Ndenye in Côte d'Ivoire Königen, die aus der Sicht späterer Herrscher schlecht regiert und der Gemeinschaft keine großen Dienste geleistet hatten, kein derartiger Stool erbaut wird und sie somit auch aus der Genealogie gelöscht werden.²⁸⁹ Dies lässt sich ebenso für die Guin

²⁸⁶ Vgl. hierzu beispielsweise für die Anyi-Ndenye Perrot 1982, S. 23; für die Ga Tschumi 2006, S. 14; für die Asante und Fante Henige 1974

²⁸⁷ Gayibor erwähnt, dass sich jeder neu inthronisierte König seinen eigenen Stool anfertigt, was sich jedoch mit den Aussagen König Lawsons VIII widerspricht, der betonte, dass man diese Stools für die Könige anfertigen lässt. Vgl. Agbanon II 1991, S. 159 (Anm. 379)

²⁸⁸ So besagt beispielsweise auch der Ausdruck *exo xe*, der mit den Worten „Er hat das Kaolin erhalten“ übersetzt werden kann, dass dieser Mensch Glück erlangt hat und in Harmonie mit seinem Schicksal steht. Vgl. Pazzi 1976, S. 173

²⁸⁹ Vgl. Perrot 1982, S. 23

vermuten, trotz der Aussagen von König Lawson VIII, welcher behauptet, dass alle Würdenträger und bedeutenden Personen in der Gemeinschaft nach ihrem Tod einen derartigen Sitz erhalten: « Pour marquer que c'est quelqu'un qui a occupé une place importante dans la société on va lui tailler un siège qu'on appelle Togbé Zikpé, le siège de l'ancêtre. »²⁹⁰

Seinen Behauptungen zufolge liegt es allein in den Händen der überirdischen Mächte zu entscheiden, wer als König auserwählt ist. Somit können jedoch die Lebenden Interpretations- und Handlungsmacht für ihre Zwecke nutzen und entscheiden, wem die Widmung eines Stools und somit eines Platzes in der Genealogie gebührt. Königen, denen diese Ehre nach ihrem Tod zuteil wird, können sich gleichzeitig einer stets positiven Darstellung ihrer zu Lebzeiten vollbrachten Taten sicher sein.²⁹¹

Noch wahrscheinlicher ist es, dass auf der Ebene der Priester und Familienoberhäupter in kleineren oder weniger bekannten Familien Auslassungen aufgrund von Fehlverhalten problemloser vorkommen können, da diese weniger Menschen unmittelbar betreffen, es demnach einfacher ist beispielsweise einen Ahnenpriester einer unbedeutenderen Familie in der Genealogie wegfällen zu lassen als einen König, der das Oberhaupt der gesamten oder auch mehrerer Lineages darstellt. Relevant ist außerdem die gegenüberliegende Betrachtung, d.h. inwieweit Ahnen und mit ihnen deren Stools in Genealogien aufgenommen werden, deren lebendes Pendant jedoch gar nicht existierte. Hierfür gibt Henige ein Beispiel zu den Fante im heutigen Ghana, die infolge der Ankunft der Europäer, welche neue Handelsvorteile mit sich brachte, neue Autoritäten an der Küste entstehen ließen, die in Opposition zu inländischen Machtzentren standen und ihnen die Privilegien des Handels an der Küste nehmen sollten. Dabei behaupteten die Fante, dass die Kontinuität ihrer Stools zeitlich weit bis vor die Ankunft der Europäer zurückreichte.²⁹² Gründe dafür sind zum einen die bereits erwähnten Handelsprivilegien, die man durch Souveränität im Küstengebiet erlangen konnte. Zum anderen stellen sie eine Kreation und Simplifizierung der vorherigen Regelungen von Stool-Nachfolgen, die zu kompliziert für eine einfache genealogische Strukturierung waren, die die britische Regierung aber in gewisser Weise erwartete.²⁹³ Eine Reihe von Stools mit vielen vorbildhaften Ahnen erzeugt ein Bild von genealogischer Tiefe, Größe und Beständigkeit und ist damit für den eigenen Stolz der Lineage als auch für deren Legitimation und Reputation innerhalb der Gemeinschaft oder gegenüber fremden Mächten, wie den früheren Kolonialherren, dienlich.²⁹⁴ Die Kolonialzeit hat nicht allein eine Veränderung der Genealogien bei den Fante bewirkt, sondern führte bei vielen afrikanischen Ethnien zu einem historischen Umdenken, da man in der Hoffnung auf eine bessere Positionierung zur Kolonialmacht sich deren Erwartungen auch in Hinsicht auf Vergangenheitsinterpretationen und –darstellungen anpasste. Hierauf wird an späterer Stelle ausführlicher eingegangen.

²⁹⁰ König Togbé Ahouawoto Savado Zankli Lawson VIII am 14.11.2006, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007. Die Königs-Lineage der Tugban hat nach Westermanns Aussagen zusätzlich einen mit Goldblech beschlagenen Stool, den Foli Bébé von der Goldküste mitgebracht haben soll. Um ihn wiederzuerlangen haben die Leute aus Accra wiederholt Krieg gegen Glidji geführt. Der Stool befindet sich angeblich, in Felle und Tücher gewickelt, in einem Haus im Viertel Zowla, der ältesten Niederlassung Foli Bébés. Er wird nicht öffentlich gezeigt, aber auch nicht in das Ahnenhaus gestellt. Man bringt ihn während des Neujahrsfestes an die Lagune, um ihn dort mit Kräuterwasser zu purifizieren. Man opfert ein Tier und bittet dabei die höheren Mächte und Ahnen um eine gute Zukunft. Vgl. Westermann 1935, S. 201. Da jedoch in der Literatur nur Westermann von einem derartigen Stool berichtet und auch die eigenen Beobachtungen dies nicht bestätigen können, erscheint die tatsächliche Existenz dieses Stools fragwürdig.

²⁹¹ Vgl. Henige 1974, S. 6

²⁹² Vgl. Henige 1974, S. 145 f.

²⁹³ Vgl. Henige 1974, S. 163 f.

²⁹⁴ Vgl. Jones 1989, S. 75 f.

Ahnenraum und Stools haben einen großen symbolischen Wert, denn sie repräsentieren den irdischen Hort der Ahnen und zeigen damit, dass diese weiterhin unter den Lebenden weilen können, von der Familie nicht getrennt sind, sondern lediglich das Haus innerhalb des Gehöfts gewechselt haben. Den Stools kann eine Erinnerungsfunktion zugeschrieben werden, die vor allem auf politischer Dimension eingesetzt wird. Der Stool als Repräsentation des Ahnen ist folglich ein Symbol legitimer Macht über ein bestimmtes Territorium und der darauf lebenden Menschen. Macht ist nach indigenem Recht demgemäß nicht allein darauf beschränkt, wer zuerst das Land besiedelte, sondern auch auf den Besitz der Stools. Gleichzeitig kommt damit erneut die Verbindung zwischen Vergangenheit, dem Wissen und Besitz darüber und politischer Macht zum Vorschein, die sich auf vielfältige Weise manifestiert.

Nichtsdestoweniger dienen die Stools auch der Funktion des Gedenkens an die wichtigsten verstorbenen Personen der Gemeinschaft, welche diese als Lebende führten und nun weiter als Ahnen über sie wachen, wodurch sie verehrt werden und nicht in Vergessenheit geraten dürfen. Damit stellen sie eine wichtige historische Quelle dar, indem sie es ermöglichen, die königliche Lineage nachzuerfolgen. König Lawson VIII erwähnt, dass diese Stools die Ahnen repräsentieren, ähnlich also einem im westlichen Sinne begriffenem Denkmal, das als Mittel der Kommemoration entstanden ist.²⁹⁵

Dieser Argumentation folgend verweisen Ahnenraum und Stools weiterhin auf einen funktionalen Wert, denn allein in diesem Raum können die Ahnen und die mit ihnen verbundene Vergangenheit hervorgerufen werden; er repräsentiert also die zentrierte und behütete Geschichte einer Lineage und dient als Erinnerungsmedium dieses Wissens. Man kann mit den verstorbenen Familienmitgliedern in Kontakt treten und sie bei Problemen um Rat fragen, wobei man auf ihre während ihres Lebens und im Ahnenreich erlangte Weisheit, auf ihr noch weiter in die Vergangenheit reichendes Wissen und auf ihre Macht vertraut, das Leben der Hinterbliebenen zu beeinflussen.²⁹⁶ Wissen und Macht bringen die Ehrfurcht der Lebenden mit sich, die Ahnen und deren Attribute nicht zu vergessen, da Letztere sonst in ihrem Zorn Unglück über die Familie bringen könnten und gleichzeitig die Familie durch das Vergessen ihrer Ahnen und somit ihrer Familiengeschichte nicht mehr nachvollziehen kann, wo das Problem liegt und wie und wo man Rat für deren Lösung finden kann. Die Familiengeschichte „komplett“ zu halten bedeutet also übermitteltes Wissen aus der und über die Vergangenheit zusammen mit ihren Werten und Normen im Gedächtnis zu behalten, welches in Form der Ahnenanrufung und mit Hilfe der Stools vergegenwärtigt und erneut zu Problemlösungen herangezogen werden kann, oder wie d’Azevedo es ausdrückt: “A family that knows its main ancestors and the crucial incidents of their lives is in a position to ‘settle matters’ quickly and successfully.”²⁹⁷

Indem den Ahnen ein eigenes Haus zuteil wird, in welchem ihnen auch eine Art „Privatsphäre“ zugestanden wird, zollt man ihnen bereits großen Respekt, erkennt ihre dominante Stellung gegenüber dem lebenden Teil der Lineage an und sorgt aufgrund dessen für ihr Wohlbefinden. Zur gleichen Zeit stützt jede Lineage damit die Konservierung ihrer Geschichte und mit dem Wissen über die Ahnen kann sie sich deren Macht des Wissens, welches die Ahnen über die frühe Vergangenheit besitzen, selbst aneignen. Kenntnis über die

²⁹⁵ Vgl. Gespräch mit König Lawson VIII, in: Kramer Felddtagebuch 2006/2007

²⁹⁶ Nach den Aussagen Prosper Amavis dürfen auch Kinder in Begleitung von Erwachsenen oder des Priesters, wenn sie sich ruhig verhalten, das Ahnenhaus betreten. Vgl. Gespräch mit Prosper Amavi, in: Kramer Felddtagebuch 2006/2007.

²⁹⁷ Azevedo 1962, S. 17

Vergangenheit bedeutet also auch Macht über sie zu haben, welche Sicherheit und Zuversicht in Bezug auf die Gegenwart verleiht und somit erneut Kontinuität für die Gemeinschaft verspricht. Diese Kontinuität entspricht mit Sicherheit keiner allzeit harmonischen und undurchbrochenen, so wie es die in scheinbar chronologischer Reihenfolge aufgestellten Stools vermitteln.²⁹⁸ Ihres Anblicks nach zu urteilen wurde die Macht stets ohne Probleme vom Urahn über viele Mittelsmänner bis zum heutigen Herrscher oder Familienoberhaupt weitergegeben ohne Auslassungen oder Hinzufügungen. Doch werden diese und die Konflikte der Vergangenheit, die auch das Zerstören mancher Familienzweige mit sich brachten, in der offiziellen Geschichte verschwiegen bzw. kaum erwähnt, obgleich sie teilweise auf inoffizieller Ebene bzw. in den sich widersprechenden Vergangenheitsdarstellungen einzelner Lineages ans Licht kommen.²⁹⁹

Ahnenraum und Stools sind somit wichtige Träger, Behüter, aber auch Vermittler der Vergangenheit, können Manipulationen ausgesetzt sein, wirken diesen jedoch aufgrund ihrer Gegenständlichkeit entgegen, stellen in ihrer materiellen Form ein wichtiges Medium des Kollektivgedächtnisses dar und verhelfen infolge ihrer Dauer und Wertzuweisung der Gemeinschaft zu Kontinuität.

4.1.2 Fotografie und Bildkunst

„Der Wert der Fotografie, ihre eigentliche Essenz, liegt in der zukünftigen Erinnerung: in der Möglichkeit einer Rückschau in die Vergangenheit.“³⁰⁰

Das Medium der Fotografie verbreitete sich ab 1839 weltweit.³⁰¹ Nach Afrika gelangte es zunächst von westlichen Reisenden, Forschern und Missionaren, später dann auch durch kommerzielle Fotografen. Zur genauen Verbreitung der Fotografie in Südost-Togo liegen keine Daten vor. Wendl erwähnt in seiner Untersuchung der Fotografie bei den Fante im heutigen Ghana, dass dort die Pionierphase der indigenen Fotografie bereits um 1890 begann.³⁰² Werner und Nimis weisen jedoch darauf hin, dass es zwischen den französischen und britischen Kolonien große Unterschiede gab, die mit der jeweiligen Kolonialpolitik in Zusammenhang standen.³⁰³ Während die Briten mit dem System der „indirect rule“ der einheimischen Elite gewisse Freiheiten zugestand und privates Engagement förderte, reglementierte auf der anderen Seite der französische Staat in autoritärer Form das gesamte politische und ökonomische Leben der Kolonisierten. Dadurch entwickelten sich in den frankophonen Ländern erst in den 1920er und 1930er Jahren die ersten einheimischen Fotografen.³⁰⁴ Damit schuf die Fotografie neue Formen des Erinnerns und des sozialen Gedächtnisses.

²⁹⁸ Vgl. Henige 1974

²⁹⁹ Vgl. Perrot 1982, S. 13

³⁰⁰ Wendl 1998 (a), S. 42

³⁰¹ Vgl. Behrend n.d., S. 5

³⁰² Vgl. Wendl 1998 (a), S. 181

³⁰³ Vgl. Werner & Nimis 1998, S. 17

³⁰⁴ Vgl. Werner & Nimis 1998, S. 18

So lassen sich bei den Guin Ahnengalerien finden, in denen stilisierte verglaste und gerahmte Einzelporträts von bereits verstorbenen Familienmitgliedern aufgehängt sind. Auf diesen wurde entweder der gesamte Körper abfotografiert oder nur die Büste. Der Hintergrund zeichnet sich gelegentlich durch irrealer, nicht selten europäische, Landschaftskulissen aus. Retuschierungen, um zum Beispiel Hautunebenheiten zu kaschieren, und Montagen sind keine Seltenheit.³⁰⁵ Nicht alle Familienmitglieder werden dokumentiert und mitunter vermitteln sie den Eindruck einer wahllosen Anordnung. Überwiegend Fotos von Familienoberhäuptern und Personen, die der Familie allgemein besonders wichtig waren, finden hier einen Platz und füllen nicht nur benutzte Wohnzimmer, sondern auch speziell dafür vorgesehene Räume, wie jener der Familie Djossi (Abb. 4). Es werden nur Fotos von Personen mittleren oder höheren Alters aufgehängt, was sich damit erklären lässt, dass älteren Menschen größerer Respekt gezollt wird als jungen, und die Bilder dadurch eine zusätzliche Bekräftigung ihrer Verehrung erlangen.

Wendl beschreibt auch für die Fante eine derartige Erinnerungsfunktion von Fotografien. Familienalben, gerahmte verglaste Fotografien oder einfach nur angehäufte Kleinbildformate finden große Verbreitung und dienen hauptsächlich Erinnerungszwecken.³⁰⁶ Frauen lassen sich mit neuen Kleidern fotografieren, um sich später an diese erinnern zu können.³⁰⁷ Feste und Riten werden fotografisch festgehalten, doch auch Trauernde lassen sich in dieser Lebensphase fotografieren; „eine Art Fototherapie: man gibt etwas ab, um es später als ein getrenntes Erinnerungsbild wieder entgegenzunehmen.“³⁰⁸ Auch in Aného werden alle wichtigen Zeremonien, wie beispielsweise die Inthronisation eines Königs fotografisch festgehalten, wobei diese Art von Dokumentation mittlerweile (jedenfalls bei den Lawsons) mit Videoaufnahmen ergänzt wird. Gerade die Präsenz der Fotografen und Videomänner erhebt die Teilnehmer und die Zeremonie selbst in die Ebene dessen, was als erinnerungswürdig gilt.³⁰⁹

Nach Behrend hat speziell durch die Fotografie „der Ahnenkult in Afrika [...] in postkolonialer Zeit eine erstaunliche Renaissance und Transformation erfahren.“³¹⁰ Plötzlich bemerkte man, dass man die Nächsten materiell festhalten, für die Zukunft „erhalten“ kann und mit Hilfe eines Fotos eine realere Repräsentation des Verstorbenen hat, als beispielsweise durch Stools oder, wie bei den Fante, durch Terrakotta-Figuren. Bilder wurden damit auch zum mnemotechnischen Hilfsmittel für das Festhalten von Genealogien. Ein Foto ist einerseits ein aus dem Körper ausgelagertes Erinnerungsarchiv, welches aber andererseits keine unverfälschte Erinnerung bieten kann, da diese Fotos nur eine (meist vom Fotografen) ins Szene gesetzte Momentaufnahme des Fotografierten ist. Damit dienen sie aber dennoch als „auratische Bildknoten“, mit denen andere Speicher und Spuren der Erinnerung stimuliert werden können.³¹¹ Das Foto vom Verstorbenen ehrt diesen und überliefert ihn der Nachwelt und gilt damit sowohl als Kompensation für das Verlorene als auch als Zeichen des Verlusts.³¹²

³⁰⁵ Vgl. Wendl 1998 (a), S. 190

³⁰⁶ Vgl. Wendl 1998 (a), S. 185 f.

³⁰⁷ Vgl. Wendl 1998 (a), S. 186

³⁰⁸ Wendl 1998 (a), S. 186

³⁰⁹ Vgl. Wendl 1998 (b), S. 49

³¹⁰ Behrend n.d., S. 8

³¹¹ Vgl. Wendl 1998 (b), S. 44

³¹² Vgl. Wendl 1998 (b), S. 46

Ein weiterer Ort zur Anbringung von Fotos ist in Tempeln der *vodun* zu verzeichnen, auf denen frühere *Vodun*-Priester zu sehen sind, doch muss auch hier darauf hingewiesen werden, dass keinesfalls von einer lückenlosen Erfassung gesprochen werden kann, und die Darstellung früherer Priester nicht weiter als drei Generationen zurückreicht. Trotzdem wird mit dieser Gedächtnishilfe die Erinnerung an bestimmte Priester aufrechterhalten und so konnten beispielsweise die Priester des *vodun* Hebiesso, in deren Tempel sich Fotos von drei früheren Priestern erblicken lassen, der Autorin die Geburts- und Sterbedaten, die Daten ihrer Regierungszeit und kurze Charakteristiken zu diesen abgebildeten Priestern mitteilen.³¹³

Eine ähnliche Erinnerungsform bildet jene der Bildkunst, die gelegentlich in Königspalästen, doch auch in einfachen Familienghöften anzutreffen sind. Bei der königlichen Lineage der Tugban befindet sich beispielsweise eine derartige Galerie im quadratischen Foyer eines der Palastgebäude, an dessen vier Wänden Gemälde von allen Königen in angeblich chronologischer Reihenfolge angebracht sind (Abb. 6). Zusätzlich dazu befindet sich im Nebenraum eine weitere Tafel mit Porträts der einzelnen Könige in scheinbar exakter chronologischer Abfolge vom ersten bis zum gegenwärtigen König von oben nach unten und links nach rechts mit der Überschrift „Liste der Könige der Guin von 1663 bis heute“ (Abb. 5). Die Bilder wirken auf den ersten Blick wie Schwarz-Weiß-Fotografien und bilden die Subjekte sehr exakt ab. Jeder König ist auf einem entsprechenden Thron platziert und trägt die königlichen Insignien. Aufgehängt in der Empfangshalle vermitteln sie einen würdevollen und Respekt einflößenden Eindruck und ein scheinbares Zurückblicken auf eine lange Tradition der Könige von Glidji, deren Kleidung und Throne selbst im 17. Jahrhundert die gleichen gewesen sein sollen wie heute.

Die Königslisten entsprechen keiner faktischen zeitlichen Ordnung,³¹⁴ und das Aussehen der frühesten Könige ist von einer möglichen Authentizität ausgeschlossen. Erkennbar ist, dass es sich bei allen um den gleichen Maler handelt, dieser aber natürlicherweise nicht schon seit über drei Jahrhunderten leben kann. Nach Aussagen des Königs Foli Bébé XV wurden ähnliche Gemälde bereits seit frühen Zeiten angefertigt bzw. das Aussehen der Könige über Generationen mündlich tradiert, ebenso wie die Daten der Regierungszeiten, die jedoch, so gibt der König selbst zu bedenken, teilweise auch rechnerisch zurückverfolgt wurden und daher nicht unbedingt den genauen Daten entsprechen.

Ähnliche Kritikwürdigkeit verdienen die kommemorativen Tücher, die zum Beispiel das Königtum der Lawsons herstellen lässt. Auf einem derartigen Tuch sind auf dunkel violettfarbenem gemustertem Hintergrund sechs Könige der Lawsons gedruckt; von König Lawson I bis König Lawson VII, wobei König Lawson VI fehlt. Unter jedem ist ein Schriftzug mit jeweiligem Namen und Regierungszeit erkennbar. Das Problem, das sich stellt, ist das gleiche wie in Bezug auf die oben beschriebene Gemäldegalerie: Wenigstens die Abbildungen von König Akuété Zankli I und König Alexander Boevi II, der wahrscheinlich bis 1881 regiert hat, müssen gefälscht sein, ebenso ihre Kleidung (zum Beispiel der Zylinder), die sich mit großer Sicherheit von der (wirklichen) Kleidung Lawsons III ableitet.

Trotz der großen Kritikwürdigkeit hinsichtlich der Authentizität sowohl von Fotos, doch mehr noch von Produkten der Bildkunst, stellen sie „historisch und kulturell kodierte Bildzeugnisse“³¹⁵ und damit ein Mittel für die Guin dar, einen Zugang zu ihrer Vergangenheit zu ermöglichen. Gleichzeitig wird hier wieder ersichtlich, dass diese Objekte nicht allein für sich stehen und nur als solche wahrgenommen werden, sondern dass sie immer Informationen mit

³¹³ Leider war es mir nicht erlaubt, im besagten Tempel zu fotografieren.

³¹⁴ Vgl. hierzu das Kapitel zu Königslisten in der vorliegenden Arbeit.

³¹⁵ Wendl 1998 (a), S. 201

sich führen, Erinnerung an diese sie repräsentierenden Personen und damit Wissen über diese, deren Leben und Errungenschaften vermitteln und folglich Teile der Vergangenheit der Gemeinschaft widerspiegeln. Anders als Stools besitzen sie keine sakrale Funktion, doch gehen besonders die Königsgemälde auch einer politischen Funktion nach, indem das öffentliche Zurschaustellen einer bis zur tradierten Gründung des Königtums zurückreichenden, scheinbar lückenlosen Königsliste ein Bild von einer tief verwurzelten, kompletten und akribisch bewahrten Geschichte des Königtums vermittelt, welches in harmonischer und unerschütterter Kontinuität bestand und besteht. Diese präsentierte Kontinuität legitimiert die Macht des Königs und ist demgemäß wiederum der Garant für die fortwährende Existenz des Königtums.

In ihrer materiellen Form sind sie Medien des Gedächtnisses, des Wissens über die Vergangenheit und somit auch Garant für kulturelle Kontinuität. Sie stehen in ihrer Starrheit in direktem Widerspruch zur Erfahrung des sich ständig in Bewegung befindlichen Lebens.³¹⁶ „Und in diesem Sinn ist die Fotografie immer ein antizipierter Tod und zugleich ein Mittel, die Angst vor der eigenen Vergänglichkeit zu lindern.“³¹⁷ Weder Fotografie noch Bildkunst sind der Wirklichkeit verpflichtet. Ihr Hauptanliegen ist, eine Orientierung für das Erinnern verstorbener Menschen zu liefern, ihnen also eine weitere Möglichkeit zu geben, mit dem Verlust und diesem tiefen und plötzlichen Bruch, den jener zwischen Gegenwart und Vergangenheit erzeugt, umgehen zu können.³¹⁸ Fotografie und Bildkunst schaffen damit sowohl eine (visuelle) Präsenz und damit Unvergänglichkeit des Vergangenen, als auch eine Distanz, indem sie als Objekte selbst historischen Wert annehmen, der in ihrer eigenen Weiterentwicklung – beispielsweise beim Übergang in der Fotografie von Schwarz-Weiß- zu Farbbildern - erkennbar ist. Abgrenzung zur Vergangenheit und gleichzeitige Gewährleistung ihrer weiterbestehenden Wahrnehmung stehen jedoch in keinem Widerspruch zum Empfinden von Kontinuität, sondern führen zu einem Verständnis von zusammenhängender Entwicklung im Rahmen von Beständigkeit und schaffen damit Perspektive in Richtung Zukunft in der Vorstellung der Hinterbliebenen.

4.1.3 Zwillingspuppen

Eine weitere Form der Erinnerung an verstorbene Personen stellen die Zwillingspuppen dar. Hat eine Frau Zwillinge (*vénaviwo*) bekommen und stirbt einer von ihnen, so wird eine nach seinem etwaigen Ebenbild aus Stoff bekleidete hölzerne Puppe angefertigt, die den verstorbenen Zwilling repräsentiert (Abb. 11). Die Mutter trägt diese Puppe vor die Brust gebunden immer bei sich und behandelt sie teilweise genau wie ihr noch lebendes Kind, was bedeutet, dass sie ihm während der Mahlzeiten ebenfalls eine kleine Schüssel mit Nahrung hinstellt, da man sagt, dass auch der Geist des toten Kindes diese zu sich nimmt. Stirbt die Mutter bzw. hat der noch lebende Zwilling das Erwachsenenalter erreicht, so nimmt dieser die Puppe an sich und hütet sie, wie die Mutter es vorher vollzog. Nachdem auch er gestorben ist, wird die Beerdigungszeremonie so durchgeführt als ob beide nun gestorben wären und die Puppe wird im Ahnenhaus zu den aus anderen Teilen der Familie stammenden Zwillingspuppen gelegt.³¹⁹

³¹⁶ Vgl. Wendl 1998 (b), S. 47

³¹⁷ Wendl 1998 (b), S. 47

³¹⁸ Vgl. Wendl 1998 (b), S. 50

³¹⁹ Vgl. Abb. 2. Rechts oben, über der Beschriftung Laté Hellus, sind die Zwillingspuppen zusammen in eine große Holzschale gelegt.

Zwillinge – im Gegensatz zu manchen anderen afrikanischen Gesellschaften - gelten in der Gesellschaft der Guin als großes Glück, so dass der Tod bereits eines dieser als ein besonders schwerer Schicksalsschlag empfunden wird, der durch das Anfertigen der Puppe einerseits für Mutter und verbleibendes Kind gemildert wird, da es in Form der Puppe weiterhin unter den Lebenden präsent ist und mehr oder weniger am alltäglichen Geschehen teilnehmen kann, andererseits bzw. daraus folgend eine Schutzfunktion für Mutter und verbleibendes Kind impliziert wird, indem erklärt wird, dass sein Ahnengeist durch die Möglichkeit der Fortexistenz unter den Lebenden zufrieden gestellt ist und somit über beide wacht und keine Ambitionen hegt, das lebende Kind mit in den Tod zu ziehen. So sagt auch die Mutter öffentlich nicht, dass ihr Kind gestorben ist, sondern antwortet, wenn sie jemand fragt, wo ihr anderes Kind ist: „Es ist zum Holzsammeln gegangen.“³²⁰

Gleichzeitig wird dem verstorbenen Zwilling durch das Anfertigen dieser Puppe Ehre erwiesen, denn man erinnert durch diese Materialisierung auch öffentlich während des gesamten Lebens von Mutter und verbleibendem Kind an das verstorbene; ferner auch danach, indem ihm ein Platz im Ahnenhaus zuteil wird. Letztgenannter Aspekt unterscheidet sich vom Kindstod eines einzelnen Geborenen, da diese meist außerhalb des Familiengehöfts, wenn nicht gar außerhalb der Stadt ohne Beerdigungszeremonie begraben werden.

Die Vergangenheit, hierbei das verstorbene Kind und die damit verbundenen Erlebnisse, werden somit noch nicht als Vergangenes, Abgeschlossenes wahrgenommen, sondern auf die beschriebene Art hinausgezögert, die Vergangenheit also in die Gegenwart hineingezogen und das einstige Glück weiterhin erinnert und repräsentiert. Aufgrund der Anzahl der Puppen im Ahnenhaus lässt sich erkennen, wie viele Zwillingengeburt bereits vorgekommen sind, was trotz des damit verbundenen erkennbaren Dahinscheidens eines der Geschwister der Familie zeigt, dass ihr immerhin die Geburt von Zwillingen bereits zahlreich vergönnt wurde.

Nach den Aussagen Nukunyas werden bei den Anlo Ewe (im südwestlichen Teil Togos und südöstlichen Teil Ghanas) Zwillinge sogar als übernatürliche Wesen betrachtet, deren Geister im Jenseits zunächst durch das Ausführen verschiedener Riten besänftigt werden müssen, um sie als Lebende in der irdischen Welt halten zu können und kein Unglück über die Familie zu bringen: „If propitiated, however, they are believed to bring abundant prosperity to their parents. [...] It is difficult to understand the import of most of these intricate rituals. But they do indicate that the birth of twins is regarded with great concern.“³²¹

Angeblich werden auch bei den Guin ähnliche Zeremonien durchgeführt, doch konnte darüber nichts Genaueres in Erfahrung gebracht werden. Anzumerken ist jedoch, dass während des Festes *epe-ekpe* am gleichen Tag, nämlich dem Freitag *angwaliogbe*, an dem durch Trommeln die Ahnengeister herbeigerufen werden, explizit auch die der verstorbenen Zwillinge eingeladen werden, ihnen auch Opfer dargebracht werden und für die noch lebenden Zwillinge gebetet wird. Dies bezeugt, dass Zwillinge auch neben den „klassischen“ Ahnen eine besondere Stellung einnehmen und man deren Existenz separat im Gedächtnis behalten möchte. Die Zwillingspuppen fungieren demnach ähnlich den Fotos als Medium der Erinnerung, symbolische Fortexistenz der an ihm haftenden Vergangenheit und damit als historisches Relikt und Zeugnis.

³²⁰ Westermann 1935, S. 12

³²¹ Nukunya 1969, S. 202 f.

4.1.4 Insignien der Würdenträger

Die Insignien des Königs und anderer Würdenträger sind nicht allein Macht- und Prestigeobjekte, sondern können ebenfalls als Träger historischen Wissens und als Medien des kollektiven Gedächtnisses interpretiert werden. Da sie individuell gefertigt sind und nach dem Tod des Königs weiterhin aufbewahrt werden, fungieren sie außerdem als Erinnerungsstücke. Die wichtigsten und immer noch verbreiteten Insignien unter den Königen der Guin sollen im Folgenden kurz vorgestellt werden.

Zu den Insignien, die der König bei fast jedem Auftreten in der Öffentlichkeit bei oder an sich trägt, gehören zunächst das weiße Königsgewand, welches nach Art der römischen Toga getragen wird, wobei jedoch der rechte Arm zusammen mit der Schulter frei bleibt, und die Krone (*djegba*), ein weißes Käppchen mit mehrlagigen, übereinander liegenden Krempe.³²² Besonders die Krone besitzt für die Königslineage Tugban der Guin eine wichtige historische und politische Bedeutung, denn nach Aussagen des amtierenden Königs von Glidji Foli Bébé XV stellt sie eine Kriegstrophäe dar und erinnert an den Krieg, den Foli Bébé vor der Gründung des Königiums Glidji gegen den König von Tado führte, welcher bei des erstgenannten Ankunft als Herrscher über das Aja-Gebiet anerkannt war. Ferner wird behauptet, dass nur einem König, der die Macht rechtmäßig erlangt hat, also entweder aufgrund der Ehrerweisung durch einen anderen König, durch Erstbesiedlung eines Gebietes oder durch Wahl durch die Gemeinschaft, speziell die Ältesten, erlaubt ist, diese Art von Krone zu tragen. Folgt man den Erzählungen Hubert Messanvi Kpontos, einem Mitglied der Lineage der Adjigo, hat Akuété Zankli damals das Recht zum Tragen der *djegba* aberkannt bekommen, da er sich die Herrschaft über Aného durch illegitime Weise angeeignet hätte.³²³ Inwieweit dies tatsächlich geschehen ist, kann nicht nachvollzogen werden, doch trägt auch heute noch der König der Lawsons keine *djegba* in dieser Form, was ihn von der traditionellen Variante stets abheben wird und immer wieder an die Unstimmigkeiten bezüglich der Vorherrschaft in Aného erinnert. Die Interpretation der Lawsons diesbezüglich scheint das Gegenteil zu sein. Man spöttelt darüber, dass der König der Adjigo keine „richtige“ Krone, sondern nur ein Tuch auf dem Kopf trägt, ohne dabei zu erwähnen, dass der König von Glidji dasselbige trägt.³²⁴

Weiterhin besitzt der König mindestens zwei Schwerter, das Königsschwert (*dzangbe*) und das Eidesschwertschwert (*atamkayi*), welches der König beim Ablegen seines Einsetzungseides in der Hand hält. Früher gab es noch ein drittes Schwert, das „Menschenkopf-abschneide-Schwert“ (*ametatsoyi*), welches am vorderen Ende gebogen war und die Macht des Königs, über Leben und Tod zu entscheiden, symbolisierte. Obwohl dieses Schwert nicht mehr in seiner alten Funktion gebraucht wird, ist es noch nicht in Vergessenheit geraten und man erzählt, dass sich ein Schuldiger vor den König knien musste und dieser dann entscheiden konnte, ob er jenen mit seinem Schwert köpfen wollte oder nicht.³²⁵

Der Stab (*Atikploe*) ist nicht allein ein königliches Insignum, sondern wird zugleich anderen Autorität ausübenden Personen zugestanden. Neben der Machtsymbolisierung dient es auch als „carte de visite [...] ou passeport“ und repräsentiert damit die Person, die den Stab

³²² Nach den Beschreibungen Fio Agbanons II ist diese Krone zusätzlich mit Perlen beschmückt, doch konnte die Autorin derartige Perlen nicht wahrnehmen und auch auf den Abbildungen im Anhang sind diese nicht erkennbar.

³²³ Vgl. Hubert Messanvi Kponton 1971, 1973, 1974, in: Gayibor, S. 1992, S. 248

³²⁴ Vgl. Gespräch mit L. Gbênossou Rogério Lawson-Body, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

³²⁵ Vgl. Gespräch mit Latégan Innocent Lawson-Body, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

besitzt.³²⁶ Es sind meist kurze Stäbe mit einem verzierten Knauf, bestehend aus Ebenholz, Elfenbein, Gold oder Silber, in welchen wiederum die den Herrscher symbolisierenden Figuren, meist Tiere wie Leoparden oder Löwen, die mit Macht assoziiert werden, geschnitzt sind. Ein König besitzt für gewöhnlich drei unterschiedliche Stäbe, die je nach Situation, d.h. wo der König hingehet beziehungsweise mit wem er sich trifft, benutzt werden. Fio Agbanon II unterscheidet hierbei einen offiziellen Stab, der vor allem für besondere Feste und Zeremonien getragen wird, einen semi-offiziellen Stab, der für gewöhnliche Zusammentreffen mit lokalen Autoritäten verwendet wird und einen freundschaftlichen Stab, den der König während persönlicher und intimer Gespräche bei sich trägt. Außerdem existiert ein so genannter Botenstab, den ein König oder Führer seinem Boten auf Amtsgängen mitgibt und dessen aufgesetzte Figuren auf ein Sprichwort zurückzuführen sind und häufig den Beruf oder Charakteristiken des Boten symbolisieren sollen.³²⁷ Ata Quam-Dessu XIII behauptet beispielsweise, dass wenn der Stab mit einem Adler auf einer Schildkröte sitzend verziert ist, diese Skulptur bedeutet, dass der Besitzer des Stabes sich mit einer Schildkröte vergleicht, die fest auf dem Stab (also in seiner Aufgabe als Bote) steht und sich von niemandem wegreißen, sprich von seiner Aufgabe abbringen lässt.³²⁸ Auch Tschumi spricht von Sprecherstäben der Akan und Ga an der Goldküste, deren figürliche Aufsätze auf Sprichwörter zurückgeführt werden können, wobei hier jedoch jeder, der mit dem König sprechen möchte, sich ausschließlich an seinen Sprecher richten darf, der die Botschaft dann in Form eines Sprichwortes an den König übermittelt und umgekehrt.³²⁹

Ihren Ursprung haben die Botenstäbe bei den Guin in jener früheren Regel, dass der König seinen Palast nicht verlassen darf, sondern zu gegebenen Anlässen ein Bote ihn vertritt. Um seine Autorität geltend zu machen und zu beweisen, dass sein Vertreter die Vollmacht besitzt, für den König zu sprechen, gibt dieser ihm einen solchen Botenstab mit.³³⁰ Diese Tradition scheint jedoch bei König Lawson VIII und König Quam-Dessu XIV nicht mehr üblich zu sein, sondern eher noch bei König Foli Bébé XV von Glidji, in dessen Palast sich ein großes Arsenal an derartigen Stäben von allen früheren Königen finden lässt, und nach Angaben Foli Bébés XV er selbst auch noch einen solchen Stab besitzt (Abb. 9).

Unter diesen Stäben befindet sich überdies ein Stab (Abb. 10), der am 26. Januar 1852 von Großbritannien an den König von Glidji gesendet wurde mit der Inschrift:

„Presented by the British Government to the chief of Gomolota as a memorial of the treaty of abolition of the slave trade signed by him on 26th January 1852.“

³²⁶ Agbanon II 1991, S. 158

³²⁷ Vgl. Westermann 1935, S. 207

³²⁸ Vgl. Quam-Dessu XIII 1981, S. 21

³²⁹ Vgl. Tschumi 2006, S. 45 f.

³³⁰ Auch Tierschwänze aus Rinder- oder Pferdehaar werden bei bestimmten Anlässen als eine Art Botenstäbe verwendet, so z.B. bei zeremoniellen Tänzen, bei denen der Verwalter des Königs (*asafohene*) mit diesem Wedel die Erlaubnis hat, im Namen des Königs zu sprechen und die Anwesenden durch Berührung mit dieser Art Botenstab dazu berechtigt, für den König zu tanzen. Daraufhin nimmt der König den Tierschwanz an sich und bestimmt durch selbige Berührung des Tänzers den Moment von Anfang und Ende der Vorführung des jeweiligen Tänzers.

Ein weiterer, dem anderen identischer Stab wurde einen Tag später an den König von Agbodrafo gesandt, mit der - bis auf das Datum - gleichen Inschrift.³³¹ Grund dafür war, dass die Briten bereits um 1807 den transatlantischen Sklavenhandel offiziell verboten hatten, dieser jedoch in zahlreichen Gegenden, unter anderem in Aného, still weitergeführt wurde. Nach den Untersuchungen Strickrodt schlossen die Briten zwischen dem 23. Januar und dem 2. Februar 1852 Abkommen zur Abschaffung des Sklavenhandels mit den Orten entlang der westafrikanischen Sklavenküste ab, die sie durch eine Handelsblockade quasi erzwungen hatten.³³² Nach Abschluss eines Abkommens wurden die jeweiligen Könige von der Blockade befreit und „were given presents from the British government, a ‚Cane, surmounted with Crown‘, a broad-brimmed hat, 112 pounds cowries and a bale of blue bafts each.“³³³

Beide der heutigen Könige besitzen diese Stäbe noch, doch gaben sie vor, deren Bedeutung nicht mehr genau zu kennen und Foli Bebe XV hat sie einfach unter sein Arsenal an Botenstäben reihen lassen.

Insignien wie die Tragsänfte (*Gen apeké*), ein langes, trogartiges Korbgeflecht, in welchem die Person halb liegend von zwei oder vier Männern auf dem Kopf getragen wird, und der Schirm (*tokpo*) aus verschiedenfarbigem Tuch, der früher in Kriegen die Funktion einer Flagge hatte und dessen Verlust schwere Schande bedeutete, werden heute fast nur noch während der Inthronisation von Königen verwendet.

Diese Insignien tragen Erinnerung und erzählen aus der Vergangenheit. Trotz dass mit großer Wahrscheinlichkeit das Wissen über ihre Geschichte keiner historischen Authentizität entspricht, so stellen sie dennoch durch ihre Materialität eine stoffliche Kontinuität zur Vergangenheit her, die das Bewusstsein über eine Stabilität und Dauer schaffen und in die Zukunft hinüberleiten.³³⁴

4.2 Orte als Erinnerungsräume

Einen weiteren Raum von Erinnerung, Vergangenheitskonservierung und –konstruktion bilden Orte und Stätten, an denen sich in früherer Zeit von der gegenwärtigen Gesellschaft als wichtig erachtete Ereignisse abgespielt haben.³³⁵ Obwohl Orten selbst kein immanentes Gedächtnis innewohnt, so konservieren und vermitteln sie dennoch Erinnerungen aufgrund ihrer spezifischen Lokalität und ihrer medialen Funktion.³³⁶ Ihre Verkörperung von Kontinuität übersteigt die Erinnerung und Dauer von Individuen und Kulturen, doch hängt die Bekanntheit und Übermittlung ihres Informationsgehalts innerhalb der sozialen Gruppe davon ab, inwieweit es der jeweilig ansässigen Gemeinschaft möglich ist bzw. diese es für notwendig und erstrebenswert hält, die Transmission des Wissens über diese Orte Generationen übergreifend aufrechtzuerhalten. Ein Ort (ähnlich wie Objekte, Fotos und

³³¹ Jones und Sebald erwähnen in ihrem Werk, dass ein Händler aus Cape Coast namens Joseph Peter Brown, der zur Familie Lawson gute Beziehungen zu haben schien, von den Briten als Dolmetscher auserwählt wurde, als die Abkommen zur Abschaffung des Sklavenhandels 1851-52 unterzeichnet wurden. Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 139

³³² Vgl. Strickrodt 2002, S. 244

³³³ Strickrodt 2002, S. 246

³³⁴ Vgl. Csáky 2001, S. 19

³³⁵ Vgl. Perrot 1982, S. 22

³³⁶ Vgl. Assmann, Aleida 2006 (b), S. 299

dergleichen) hält Erinnerungen demnach nur dann fest, wenn die Menschen auch aktiv dafür sorgen.³³⁷

Orte dienen dazu, Erinnerungen lebhafter werden zu lassen, diese zu festigen und zu beglaubigen und sind damit Träger und Quellen des Wissens über die Vergangenheit, fungieren dabei also gleichzeitig als mnemonisches Mittel. Beispielsweise suchen Geschichtslehrmeister mit ihren Lehrlingen im Königtum Jaara in Mali bestimmte Orte der Erinnerung auf, um das Erlernen der Geschichte, von der diese Orte zeugen, zu verbildlichen und stärker zu festigen.³³⁸ Hier sucht man den unmittelbaren Kontakt mit den Geistern der Vergangenheit, was Nähe und Ferne zu jenen im gleichen Augenblick schafft. Nichtsdestotrotz unterliegen die mit ihnen verbundenen Gedächtnisinhalte Umformungen, Neuinterpretationen und in manchen Fällen auch dem schlichten Vergessen, wenn ihr Wissen für die Träger dessen als für die Gesellschaft nicht länger wissenswert erachtet wird, da es für das Leben in der Gegenwart nicht länger von Bedeutung zu sein scheint. Die Formen von Orten und deren memoriale Bindungskraft differieren und sollen im Folgenden, hauptsächlich mit Blick auf den Bezirk Aného, vorgestellt werden.

4.2.1 Generationenorte

Die Familie ist bei den Guin eine wichtige soziale Institution, die Festigkeit und Dauer verspricht, wobei die Kenntnis ihrer Struktur und Geschichte einen entscheidenden Faktor darstellt. Generationenorte, d.h. Orte, die mit Familiengeschichten verbunden sind, zeichnen sich aufgrund der langen Kette von Generationen durch eine besondere Gedächtniskraft aus und verleihen der Familie und ihrer eigenen Geschichte Standhaftigkeit.³³⁹ Diese Verbindung zwischen Ort und Vergangenheit ist bei den Guin sehr auffällig. Die Familie prägt den Ort mit ihren Handlungen und Traditionen, wird aber auch gleichzeitig durch den Ort in ihren Lebens- und Erfahrungsformen beeinflusst.

Die Lineages sind in Aného jeweils in Vierteln organisiert und abgrenzbar, die allgemein als *kome* bezeichnet werden. Dessen Mitglieder behaupten die Abstammung von einem gemeinsamen Ahnen und teilen somit eine kollektive Vergangenheit. Das Wissen darüber wird von Generation zu Generation weitergegeben und ist bedeutsam für jedes Mitglied innerhalb der Lineage. Die Ältesten sind mit dem dichtesten und speziellsten Wissen ausgestattet und es liegt in ihrer Verantwortung, dieses an ihre Nachfahren weiterzugeben. Trotz dass sich mittlerweile auch viele Vermischungen zwischen den Lineages vollzogen haben und die Namen der Viertel sich nicht mehr unbedingt mit der jeweiligen Lineage decken, ist die Bindung der Familien in dem Viertel untereinander und auch ihr Bewusstsein für die Abgrenzungen zwischen den Vierteln ausgeprägt.

Die bindende Kraft der Orte basiert bei Generationenorten somit auf der familiären Kette von Lebenden und Verstorbenen zusammen mit deren dortigen Handlungen und Erlebnissen, die auf die Bildung eines gemeinsamen Gedächtnisses hinwirken. Diese bindende Fähigkeit von derartigen Orten verhilft nach Žigrai nicht nur zur Ausbildung kollektiver Identität, sondern durch ihre Unverwechselbarkeit und Einheit im Verhalten der Bewohner innerhalb des

³³⁷ Vgl. Assmann, Aleida 2006 (b), S. 327

³³⁸ Vgl. Diawara 1990, S. 148 f.

³³⁹ Vgl. Assmann, Aleida 2006 (b), S. 301

lokalen Raumes zu einer spezifisch raumbezogenen Identität, jedoch in einem konkreten zeitlichen Moment.³⁴⁰

4.2.2 Gedenk- und Erinnerungsstätten

Nach Speitkamp sind Gedenkstätten nicht authentische Denkmäler am wahrhaftigen Ort, eine Präsentation des gemeinsam erarbeiteten kollektiven Gedächtnisses.³⁴¹ Anders als Gedenkort verbinden sich an Erinnerungsstätten direkte individuelle oder kollektive Erinnerungen und obwohl sie keine historische Originalität mehr aufweisen, rufen sie Erinnerungen hervor, die als authentisch wahrgenommen werden.³⁴² Das Vergangenheitsbewusstsein, das an einer Erinnerungsstätte haftet, ist charakterisiert durch die Erfahrung von Kontinuität. Es setzt oftmals eine längere, persönliche Bindung an die Stätte, sozusagen eine „bodenständige Ortsfestigkeit“, voraus.³⁴³ Die Bedeutung und damit assoziierte Vergangenheit kann sich bei natürlichen, topographischen Erinnerungsorten teilweise stark wandeln, wie das Beispiel des Mount Kenya in Ostafrika zeigt, der zunächst ein regional-religiöser Mittelpunkt verschiedener Ethnien war, später aber durch Jomo Kenyatta in seinem Buch „Facing Mount Kenya“ aus dem Jahr 1938 aufgrund seiner ethnographischen Zuschreibung zum Identitätsfokus der Kikuyu stilisiert wurde. Mit der Unabhängigkeit des Landes 1963 symbolisierte er die nationale Freiheit, gewann jedoch in der jüngeren Vergangenheit neue identitätsstiftende Bedeutung für kenianische Jugendliche.³⁴⁴ Auch verlassene oder früher besiedelte Orte sind mit Erinnerungen an vergangene Geschehnisse verbunden, wie das Beispiel von den Anyi-Ndenye in Côte-d’Ivoire zeigt, bei denen das Dorf Adife durch zivile Auseinandersetzungen zerstört und dessen Bewohner vertrieben oder versklavt wurden.³⁴⁵ Derartige Orte können als Spuren gelten, die das Erinnern ohne dessen permanentes Erhalten und Neuaufleben unauflösbar an das Vergessen knüpfen, welches „die kontinuierliche Traditionslinie von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft zerreißt und die Vergangenheit fremd werden lässt.“³⁴⁶

Erinnerungsorte sind jedoch, mit den Worten Speitkamps, nicht „bloß als Hülse zu begreifen, die gewissermaßen immer wieder neu gefüllt wird“, sondern es bildet sich ein kommuniziertes verfestigtes Bild, eine Art Kernbedeutung dessen, was erinnert wird.³⁴⁷ Jeder verbindet aber auch eigene, voneinander abweichende Erinnerungen mit einem Ort, und auf verschiedenen Ebenen (lokal, national, international) liegen stetig unterschiedliche Erinnerungsinteressen, die häufig divergierende Vergangenheitsinterpretationen und folglich Deutungskämpfe mit sich führen. Nicht selten sind die Grenzen zwischen Gedenk- und Erinnerungsstätten fließend und häufig weisen bestimmte Orte Charakteristiken beider dieser Arten von Stätten auf.

³⁴⁰ Vgl. Žigrai 2001, S. 53 f.

³⁴¹ Vgl. Speitkamp 2005, S. 13 f.

³⁴² Vgl. Speitkamp 2005, S. 14

³⁴³ Assmann, Aleida 2006 (b), S. 310

³⁴⁴ Vgl. Reichart-Burikukiye 2005, S. 195-220

³⁴⁵ Vgl. Perrot 1982, S. 22

³⁴⁶ Assmann, Aleida 2006 (b), S. 208

³⁴⁷ Speitkamp 2005, S. 16

Bleibt man zunächst bei der Betrachtung des *kome*, so lässt sich das als eine Art Zentrum angesehen, die Überreste der Verstorbenen hortende Ahnenhaus als eine Erinnerungsstätte wahrnehmen. Dieses wird durch die Präsenz des Toten und relative Abschottung von der gewöhnlichen Welt des Alltags und profanen Handlungen, zu einem heiligen Ort, in welchem die kollektive Identität über die Toten hinweg behauptet wird.³⁴⁸ Das Gedächtnis des Ortes verbürgt die Präsenz des Toten. Die lokale und zeitliche Beschränkung der Ahnenanrufung und damit verbundenen Bezugnahme auf die Vergangenheit können mit der von Giesen et al. beschriebenen Auslagerung von Erinnerung auf bestimmte Orte und Zeiten verglichen werden.³⁴⁹ Dies erklärt sich dadurch, dass die Vergegenwärtigung der Vergangenheit nur selten ein vom Bewusstsein eigens angeregtes Ereignis ist. Dementsprechend muss es in und auf bestimmte Träger und Räume kanalisiert und fokussiert, also ausdifferenziert werden. Ursache und Effekt dieser lokalen und zeitlichen Institutionalisierung von Erinnerung liegt bei diesem Beispiel jedoch weniger in einer Entlastung des Gedächtnisses, als vielmehr in einer Sakralisierung der Erinnerung. Dieser außeralltägliche Zustand während der Ahnenanrufung in Zeit und Ort birgt eine Transmission des Erinnerungswissens als Teil des kulturellen Gedächtnisses in direkter und tiefgreifend spürbarer Weise, bis hin zu einem Blick auf die Anfänge der Gemeinschaft, auf die Ursprungsmythen, die das Gedächtnis des Individuums übersteigen, doch dessen Zeit erst konstituierten.³⁵⁰ Demnach ist mit der Auslagerung von Erinnerungen oftmals auch eine Sakralisierung des Ortes und der mit ihm assoziierten Erinnerung und damit Aufladung, das heißt Überhöhung der Vergangenheit verbunden.³⁵¹

Die Verbundenheit zum Ort als Erinnerungsraum findet auf den ersten Blick auch darin Ausdruck, dass es für die Guin ein wichtiges Anliegen ist, die Überreste ihrer Verstorbenen im Ahnenhaus, also in ihrem familiären Viertel zu begraben, damit die Toten als Ahnen zu ihrer Lineage zurückfinden können. Auf den zweiten Blick erkennt man jedoch, dass dies keine absolute Bedingung ist, was die Adjigo beweisen, deren Ahnenhaus sich immer noch in Agoué befindet, es jedoch nicht als Problem angesehen wird, dass die Lineage-Mitglieder regelmäßig dahin fahren, um ihre Ahnen zu ehren. Zwar lebt der Großteil der Adjigo und allen voran ihr König mittlerweile wieder in Aného, doch besteht weiterhin eine Verbundenheit zum Ort Agoué und damit auch zur negativ besetzten Erinnerung an ihr dortiges Exil.³⁵²

Ein Ort mit großer historischer Bedeutung stellt für die Bewohner Anéhos der offizielle Platz (*agbonu*) im Viertel Fantekomé dar. Hier finden Zusammenkünfte des Ortes statt, um wichtige Entscheidungen zu treffen ebenso wie Zeremonien und Feste. Den Erzählungen Prosper Amavis zufolge hat der Platz vor allem folgende historische Ereignisse zu vermerken: Wie der Name „Fantekomé“ ausdrückt, befand sich dieser Platz ursprünglich im Viertel der Adjigo, die von ihrer Herkunft her, nach eigenen Angaben, den Fante aus Ghana angehörten. Nach dem Krieg von 1821-23, bei dem die Lawsons die Adjigo aus Aného vertrieben, wurde der Platz von den Lawsons beansprucht und auf diesem entschieden, dass Akuété Zankli der neue König von Aného wird. Nachdem die Adjigo wiedergekommen waren, drehte sich der

³⁴⁸ Vgl. Giesen et al. 2001, S. 17

³⁴⁹ Vgl. Giesen et al. 2001, S. 15

³⁵⁰ Eine ähnliche Gedächtniskraft kann den Schreinen der *vodun* zuerkannt werden, nicht zuletzt aus dem Grund, da jede Familie einen oder mehrere „Familienvodun“ besitzt, deren Schreine sich im Familienviertel befinden und deren Installierung auch auf jene der Lineage zurückgeht und die Erinnerung daran in sich vereinen. Zur historischen Bedeutung der „Migration“ und Installierung von *vodun* in Verbindung zur Migration der einzelnen Bevölkerungsgruppen vgl. Juhé-Beaulaton 1999, S. 101-118

³⁵¹ Vgl. Giesen et al. 2001, S. 15

³⁵² Juhé-Beaulaton gibt ein ähnliches Beispiel für das ehemalige Terrain des Ortes Ganvie in Benin, zu dem die Leute regelmäßig zurückkehren, um ihre dort begrabenen Ahnen anzurufen. Vgl. Juhé-Beaulaton 1999, S. 111

Streit um die Vorherrschaft unter den beiden Familien auch um jene über den *agbonu*. Als symbolischen Akt der Beendigung des Krieges stieß König Lawson I (Akuété Zankli) zum Zeichen der Beendigung des Streites ein Schwert in den Sand mit dem Ausdruck: *Gu yi fe*. *Gu* als verkürzte Form von *Egu* bezeichnet hier erneut den *vodun* des Unheils, der schlechten Tode etc. Mit *Fe* oder *Fetome* in der Übersetzung als Jenseits, bedeutet dieser Satz: „Das Unheil ist ins Jenseits gegangen“, das heißt der Streit ist beigelegt.³⁵³

Diese Ausführungen geben zu erkennen, dass der Platz eine bedeutende Funktion als Gedenk- und Erinnerungsstätte der gesamten Gemeinschaft besitzt und wichtige Teile der offiziellen Geschichte widerspiegelt. Hier treten einzelne Familiengeschichten – bis auf jene der herrschenden – überwiegend in den Hintergrund und die kollektiven Erinnerungen, die nach außen hin dargestellte, öffentlich diskutierte Geschichte, spielen die Hauptrolle. Die langjährigen Zwistigkeiten zwischen den beiden Familien Lawson und Adjigo und die dadurch unterschiedlichen Vergangenheitsinterpretationen auch auf der herrschenden, elitären und damit im gewissen Sinne die gesamte Gemeinschaft repräsentierenden Ebene, erschweren jedoch weiterhin eine konforme, widerspruchslose Geschichte Anéhos und seiner Bewohner selbst in der Öffentlichkeit.

Ein ähnliches Denkmal, welches durch seine unabdingbare lokale Gebundenheit eine Gedenkstätte darstellt, ist ein grün-gelbes Podest im Palast Lolamé der Lawsons, auf welchem die Jahreszahl 1821 geschrieben steht, das angenommene Jahr also, in dem Akuété Zankli den Führer der Adjigo, Komlagan, aus Aného vertrieben hat. Unter den Lawsons erzählt man, dass sich unter diesem Podest der Schädel von Komlagan befände, der den „Grundstein“ für das Haus (*apéli*, übersetzt: „Das Zuhause ist hier.“) bildete und an den Sieg Zanklis und dessen Machtinstallierung erinnern soll (Abb. 8). Louis Mensah Godohoun aus Agbodrafo betonte jedoch in seinen Ausführungen, dass die Lawsons behaupten, Komlagans Kopf wäre auf seinen Wunsch, den er vor seinem Tod ausgesprochen habe, ins Meer geworfen worden und dass die Wellen ihn dann bis nach Aného gespült hätten, wo ihn die Mitstreiter der Lawsons mitgenommen hätten. Diese Erzählung jedoch, so Godohoun, „n'est que mensonge.“³⁵⁴ Unter Beachtung, dass die Aussage Godohouns bereits vor 30 Jahren (1977) erfolgte, lässt sich vermuten, dass sich die Erzählung der Lawsons über den Verlauf der Zeit zu ihren Gunsten verändert hat, der angebliche Schädel Komlagans den Sieg Zanklis symbolisiert, dessen Aneignung jedoch weniger genau beziehungsweise anders beschrieben wird, um zur Heroisierung Zanklis beizutragen.

Auch die Wildnis, welche unter den Küstenvölkern des Golfs von Guinea eine fundamentale Stellung einnimmt, besitzt gewissermaßen eine bindende Kraft zur Vergangenheit.³⁵⁵ Nahezu alle Orte und Lebewesen innerhalb der wilden Natur sind so auch nach der Überzeugung der Guin durch übernatürliche Kräfte beseelt. Diese und deren Macht können genau definiert sein und werden dementsprechend gefürchtet und verehrt. Innerhalb der kulturellen Region der Guin, Fon, Ewe und Aja spielen vor allem vier Naturelemente eine herausragende Rolle, da sie mit den Ursprungsmythen, der Erschaffung der Welt und damit dem absoluten Beginn der Zeit in Verbindung gebracht werden.³⁵⁶

³⁵³ Dass mit und nach König Georges Akuété Zankli Lawson I die Streitigkeiten anscheinend erst ihren wirklichen Beginn nahmen, sei hier dahingestellt.

³⁵⁴ Louis Mensah Godohoun 1977, in: Gayibor 1992, S. 279

³⁵⁵ Vgl. Juhé-Beaulaton 1999, S. 101 f.

³⁵⁶ Vgl. Pazzi 1979, S. 35 f.

So stellt die Erde, der Boden, den wesentlichen Ton, aus welchem die ersten Menschen geformt wurden. Das Meer symbolisiert die liquide Energie zum Leben, deren Wasser zum Himmel aufsteigt und in Form von Regen auf die Erde zurückkehrt, welcher essentiell für Letztgenannte und somit für die mögliche Modellierung des Menschen aus der Erde war und für das weitere Überleben der Menschen immer noch ist. Das dritte wichtige Naturelement ist der Blitz, welcher die Macht hat, die moralische Ordnung unter den Lebenden zu überwachen, so dass Menschen, die Unrecht begangen haben, durch ihn den Tod finden. Gleichzeitig kann sich der Blitz in Feuer verwandeln, mit Hilfe dessen die Menschen Eisen herstellen und bearbeiten können. Die Luft als viertes Element gibt den Menschen den Atem und der am Himmel entstehende Regenbogen steht mit seiner sich entfaltenden Farbenpracht als Geber des Reichtums, den der Mensch begehrt. Alle vier Elemente stellen Wohnort und Schutz der mächtigsten *vodun* dar, die sich deren Funktionen für ihr Wirken unter den Menschen zunutze machen. Jeglicher Bezug zu diesen vier Elementen verbindet sich immer mit dem Wissen darüber, wie diese auf die Entstehung des Kosmos wirkten, wodurch sie zum mythischen Wissensrepertoire zählen. An den Orten, wo diese Elemente und somit auch deren *vodun* zu „finden“ sind, werden sie verehrt und Ort von Zeremonien.

Auch bestimmte Bäume und Wälder können Erinnerungen an historische Ereignisse manifestieren.³⁵⁷ Gebunden an ihren Ort, wird dieser damit zu einem Erinnerungsort. Bäume erfüllen unter den *Guin* unterschiedliche Funktionen: Sie können mit einem historischen Ereignis in Verbindung gebracht werden und in diesem Fall nicht selten mit einem Kult für die *vodun* verbunden werden. Hierbei kann es sich um *vodun* handeln, die auf einen menschlichen Ursprung zurückgehen, als Ahnen Schutz in der Natur fanden und sich somit als *vodun* in der Natur manifestierten.³⁵⁸ Der Baum wird jedoch erst gepflanzt, nachdem man von der Ankunft des *vodun* erfahren hat, um seine Präsenz in gewisser Weise zu kennzeichnen und zu materialisieren. Der die Pflanzung begleitende symbolische und politische Akt zeigt die Evolution eines Ahnen zum *vodun* und den Aufstieg in eine neue Gemeinschaft.³⁵⁹ Gleichzeitig bedeutet dies für die Familie das Hinzukommen eines weiteren *vodun*, der fortan am Ort des jeweiligen Baumes verehrt wird und an diese Transformation des Ahnen erinnert.

Weiterhin werden Bäume in besonderen Momenten gepflanzt, die einen Zukunftswunsch, meist für die Gemeinschaft, ausdrücken sollen. Ndikuriyo erwähnt beispielsweise, dass im Königreich von Burundi jeder König bei seiner Inthronisation ein derartiges Denkmal pflanzt.³⁶⁰ Zeichnet sich die Pflanzung durch Erfolg aus und der Baum weist ein gutes Wachstum auf, sieht man auch für die Gemeinschaft eine durch Sicherheit, Gesundheit und Wohlstand geprägte Zukunft voraus. Der Platz, an dem der Baum steht, wird zu einem Ort der Kommemoration, an welchem auch Zeremonien stattfinden.

Ein derartiger Ort lässt sich bei der Lineage der Tugban im Vorhof des Königspalastes von Glidji finden, in dessen Mitte ein Baum steht (Abb. 7). Nach den Erzählungen Gê-Fiogâ Sèdegbe Foli Bebes XV wurde dieser Baum vom König von Glidji, Assiongbon Dandjen, gepflanzt, als dieser von einem Krieg in Dahomey, über Aklaku, einem Ort nordöstlich von Glidji gelegen, zurückkehrte. Er habe in Aklaku zum Zeichen der Beendigung des Krieges

³⁵⁷ Vgl. Juhé-Beaulaton 1999, S. 101

Jedoch fungieren nicht ausschließlich Bäume als Denkmäler, sondern auch andere natürliche Dinge. Raherisoanjato erwähnt beispielsweise, dass in Madagaskar spezielle Steine (*tafotona*) zur Erinnerung an historische Momente der Besiedlung gesetzt wurden. Vgl. Raherisoanjato 1989, S. 41

³⁵⁸ Vgl. Ekué 1996, S. 45 f.

³⁵⁹ Vgl. Juhé-Beaulaton 1999, S. 104

³⁶⁰ Vgl. Ndikuriyo 1989, S. 35

sein Schwert in den Sand gestoßen und einen Zweig des in Aklaku stehenden Baumes genommen, um diesen in Glidji vor seinen Palast zu pflanzen.³⁶¹ Dieser Baum soll die Menschen an den Frieden erinnern, der durch diesen Akt über sie gekommen ist. Er ist von einer kleinen weißen Mauer umrandet und repräsentiert mit seiner eigenen Stärke die Kraft und Kontinuität des Königreiches. Jedes Jahr wird während des Neujahrsfestes *epe-ekpe* ein Bündel brennender Zweige neben den Baum gelegt, welches ebenfalls die Dauer und Stärke der königlichen Lineage symbolisiert. Am Tag der Ahnenanrufung wird über diesen brennenden Zweigen das Mahl (*yaka okin*), welches die Bewohner gemeinsam mit den Geistern ihrer Ahnen einnehmen, zubereitet.

Diese Erzählung deckt sich überwiegend mit jenen Informationen, die Penoukou mitteilt,³⁶² doch unterscheidet sie sich beispielsweise von jener, die Juhé-Beaulaton angibt. Demnach gingen die Tugban aus Accra kommend weiter nach Aklaku unter der Führung Kankwe Ahos.³⁶³ Dieser wollte seine Dominanz gegenüber der bereits ansässigen Bevölkerungsgruppe der Watchi, welche aus Tado stammten, symbolisieren, indem er einen Baum pflanzte, dessen Wachstum die Stärke der Tugban demonstrieren sollte.³⁶⁴ Handelt es sich hier eventuell um den Baum, dessen Ast sich dann Foli Bebe nahm, um ihn in seinem Ort einzupflanzen? Die Erzählungen über die Gründung Aklakus variieren beachtlich, wie Kouzan in seinem Aufsatz zeigt.³⁶⁵ Dabei weist er darauf hin, dass Aklaku von ähnlichen Rivalitäten gezeichnet ist, wie Aného; in Aklaku speziell zwischen den Guin und Fon.³⁶⁶

Davon abgesehen weisen die Erzählungen auf die Bedeutung des Pflanzens von Bäumen als historischen Akt hin. Dieser Akt bekundet den Willen einer Herrschaftsausübung und besitzt eine große Bedeutung für jene, die ihn ausgeführt haben, doch auch für deren Nachfahren, die sich über ihre Vorfahren und deren Handlungen identifizieren.³⁶⁷ Der Baum als Ausdruck jener Absicht lässt diesen Ort für die Nachfahren zu einem Erinnerungsort werden, mit dem sie die Fundierung ihrer Heimat und damit allen Anfangs der Gegenwart assoziieren: „Tous ces ‚arbres-mémoires‘ sont des objets visibles qui frappent d’emblée la curiosité des gens et les aident à fixer dans leur mémoire les événements du passé qui leur sont associés.“³⁶⁸

Ferner erleben gewisse Wälder eine Sakralisierung, deren Ursachen historisch, religiös oder sozial sein können. So fanden die Tugban aus Glidji ihren Erzählungen nach zunächst einen Wald in ihrer zuerst besiedelten Ortschaft Agokpamé vor. Um ihre *vodun* vor ihren Verfolgern, den Akwamu, zu schützen, versteckten sie sie in diesem Wald. Später zogen sie näher an die Lagune heran und nahmen ihre *vodun* mit, um ihnen im dortigen Wald Schutz zu garantieren.³⁶⁹ Somit wurde der Wald zum heiligen Wald, genannt *Guin yehueve*, der auch

³⁶¹ Interessant hinsichtlich des Motivs des Schwertes im Sand als Zeichen des Friedens ist die Parallelität zur Erzählung der Lawsons über den gleichen Akt durch Akuété Zankli auf den Platz (*agbonu*) in Fantekomé. Es ließe sich hier vermuten, dass die Lawsons dieses Motiv übernommen haben, da es nicht allein Frieden, sondern gleichzeitig auch fundierende Stärke und Macht über die Kampfhandlungen symbolisiert. Inwieweit diese Vermutung sich Tatsachen nähert oder ob gar die Übernahme umgekehrt oder anderweitig erfolgte, lässt sich nicht mehr nachvollziehen.

³⁶² Vgl. Penoukou 1979, S. 59

³⁶³ Vgl. Juhé-Beaulaton 1999, S. 105

³⁶⁴ Vgl. Juhé-Beaulaton 1999, S. 105

³⁶⁵ Vgl. Kouzan 2001, S. 431-439

³⁶⁶ Vgl. Kouzan 2001, S. 431-439

³⁶⁷ Vgl. Juhé-Beaulaton 1999, S. 106

³⁶⁸ Ndikuriyo 1989, S. 38

³⁶⁹ Juhé-Beaulaton spricht bereits von 41 *vodun*, doch wurde der Autorin vom König von Glidji, Gê-Fiogâ Sèdegbe Foli-Bebe XV, berichtet, dass man aus Accra zunächst nur drei *vodun* mitgenommen hätte, dies jedoch den Frauen des Königs Foli Bebe irgendwann nicht mehr ausreichte, so dass sie zusätzlich die *vodun* aus Tado übernahmen.

heute noch existiert. Aus ihm wird jährlich beim Neujahrsfest *epe-ekpe* der heilige Stein geholt, der die Botschaft für das nächste Jahr überbringt.

Juhé-Beaulaton, die Befragungen in verschiedenen Ländern der Küste Westafrikas durchgeführt hat, gibt an, dass all ihre Informanten angaben, bei ihrer Migration Wälder angetroffen zu haben, in denen sie oder ihre *vodun* Schutz fanden und welche folglich sakralisiert wurden.³⁷⁰ Ihren Ausführungen zufolge ließ beispielsweise auch ein Teil der Ewe, die heute Togoville, einen Ort ca. 30 Kilometer westlich von Aného und nördlich der Lagune gelegen, besiedeln, ihren *vodun Nyigblen* im Wald an der Küste zurück, wo sie sich vor ihrer Überquerung des Sees (Lac Togo) niedergelassen hatten.³⁷¹

Erzählungen über Ursachen und historischen Verlauf der „Besiedlung“ heiliger Wälder sind zahlreich und auch sie unterscheiden sich teilweise stark in ihren Inhalten. Doch ist ihre historische Bedeutung für die jeweilige kulturelle Gruppe evident, gelten doch derartige Wälder häufig als „religiöses“ Zentrum und damit als wichtiger Teil ihres Lebens und ihrer Kosmologie. Auch sie gehen auf die Ursprungsmythen zurück und verhelfen durch ihre lokale Präsenz und stetige gegenwärtige Bedeutung zur fortlaufenden Tradierung des Wissens über ihre Entstehung und damit über die Gründung der Gemeinschaft. Die Erinnerungen darüber divergieren in ihren exakten inhaltlichen Angaben, doch gehen sie konform in ihrer essentiellen Botschaft, da diese durch die Präsenz der Orte in gewisser Weise lokal im Boden verankert und somit beglaubigt, gefestigt und auf Dauer gestellt wird.

4.2.3 Gedenk- und Erinnerungsstätten durch europäischen Einfluss

Nachhaltige Einschnitte für Westafrika und seine Geschichtskultur brachten neben dem Einfluss des Islam vor allem der Kontakt zu den Europäern; sowohl jener frühe zu den Portugiesen, Dänen und Holländern, als auch der spätere zu den Engländern, Franzosen und Deutschen. Demnach lassen sich viele Orte finden, die Charakteristiken sowohl von Gedenk- als auch Erinnerungsstätten aufweisen und häufig auch internationales touristisches Interesse wecken, deren historische Bedeutung jedoch auf europäische Einflüsse, speziell die des transatlantischen Sklavenhandels und der Kolonialzeit, zurückgeht.³⁷²

Das wohl bekannteste Beispiel dafür sind die Sklavenburgen an der Küste Ghanas, welche Denkmäler am authentischen Ort sind, jedoch nicht länger ihre frühere Funktion erfüllen, sondern in ihrer Form als Museen eine eingefrorene und institutionalisierte Erinnerung präsentieren. Doch sind diese Orte nicht allein Träger eines kollektiven Gedächtnisses, sondern verbindet man mit diesen Stätten auch individuelle Erinnerungen.³⁷³

Im 19. Jahrhundert wurde der westlich von Aného gelegene Ort Agoué neben Ouidah (heutiges Benin) und Lagos (heutiges Nigeria) zu einem der zentralen Siedlungsgebiete von Afro-Brasilianern entlang der westafrikanischen Sklavenküste.³⁷⁴ Nach der offiziellen Abschaffung des Sklavenhandels durch die Briten ließen sich viele Sklavenhändler, die vorher an den größeren Häfen der Goldküste und zentralen Sklavenküste tätig waren, an der

³⁷⁰ Vgl. Juhé-Beaulaton 1999, S. 113

³⁷¹ Vgl. Juhé-Beaulaton 1999, S. 112

³⁷² Vgl. hierzu vor allem Chrétien & Triaud 1999, S. 371-474

³⁷³ Vgl. Heyden 2005, S. 101-120; Henige 1974, S. 145-165

³⁷⁴ Vgl. Strickrodt 2002, S. 272

westlichen Sklavenküste nieder, um dort ihren Handel illegal weiter betreiben zu können.³⁷⁵ Im Ort Agoué dienen heute vor allem die Wohnhäuser der Familien da Silveira und d'Almeida, deren Beteiligung am Sklavenhandel durch die Personen Pédro Kouadjo Landjékpo da Silveira und Joaquim d'Almeida begonnen hatte, als Erinnerungsorte an den damaligen Sklavenhandel.³⁷⁶ Joaquim d'Almeida ließ sich wahrscheinlich um 1845 in Agoué nieder und betätigte sich über lange Zeit sowohl in Ouidah, Bahia als auch in Agoué.³⁷⁷ Da Silveira hat sich nach Gayibor um 1863 erst in Agoué und dann in Aného niedergelassen.³⁷⁸

Der Sklavenhandel wirkte sich auf die Kreierung von Gedenkstätten derartig fruchtbar aus, dass diese teilweise auch erfunden wurden. Als Beispiel lässt sich hier das „Sklavenhaus“ in Gorée in Senegal anbringen, dessen Authentizität von Historikern widerlegt wurde, da man herausfand, dass es erst nach Ende des transatlantischen Sklavenhandels erbaut wurde und ein Schiff an dieser Küste keinesfalls anlegen konnte.³⁷⁹

Ein ähnlicher Fall scheint im togoischen Ort Agbodrafo zu beobachten sein, in dessen Viertel Lakomé sich ebenfalls ein angebliches „Sklavenhaus“ („Maison des Esclaves“), auch „Wood Home“ genannt, befindet (Abb. 12).³⁸⁰ Der Artikel auf dem offiziellen Internetportal der Republik Togo beschreibt dessen Bedeutung folgendermaßen: „Wood Home est un monument esclavagiste par excellence et un témoin de cette tragédie humaine qui se déroula sur les côtes du Togo entre le dernier quart du XVII^e siècle et la fin du XIX^e siècle.“³⁸¹

Es gehört zur königlichen Familie Mensah Assiakoley, deren Angehöriger in diesem Haus internationale Besucher empfängt und diesen Führungen gibt. Dabei deutet er vor allem auf die sich unter den Holzdielen befindenden Hohlräume hin, in denen die Sklaven vor ihrer Deportation festgehalten worden sein sollen. Nach Angaben des Besitzers erhielt das Haus seine Definition als „Sklavenhaus“ im Jahr 1997, nachdem man durch angebliche Recherchen die historische Bedeutung des Hauses herausfand. Seine Erklärungen sind vage und in historischen Dokumenten konnte bisher noch kein derartiges Haus in dieser Funktion nachgewiesen werden. Weiterhin befindet sich unweit des „Sklavenhauses“ im Viertel Nimagna ein Brunnen namens „Gatovoudo“, der auch als „Brunnen der in Ketten Gelegten“ („puits des enchaînés“) bezeichnet wird. In diesem sollen die Sklaven ihr letztes Bad vor ihrer Deportation in die Neue Welt genommen haben.³⁸²

Doch sind das „Maison des Esclaves“ und der Brunnen „Gatovoudo“ als Denkmäler staatlich anerkannt und können frequente Besuche von Seiten der Touristen aufweisen. Am 14. Februar 2007 führte auch der Generalsekretär der UNESCO, Koïchiro Matsuura, begleitet von mehreren togolesischen Ministern, bereits seine zweite Besichtigung dieser Stätten seit Beginn seiner Amtszeit durch. Dabei enthüllte er auch Gedenktafeln vor Ort, um damit dem 200. Jahrestag der Abschaffung des transatlantischen Sklavenhandels zu gedenken.³⁸³

³⁷⁵ Vgl. Strickrodt 2002, S. 272

³⁷⁶ Vgl. *Le Directeur Général de l'UNESCO, M. KOÏCHIRO MATSUURA a effectué une visite officielle au Togo*, 16.05.2007, unter: <http://lome.unic.org/content/view/45/76/> [Stand: 23.09.2007].

³⁷⁷ Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 24

³⁷⁸ Vgl. Gayibor 1995, S. 212

³⁷⁹ Vgl. Coquery-Vidrovitch 1999, S. 382

³⁸⁰ Vgl. Radio Lomé [Stand: 22.09.2007]

³⁸¹ *La Maison des Esclaves*, 07.02.2007

³⁸² Vgl. *La Maison des Esclaves*, 07.02.2007

³⁸³ Vgl. *Le Directeur Général de l'UNESCO, M. KOÏCHIRO MATSUURA a effectué une visite officielle au Togo*, 16.05.2007

Diese Kommemoration scheint doch ein wenig verfrüht, wenn man bedenkt, dass der Sklavenhandel gerade von französischer Seite nach einer vormaligen Abschaffung 1794, 1802 von Napoleon wieder eingeführt und erst

Dass auch in der Umgebung Anéhos mit Sklaven gehandelt wurde, ist der gegenwärtigen Bevölkerung bewusst, doch steht im Mittelpunkt des Interesses nicht die historische Authentizität, sondern vor allem der symbolische Charakter, den das „Maison des Esclaves“ und der Brunnen besitzen. So lässt sich, wie Coquery-Vidrovitch, schlussfolgern, dass auch wenn diese Erinnerungs- und Gedenkstätten betreffs ihrer historischen Originalität wahrscheinlich frei erfunden sind, „d’autres maisons entrepôts d’esclaves ont existé, là et ailleurs, sur le même modèle.“³⁸⁴

Der Sklavenhandel hat dem afrikanischen Bewusstsein eine Wunde zugefügt, so dass man die auf vielen Ebenen (vor allem auf politischer und ökonomischer Ebene) immer noch beobachtbare Stagnation afrikanischer Gesellschaften unter anderem auch darauf zurückführt.³⁸⁵ Demzufolge sind derartige Stätten von großer Bedeutung für die mentale und historische Verarbeitung dieses dunklen Abschnitts der Vergangenheit, welche notwendig ist, um mit einem neuen Selbstbewusstsein in die Zukunft blicken zu können.

Eine ähnliche oder gar noch größere Herausforderung stellt die noch relativ junge Kolonialzeit dar, welche ebenfalls zur afrikanischen Vergangenheit gehört und einer historischen Verarbeitung im afrikanischen Gedächtnis bedarf. In der Region Aného haben sich noch keine Orte herausgebildet, die dem expliziten kollektiven Gedenken an gewisse Aspekte dieser Vergangenheit dienen. Vielmehr stehen die zahlreichen Kolonialbauten, darunter noch viele im früheren deutschen Verwaltungsviertel Zébé, die unter anderem davon zeugen, dass Aného einst unter deutscher Kolonialherrschaft von 1885 bis 1897 Verwaltungszentrum des deutschen Schutzgebietes war,³⁸⁶ als stille Reste und Orte der Erinnerung an eine auch in der Gegenwart noch schmerzende Vergangenheit. Aného weist sehr viele noch aus Kolonialzeiten stammende Häuser auf, die besonders dadurch auffallen, weil seit der Unabhängigkeit von Seiten der Regierung als auch von Seiten der Bevölkerung nicht viele neue Bauten hinzukamen. Sicherlich wird ihre Geschichte inoffiziell erzählt und die Gebäude dienen dafür als Stütze des Gedächtnisses, doch geben sie bisher das Bild stiller Erinnerungsorte wieder, „qu’ils restent en friche ou que l’on ne parle pas.“³⁸⁷

Ein durch den europäischen Einfluss herausgebildeter Ort der Erinnerung soll auch das kleine historische Museum darstellen, welches sich in Aného befindet. Unter Beteiligung der BRD errichtet, wurde es am 30. April 1986 eröffnet und ist eine Mischung aus völkerkundlichem und historischem Museum. Neben einer Kopie des Protektoratsvertrages von 1884, der die deutsche Schutzherrschaft in Togo erstmalig sicherte, Biographien von den deutschen „Kaiserlichen Kommissaren“ Ernst Falkenthal und Jesko von Puttkamer,³⁸⁸ finden sich vor allem ethnographische Exponate aus Aného oder Glidji selbst, wie beispielsweise die Zehenstegsandalen, die der erste König von Glidji getragen haben soll. Die Öffnungszeiten des Museums belaufen sich auf eine Stunde pro Tag und dies auch nur, wenn Besucher sich vorher beim Bezirksbeamten vorgestellt haben. Entsprechend ist es verstaubt und macht einen wenig besuchten Eindruck, doch versicherte mir die dort arbeitende Frau, dass es frequente Besucherzahlen aufzuweisen habe, und darunter nicht nur Touristen, sondern auch Einheimische.

nach 1852 an der westafrikanischen Sklavenküste durch die Initiative der Briten offiziell abgeschafft wurde. Vgl. hierzu: Ziemer 2006, S. 72; Strickrodt 2002, S. 244

³⁸⁴ Coquery-Vidrovitch 1999, S. 377

³⁸⁵ Vgl. Engerman & Inikori, 1992

³⁸⁶ Vgl. Hermann & Sebald 2001, S. 3-11

³⁸⁷ Chrétien 1999, S. 11

³⁸⁸ Vgl. zur Herrschaftsinstallierung der Deutschen in Togo Sebald 1988

Museen als Erinnerungsorte bestehen generell auf einem rein antiquarisch-historischem Interesse, durch welches Objekte der Vergangenheit, „Gebrauchsgegenstände, die ihren ursprünglichen Funktions- und Lebenszusammenhang verloren haben“, als Relikte konserviert und für die Gegenwart und Zukunft erfahrbar gemacht werden.³⁸⁹ Doch scheint dies in Bezug auf das hier beschriebene Museum teilweise ein Paradoxon, da einerseits die ethnographischen Gegenstände auch heute noch im Alltag der Guin Verwendung finden (wie zum Beispiel die ausgestellten Kalebassen), andererseits aber auch das allgemeine Interesse an diesem Museum nicht besonders groß zu sein scheint. Diese Feststellung ist spekulativ und beruht allein auf subjektiver Wahrnehmung, so dass sich hierfür keine exakten Schlussfolgerungen ziehen lassen. Dennoch gilt die Intention des Ortes der Erinnerung auch an Teile kolonialer Vergangenheit und kann als Versuch gesehen werden, diese in die eigene Vergangenheit zu integrieren.

Aus diesem Abriss der Gedenk- und Erinnerungsorte wird erkennbar, wie ebenfalls aus dem Werk Chrétien und Triauds, dass im südost-togoischen Kontext, wie auch in anderen Teilen Afrikas, jene Orte Erinnerung nicht selten über einen religiösen Bezug verbürgen und damit also eine Verknüpfung von religiöser, topographischer und memorialer Orientierung stattfindet.³⁹⁰ Ihre Funktion als Gedächtnisstützen verhilft den Erzählungen, die man über sie berichtet, zu Kontinuität, wenn auch nicht zu unveränderter. Sie dienen als wichtige Komponenten innerhalb der Erinnerungsarbeit und bieten eine Orientierung im historischen Raum und damit letztlich auch in der Zeit.

4.3 Namen

4.3.1 Personen

Namen und deren Bedeutung sind ein weiteres Mittel, Charakteristiken und Geschehnisse der Vergangenheit und Gegenwart für die zukünftige Kenntnis über sie zu konservieren und stetig neu zu vergegenwärtigen. Unterschiedliche Gruppen von Namen werden aus vielseitigen Gründen gegeben und signalisieren vorrangig die Zugehörigkeit zur jeweiligen Lineage, was bedeutet, dass jede Lineage ein gewisses Repertoire an eigenen Namen hat.³⁹¹ Doch besitzen die Menschen in Westafrika nicht selten mehrere Namen, zu denen auch solche zählen können, die entweder Charakteristiken über den Träger oder ein mit seiner Geburt verbundenes Ereignis benennen. Häufig sind ein bestimmter Name und dessen genaue Bedeutung nur innerhalb einer restriktiven Gruppe gebräuchlich und bekannt. Im Folgenden sollen die Formen von Namen vorgestellt werden, die im Südosten Togos verbreitet sind und signifikante Vergangenheitsbezüge aufweisen.³⁹²

Hat eine Frau ihr erstes Kind geboren, so ist dies an der Änderung ihres Namens erkennbar, welchen sie fortan im Familien- und Bekanntenkreis erhält. Zum Beispiel ruft man die Mutter eines Sohnes namens Kofi nun *Kofinò* oder *Kofidàdà*, was Mutter des Kofi bedeutet.³⁹³ Damit

³⁸⁹ Assmann, Aleida 2006 (b), S. 338

³⁹⁰ Vgl. Chrétien & Triaud 1999

³⁹¹ Vgl. zu den Namen der spezifischen Lineage in Aného Agbanon II 1991, S. 133-138; Penoukou 1979, S. 29-30; Gaba 1942, S. 42; Johnson 2001, S. 473-479

³⁹² Die folgende Kategorisierung orientiert sich hauptsächlich an der Westermanns, wobei sich mittlerweile mit Sicherheit einige Formen der Namensgebung und der Namen selbst geändert haben können, die Autorin jedoch viele der Namensformen während ihrer Recherchen vor Ort bestätigen konnte. Vgl. Westermann 1935, S. 18-27

³⁹³ Vgl. Westermann 1935, S. 21

weist man immer wieder auf die Tatsache hin, dass die Mutter bereits ihr erstes Kind geboren hat.

Der Geburtstags- oder Geburtsname eines Kindes, den dieses unmittelbar nach seiner Geburt erhält, richtet sich nach dem Wochentag der Geburt. Nach Westermanns Aussagen ist sowohl die Siebentagewoche als auch die dieser entsprechenden Namensgebung eine Entlehnung des Twi (Ghana).³⁹⁴ Dem kann man zustimmen, vergleicht man die Angaben Nketias für die Akan.³⁹⁵ So lautet der Name für einen am Wochentag *Kwasida* geborenen Jungen *Kwasí* oder *Kosí*, für ein Mädchen *Akósiba*.³⁹⁶ Weist die Familie mehrere am gleichen Tag geborene Personen auf, so lässt man den Geburtsnamen entweder wegfallen oder fügt zur Unterscheidung dem Namen *-ví*, *-de*, *-tse*, *-kúma* (Junior), *-gâ* (Senior) oder einen weiteren Namen bei.³⁹⁷

Auch Könige werden je nach Geburtsdatum beim Anpreisen ihres Erscheinens in der Öffentlichkeit unterschiedlich gerufen.³⁹⁸ Beispielsweise rufen die Frauen König Lawson VIII mit „*Ayo, Ayo Afí*“, was indiziert, dass er an einem Freitag geboren wurde. Ein König der an einem Mittwoch geboren wurde, wird zum Beispiel mit „*Ayo, Ayo Akuo*“ begrüßt.³⁹⁹ Diese Namensform dient sowohl dem Namensträger und seinem Umfeld zur Kenntnis des Wochentags seiner Geburt, als auch der Familie als Erinnerung an diesen Tag.

Ebenso verweisen bestimmte Namen darauf, in welcher Reihenfolge die Kinder in einer Familie geboren wurden. Der dritte Sohn wird demzufolge *Ménsa* oder *Mésa*, die dritte Tochter *Mánsa* oder *Mása* genannt. Es muss sich dabei jedoch um eine ununterbrochene Reihe von ausschließlich Söhnen bzw. Töchtern handeln.⁴⁰⁰

Auch Titel von Gott werden in Namen eingebaut und dienen als Gedächtnismedium, wenn das Kind mittelbar von diesem erbeten wurde oder zu diesem in engem Verhältnis steht. Derartige Namen sind exemplarisch *Mâwúnu* („Mawus Gabe“) oder *Mâwúsi* („aus Mawus Hand“).⁴⁰¹

Gleichzeitig bekommen Personen, die einer Kultgemeinde beitreten, einen neuen Namen, der stets den Namen des spezifischen *vodun* enthält und dabei auch auf gewisse mit diesem verbundene Ereignisse verweist. Entsprechende Namen können folglich auch auf deren Kinder übertragen werden. Beispiele dafür sind: *Sodande* („So tat etwas Außerordentliches“) oder *Agbowugbe* („Tag des Ziegenessens bzw. –schlachtens“), was bedeutet, dass das Kind als Mitglied einer Kultgemeinde an dem Tag geboren wurde, als man bei der Entlassung der in den Kult Initiierten eine Ziege opferte.⁴⁰² Erhält der Initiierte seinen neuen Namen, darf sein früherer Name nicht mehr ausgesprochen werden, da der ehemalige Träger sonst, nach dem Glauben der Guin, in Ekstase gerät und nur durch komplizierte Zeremonien wieder geheilt werden kann. Somit wird ein scharfer Bruch zwischen dem früheren Dasein und dem neuen Lebensabschnitt des Individuums in der Kultgemeinde vollzogen und ihm dabei eine veränderte Identität gegeben.

³⁹⁴ Vgl. Westermann 1935, S. 19

³⁹⁵ Vgl. Nketia 1969, S. 31

³⁹⁶ Vgl. Westermann 1935, S. 19

³⁹⁷ Vgl. Westermann 1935, S. 19

³⁹⁸ Vgl. Hubert Messanvi Kponton 1971, 1973, 1974 in: Gayibor 1992, S. 258 f.

³⁹⁹ Vgl. Hubert Messanvi Kponton 1971, 1973, 1974 in: Gayibor 1992, S. 259

⁴⁰⁰ Vgl. Westermann 1935, S. 20

⁴⁰¹ Vgl. Westermann 1935, S. 22

⁴⁰² Vgl. Westermann 1935, S. 22

Ferner gibt es Namen, die explizit an Ereignisse oder Umstände zur Zeit der Geburt erinnern. So sollen beispielsweise Namen wie *Adii* („wird ihn begraben“), *Tefé* („Ersatz für den Verstorbenen“) oder *Mamáyi* („die Großmutter ist gegangen“) an den vor der Geburt des Kindes eingetroffenen Tod eines Familienmitglieds erinnern.⁴⁰³ Namen wie *Avanútsó* (Kriegstraglast) oder *Avasi* (Kriegsfrau) gedenken an sich während der Geburt ereignende Kriege. In der Nähe des Wassers Geborene erhalten Namen wie *Tosu* oder *Tosi* (Wassermann, Wasserfrau).⁴⁰⁴

Es können einem Menschen jedoch auch während seines Lebens Namen hinzugefügt werden, die an eine bestimmte Tat oder ein Erlebnis desjenigen erinnern. So erzählt Louis Mensah Godohoun, ein Mitglied der königlichen Familie aus Agbodrafo, in seinem Gespräch mit Gayibor 1977, dass sein Vater ihm berichtet habe, Akuété Zankli hätte um 1821 das Viertel der Adjigo nachts angebrannt, um sie aus Aného zu vertreiben. Demzufolge erhielt er den Beinamen „Zankli“, was übersetzt bedeuten soll: „Ich habe dich in der Nacht überrascht.“⁴⁰⁵ Ferner erhielt Lawson I einen weiteren Zusatznamen: Ahuawoto. Er bedeutet „der Krieger“ und wurde ihm nach Angaben von König Lawson VII gegeben, nachdem er Komlagan besiegt hatte, und damit seine kriegerischen Fähigkeiten statuierte.⁴⁰⁶ Dadurch, dass Akuété Zankli der bedeutendste Ahn der Lawsons ist, weil er als erster König hervorgegangen ist, trägt auch jeder weitere König der Lawsons die Beinamen „Ahuawoto“ und „Zankli“.

Oftmals erhielten Kinder auch die Namen von Europäern, die während ihrer Geburt im Lande bekannt waren oder die einen tief greifenden Einfluss auf die Familie ausübten, wie zum Beispiel *Gedze* (Rotbart) und *Gankúí* (Eisenaugen, d.h. Brillenträger).⁴⁰⁷ Häufig wurden auch europäische Namen als zukünftige Lineage- oder Familienbezeichnungen übernommen, wie beispielsweise bei den Lawsons erkennbar wird. Ihr Name ruft somit stets von Neuem ins Gedächtnis, dass einst ihr Ahn Akuété Zankli einige Monate auf dem Schiff der Briten und in Großbritannien verbrachte, was eine enge Verbindung zu den Briten entstehen ließ. Den Erzählungen nach hat der britische Kapitän Law, unter dessen Obhut Zankli stand, diesen bald als seinen eigenen Sohn betrachtet und ihm deshalb den Namen Lawson, Sohn des Law, gegeben.⁴⁰⁸ Viele noch heute bestehende europäische Familiennamen deuten auf frühere, mit

Europäern bestehende Verbindungen oder europäische Abstammungen hin, über die sich die jeweiligen Lineages und Familien teilweise noch bewusst sind und über welche es verschiedene Erzählungen gibt.

Weiterhin gibt es Formen von Namen, die man seinen Kindern, häufiger jedoch seinen Tieren gibt, um damit sich selbst oder bestimmte andere Personen an ein Ereignis zu erinnern. Hat man beispielsweise einen Streit mit seinem Nachbarn, so kann man seinem Kind einen Namen geben, der indirekt an diesen Disput erinnert und dem Nachbar andeuten soll, dass jener nicht vergessen ist, sondern das Kind ihn eines Tages noch austragen wird. Solche Namen sind zum Beispiel *Nyagbagble* („die erste Sache ist verdorben“) oder *Bunyamekpo* („denk nach über die Sache“).⁴⁰⁹

⁴⁰³ Vgl. Westermann 1935, S. 19 f.

⁴⁰⁴ Vgl. Westermann 1935, S. 20

⁴⁰⁵ Louis Mensah Godohoun 1977, in: Gayibor 1992, S. 279

⁴⁰⁶ Rudolph Tèvi Banku Lawson VII 1976, in: Gayibor 1992, S. 273

⁴⁰⁷ Vgl. Westermann 1935, S. 20

⁴⁰⁸ Vgl. Lawson VIII 2003 (b), S. 12

⁴⁰⁹ Vgl. Westermann 1935, S. 23

Der jeweilige Rufname eines Kindes bildet sich oftmals situationsbedingt und durch dessen persönliche Merkmale heraus. Er kann sich im Laufe des Lebens auch noch ändern. Somit bleibt der Geburtsname selten auch der Rufname, doch verliert der Träger niemals seinen Anspruch darauf. Kinder übernehmen häufig auch den Rufnamen des Vaters als Familiennamen und vererben auch diesen später weiter an ihre eigenen Kinder, wobei diesem dann der Rufname des Kindes oder im Falle einer christlichen Familie sein Taufname vorgesetzt wird.⁴¹⁰

Für die Menschen in Südost-Togo haben Namen demzufolge eine große Bedeutung. Sie geben Auskunft über die Zugehörigkeit zur jeweiligen Lineage, über Charakteristiken des Einzelnen oder über Umstände und Ereignisse während seiner Geburt. Außerdem zeigen die Namen, die auf bestimmte Perioden oder Geschehnisse während der Geburt des Kindes hinweisen, dass auch die Guin an bestimmten Perioden, die während dieser Zeit stattgefunden haben, erinnern und damit Interesse an ihnen zeigen. Dies widerlegt die Annahme Burkes, dass nur das westliche Geschichtsdenken anachronistische Merkmale aufweist, das heißt ein starkes Interesse für die Individualität von Perioden, Regionen oder Personen zu zeigen.⁴¹¹ Muriuki beschreibt zum Beispiel für die Masaai und Kikuyu die Initiationsriten als wichtige erinnerte historische Perioden für die jeweiligen Neophyten, was auch dort nicht zuletzt an der entsprechenden Namensgebung der Altersgruppen je nach den Vorkommnissen vor, während und nach der Initiation lag.⁴¹² Ähnlich stellen auch die bis zu zwei Jahren dauernden Initiationszeiten in eine Kultgemeinde der *vodun* bei den Guin einen wichtigen Lebensabschnitt für die Adepten dar, der zusätzlich mit Hilfe der Namensgebung erinnert wird.

Wer den Namen eines anderen erfährt, kann ihn sofort in eine der großen Lineages kategorisieren, wodurch sein erster Eindruck vom anderen bereits prädestiniert wird. Ferner dient die Namensgebung der Geburtsreihenfolge als mnemotechnisches Mittel zur Memorisierung der eigenen Genealogie.⁴¹³

4.3.2 Toponyme

Die Etymologie bestimmter Ortsnamen kann auf diverse Ereignisse der Vergangenheit hinweisen: Zum einen kann es etwas über die Installierung der Ethnie aussagen, zweitens auf die Umstände und Ursachen bei der Gründung bestimmter Ortschaften und drittens auf vergangene Konflikte hinweisen.⁴¹⁴ Häufig unterliegen jedoch auch Toponyme über viele Jahre hinweg Umwandlungen oder sind damals in einer heute für die Bewohner der Orte nicht mehr verständlichen Sprache erschaffen wurden.⁴¹⁵ Je nach geschichtlicher Auffassung können sich auch hier unterschiedliche Interpretationen der einzelnen Lineages ergeben. Im Folgenden sollen nur einige markante Beispiele für Aného vorgebracht werden.

⁴¹⁰ Vgl. Westermann 1935, S. 27

⁴¹¹ Vgl. Burke 1999, S. 39 f.

⁴¹² Vgl. Muriuki 1999, S. 224 f.

⁴¹³ Vgl. Diawara 1990, S. 148

⁴¹⁴ Vgl. Perrot 1982, S. 21

⁴¹⁵ Vgl. Perrot 1982, S. 22

Das Wort *Aného* selbst erinnert an die Migration seiner Bewohner. Als *Ane* wurden die Menschen aus dem Westen bezeichnet und *ho* lässt sich mit „Haus“ übersetzen.⁴¹⁶ Über die Bedeutung des Ortsnamens *Glidji*, der in etwa mit „auf der Mauer“ übersetzt werden kann, behauptet Pazzi, dass *Gli* der Name eines Ältesten der Xwla, des vor der Ankunft der Guin ansässigen Volkes, war und welcher geopfert werden musste, bevor das neue Königreich errichtet werden konnte.⁴¹⁷

Weiterhin haben die Namen der Viertel Anéhos unterschiedliche geschichtliche Bedeutungen. So bedeutet beispielsweise der Name des Viertels *Plaviho* übersetzt: „Wohnung der Menschen der Pla“, was darauf hindeutet, dass sich hier ursprünglich die Bewohner aus Grand-Popo angesiedelt haben.⁴¹⁸ Ferner soll der Name des Viertels *Flamani* eine Umformung des Namens „Freeman“ sein und geht auf den englischen Pfarrer Thomas Birch Freeman zurück, der den Ort Aného im März 1843 besichtigt hat.⁴¹⁹

Ewiger Streitpunkt bleibt auf Grund seiner turbulenten Vergangenheit die Bedeutung des Namens des Viertels *Fantekome*, welches von Quam-Dessu XIII mit „das Viertel oder Haus der Fante“ übersetzt wird.⁴²⁰ Ein Würdenträger der Lawsons bringt jedoch als Übersetzung die Erklärung, dass „Fantekome“ auf die Aussage „Fanti ku ame o mu no na duo“, übersetzt „Man kann nicht mit den Fanti zusammen leben“, zurückgeht. Er erklärt dies damit, dass Latevi Awoku, der Vater von Akuété, bereits mehrere Expeditionen hinter sich hatte, als er nach Aného zurückkehrte und sich am Strand, nicht weit der Siedlung der Fante, niederlassen wollte. Sein Vater warnte ihn vor dieser Entscheidung und legte ihm den oben zitierten Satz nahe. Dieser sei dann im Laufe der Zeit in „Fantekome“ umgeformt wurden.⁴²¹

Dieses letzte Beispiel zeigt ein weiteres Mal, dass die Interpretation von historischen Zeugnissen und Medien stets im Sinne der eigenen Interessen manipulierbar ist. Die mit ihnen verbundenen Darlegungen der Vergangenheit wirken jedoch intensiver auf das (episodische) Gedächtnis als nur die einfache Nennung des jeweiligen Namens.⁴²² Ortsnamen hallen eher wider als dass sie sprechen. Nichtsdestotrotz trübt dies nicht ihre mnemonische Funktion und damit die Unterstützung der Arbeit des Geschichtsbewusstseins.

4.4 Oralliteratur

Zur nicht schriftlich übermittelten Tradition zählen unterschiedliche Formen von Oralliteratur, wie beispielsweise Lied, Tanz, Erzählung, die sich durch ihre Charakteristiken als geeignete Gedächtnismedien und –träger verzeichnen lassen. Ihre Verfahren von Komplexitätssteigerung, wie Expressivität, Dramatisierung, Musik und ähnliche mediale Amplifikationen, lassen sie lebhaft und intensiv wahrnehmbar werden.⁴²³

⁴¹⁶ Vgl. Hubert Messanvi Kponton 1971, 1973, 1974, in: Gayibor 1992, S. 237

⁴¹⁷ Vgl. Pazzi 1976, S. 283

⁴¹⁸ Vgl. Quam-Dessu XIII 1981, S. 6

⁴¹⁹ Vgl. Strickrodt 2002, S. 204

⁴²⁰ Vgl. Quam-Dessu XIII 1981, S. 7

⁴²¹ Vgl. Lawson, in: Gayibor 1992, S. 270

⁴²² Vgl. McCaskie 2000, S. 235

⁴²³ Vgl. Assmann, Aleida et al. 1983, S. 273 f., Finnegan 1970, hier besonders S. 1-48

Dabei lassen sich drei Aspekte ausmachen, die den Wert der Oralliteratur für die Vergegenwärtigung von Vergangenheit (beispielsweise gegenüber der Schrift) steigern: Erstens zählen dazu die Mnemotechniken, die sich in der Oralliteratur erkennen lassen. Durch die spezifische (poetisch) geformte Nachricht, die sich durch verschiedene Stilfiguren auszeichnet und mehrmals wiederholt wird, findet jene leichter den Weg ins Gedächtnis und kann sich darin sowohl beim Tradenten als auch beim Rezipienten länger erhalten.⁴²⁴ Allerdings werden einzelne Stücke selten starr und unverändert von Generation zu Generation übertragen, sondern können vom jeweilig Vortragenden verändert oder umgeformt werden.⁴²⁵ Die eine authentische Version eines Stückes existiert meistens nicht und die Spanne zwischen völligen Neuschöpfungen und erinnerter Reproduktion ist häufig variabel und schwer einschätzbar.⁴²⁶

Bei der mündlichen Überlieferung bedarf es nicht zwangsläufig eines bestimmten Autors und die Verantwortung für den Wahrheitsgehalt hat selten der Vortragende zu tragen.⁴²⁷ Gleichzeitig ist die Übermittlung, Form und Darbietung von Oralliteratur von einem Darsteller oder Vortragenden abhängig, der aufgrund seiner persönlichen Voraussetzungen, wie Stimme, Mimik, Gestik unterschiedliche Interpretationen einzelner Stücke bewirkt.⁴²⁸ Reim und Metrum auf der lautlichen Ebene, formelhafte Wendungen, Vervielfältigung von bestimmten Bewegungsabläufen und verschiedene Stilfiguren spielen weiterhin in die Performance hinein.⁴²⁹

Außerdem sind Formen der Oralliteratur auf das regelmäßige Zusammenkommen ihrer Mitglieder angewiesen, auf die Interaktion der Kommunikation, da sonst sowohl deren Formen als auch deren vermittelte Inhalte schnell verloren gehen.⁴³⁰ Je nach Anlass der Zusammenkunft (Beerdigung, Hochzeit etc.) variiert auch die emotionale Atmosphäre und damit wieder der Inhalt des Rezipienten.⁴³¹ Die Partizipationskapazität bei solchen Zusammenkünften ist immer begrenzt, doch ergibt sich aus der oralen Darbietung eine Simultaneität von Produktion und Rezeption, die die gesamte Vorstellung und ihre inhaltliche Zusammensetzung beeinflusst und gleichzeitig ablaufende Erinnerungs- und Identifikationsprozesse verstärkt.⁴³² Die emotive Partizipation der Zuhörer wird überwiegend durch die repetitive Strukturierung der Darbietung gelenkt und die Darsteller selbst verkörpern (vor allem beim Tanz) den Sinn, was eine sinnliche Einprägungskraft auf das Publikum bewirkt.⁴³³ Über die gesprochene Sprache hinausgehende Codes (melodisch, rhythmisch, harmonisch, gestisch etc.) amplifizieren die Intensität der Botschaftsübermittlung.

Als dritter Aspekt sei jener der Repräsentation zu nennen, was bedeutet, dass sich die Vortragenden und Zuhörer in einem gemeinsamen Erfahrungsraum bewegen, der sie durch semantische Merkmale, wie die Standardisierung von Themen und überhöhte und

⁴²⁴ Vgl. Assmann, Aleida et al. 1983, S. 270

⁴²⁵ Vgl. Finnegan 1970, S. 14

⁴²⁶ Vgl. Finnegan 1970, S. 7 f. Wie stark die Veränderungen oral übermittelter Inhalte durch regionale und zeitliche Unterschiede sein können, hat Goody bei seiner mehrmaligen Mitschrift des Bagre-Mythos, dessen Rezitation und Erlernen die Aufnahme in die religiöse Gemeinschaft der Dagara (Burkina Faso, Ghana) bedeutet, feststellen können. Vgl. Goody 1972, 1981, 2002

⁴²⁷ Vgl. Assmann, Aleida et al. 1983, S. 276

⁴²⁸ Vgl. Finnegan 1970, S. 2

⁴²⁹ Vgl. Assmann, Aleida et al. 1983, S. 270

⁴³⁰ Vgl. Assmann, Aleida et al. 1983, S. 274

⁴³¹ Vgl. Finnegan 1970, S. 12

⁴³² Vgl. Assmann, Aleida et al. 1983, S. 274, Finnegan 1970, S. 4 f.

⁴³³ Vgl. Assmann, Aleida et al. 1983, S. 270

schematisierte Figuren Ergriffenheit und Faszination vom und am Thema spüren lässt und intensive und haltbare Vergegenwärtigung von gemeinschaftlicher Geschichte und kollektivem Sinnvorrat bewirkt.⁴³⁴

Diese Stilistik der Oralliteratur prägt häufig die Ausdrucks-, Wahrnehmungs- und Erfahrungsformen und wirkt durch seine sich wiederholenden Identifikationsprozesse eindrücklich, wodurch auch die vermittelten Botschaften, trotz ihrer vorkommenden Modifikationen, über einen langen Zeitraum hinweg erhalten bleiben.

4.4.1 Musik

Musik spielt wie überall auf der Welt auch im alltäglichen und außeralltäglichen Leben Afrikas eine wichtige Rolle.⁴³⁵ Durch sie können vielfältige Absichten verwirklicht, Empfindungen ausgedrückt und Botschaften, ob künstlerische, gesellschaftliche, religiöse oder auch politische, vermittelt werden. Auch Werte und Normen werden mit Hilfe des musikalischen Zusammenspiels und seiner Inhalte ausgedrückt, wodurch Musik hilft, das Individuum als verantwortungsbewusste Persönlichkeit in die Gemeinschaft einzubetten.⁴³⁶

Musik stellt also ein effektives Kommunikationsmittel dar, denn durch sie lassen sich viele Mitteilungen einfacher und schneller als beispielsweise durch Erzählungen ausdrücken. Nicht ausschließlich Liedtexte vermitteln dabei die Informationen, sondern die Gesamtheit aus Instrumenten, Gesang und Tanz und die Beteiligung sowohl der Musiker als auch des Publikums bestimmt den „Geist der Aufführung“⁴³⁷, transmittiert die Nachricht und verstärkt sie mittels Kraft der Musik.⁴³⁸ Somit können auch altertümliche oder allgemein nicht verständliche Liedtexte durch die sie umrahmende Atmosphäre, die die Musik erzeugt, verstanden werden. Nach Huet vereinen Tanz, Musik und Gesang „die Welt der irdischen, alltäglichen Aktivitäten mit einer kosmischen Ordnung, wie sie am Anfang aller Dinge von Gott festgelegt wurde“ und stellen „eine Verbindung her zwischen dem Ereignis der Schöpfung und seiner symbolischen Wiederholung in der Gegenwart.“⁴³⁹

Als Orte musikalischer Aufführungen dienen öffentliche Plätze, zu denen jeder Zutritt hat oder der private Bereich und geheiligte Orte, zu denen nur bestimmte Personen zugelassen sind.⁴⁴⁰ Somit können musikalische Darbietungen gleichzeitig auch auf bestimmte Personengruppen (Würdenträger, religiöse Gruppen oder ähnliches) beschränkt sein.

⁴³⁴ Vgl. Assmann, Aleida et al. 1983, S. 270, Finnegan 1970, S. 4

⁴³⁵ Zuvor soll bereits angemerkt werden, dass bei der folgenden Darstellung folkloristische Musik im Vordergrund steht und auf moderne, populäre Strömungen nicht eingegangen wird, da diese weniger Expressionen der Vergangenheit bzw. historisches Potenzial enthalten.

⁴³⁶ Vgl. Chernoff 1999, S. 197

⁴³⁷ Nketia 1974, S. 250

⁴³⁸ Vgl. Chernoff 1999, S. 72

⁴³⁹ Huet 1979, S. 8

⁴⁴⁰ Vgl. Nketia 1974, S. 45

4.4.1.1 Gesang

Gesang speziell ist ein Medium schöpferischer verbaler Ausdrucksformen, die persönliche und kollektive Erfahrungen widerspiegeln können, wodurch viele Lieder Ereignisse und Inhalte fokussieren, die ein allgemeines Interesse erkennen lassen. Alltag, Gefühle, Werte und Normen – all das kann mit den verschiedensten Arten von Liedern übermittelt werden. Lieder können einfachen Inhaltes sein, oder aber auch komplexe Zusammenhänge ausdrücken, mit Allusionen und Metaphern in Form von Sprichwörtern bestückt sein und dabei heiter oder traurig stimmen, bzw. Lieder sein - wie man in Aného oft sagt – „qui font penser, qui font réfléchir“.⁴⁴¹

Je nach Anlass gibt es also verschiedene Formen und Themen von Liedern, wie zum Beispiel Kinder- und Spiellieder, Lieder gegen Krankheiten, Lieder zur Geburt von Zwillingen, Trinklieder, Arbeitslieder. Doch können sich ihre jeweiligen Inhalte überschneiden, so dass beispielsweise Lieder, die den Tod betreffen, nicht auf Klage- und Trauergesänge restringiert sind. Daneben finden sich auch die „Lieder der Alten“⁴⁴², die die Menschen an die Vergangenheit und deren Werte erinnern und somit auch als historische Lieder bezeichnet werden.⁴⁴³ Mit wenigen Ausnahmen bringen sie zwar keine detaillierten Beschreibungen historischer Ereignisse zum Ausdruck, doch sind sie gefüllt mit Allusionen auf wichtige Vorfälle und Genealogien.⁴⁴⁴ Im Königreich der Bamum im Osten Kameruns sind die populärsten Sänger auch jene mit dem tiefgründigsten historischen Wissen.⁴⁴⁵

Auch Lieder während der Initiation sind sehr verbreitet. So werden die Mädchen bei den Adangme in Ghana während ihrer Initiation von den Frauen in die Arbeit einer Mutter, die Lieder und Tänze des Initiationsritus sowie in die Sitten und Geschichte ihres Volkes eingeführt.⁴⁴⁶ Derartige Initiationen, die die Jugendlichen in das Wissen der Gemeinschaft und dessen Werte und Normen einführen und sie damit in den Kreis der Erwachsenen aufnehmen, lassen sich bei den Guin nicht nachweisen. Jedoch finden bei ihnen Einführungen in Kultgruppen bestimmter *vodun* statt, bei denen sie – abgeschottet vom Rest der Gemeinschaft - neben praktischen Dingen, wie Spinnen, Weben, Matten- und Korbflechten, Bereiten von Palmöl und ähnliches, in die Riten, Tänze, Lieder, Gebete, Gebote und Verbote des *vodun* eingewiesen werden.⁴⁴⁷ Diese Ausbildung betrifft aber nur jene Jugendlichen, die vom *vodun* „auserwählt“ werden oder sich ihm freiwillig hingeben. Derartige Gruppen sind also geistliche Zusammenschlüsse, die einer Art Geheimbund gleichkommen. Die Inhalte von Liedern, Tänzern und Riten können hierbei ebenfalls das Wissen über die Vergangenheit der jeweiligen Gruppe vermitteln, können aber auch, wie Goody für die Initiation in die religiöse Gemeinschaft der Dagara (Burkina Faso, Ghana) und den dabei rezitierten Bagre-Mythos anmerkt, keine direkte Bedeutung haben: „[H]eavily loaded with emotion, [...] but almost nonsense from the semantic point of view. An alleluia, an helas, an amen.“⁴⁴⁸

⁴⁴¹ Aus Gesprächen mit Prosper Amavi, Innocent Latégan Lawson-Body und L. Gbênossou Rogério Lawson-Body.

⁴⁴² Nketia 1974, S. 239

⁴⁴³ Vgl. Nketia 1974, S. 239

⁴⁴⁴ Vgl. Nketia 1974, S. 239

⁴⁴⁵ Vgl. Njoya 1989, S. 68

⁴⁴⁶ Vgl. Nketia 1974, S. 54

⁴⁴⁷ Vgl. Westermann 1935, S. 45

⁴⁴⁸ Goody 1987, S. 151

Auch einzelne Berufsgruppen haben ihr eigenes Repertoire an Liedern, welches immer auch vergangene Ereignisse besingt. So gibt es nach Angaben Nketias bei den Ewe, Adangme, Builsa und Akan in Ghana Jägervereinigungen, die in Text- und Gedichtvielfalt ihre Taten, Bräuche etc. besingen.⁴⁴⁹

Lieder, die zum Gedenken an die Ahnen gesungen werden oder in bestimmter Weise Bezug auf diese nehmen, sind bei den Guin sehr verbreitet. Eine besondere Rolle spielen zunächst die Lieder bei Begräbnissen, deren Darbietung überwiegend Aufgabe der Frauen ist. Zumeist wird bei diesen Liedern die allgemeine Vergänglichkeit besungen, doch wird auch häufig auf Vergangenes Bezug genommen. Dies geschieht einmal dadurch, dass die Merkmale, Verdienste aber auch Eigenarten des Verstorbenen besungen werden. Bei den Akan hat beispielsweise jeder Klan sein eigenes Repertoire an Liedern. Somit bezieht man sich zunächst auf die Abstammung und den Herkunftsort des Verstorbenen, wie dieses Beispiel zeigt:

*„Kotoku man and grandchild of the Vanguard of Kotoku.
Grandchild of Ampoma: our lineage originates from Kotoku.
Grandchild of Baabu: our lineage hails from Kade.“*⁴⁵⁰

Gute Taten sowie negative Charakteristiken sowohl des Verstorbenen als auch seiner Vorfahren werden gleichsam besungen, jedoch nicht um sie in ein negatives Licht zu rücken, sondern eher um deren positive Seiten noch stärker zu betonen.⁴⁵¹ Diese Aufzählung dient einerseits als Erinnerung an den Toten und die Festigung des Wissens über die Familiengeschichte: „When a person dies, his good deeds, his words, are his monument.“⁴⁵² Andererseits soll sie auf den schmerzlichen Verlust hinweisen, den der Tod des Angehörigen für die Hinterbliebenen bedeutet. Eine dritte Funktion wird aus der Sicht des Verstorbenen sichtbar, der durch diese Informationen noch einmal wichtige Aspekte seiner Ahnen und Herkunft erzählt bekommt, „so that he might find his way to them in the underworld.“⁴⁵³

Besonders bei der Beerdigung von Königen sind in den Begräbnisliedern Allusionen auf vergangene Ereignisse erkennbar, beispielsweise bei folgendem Lied der Guin:

*„Der Tod ist bekannt von altersher,
Der Tod ist keine Schande,
Der Adya-Bruder ging nach Alada
Das Krokodil lebt im Wasser, aber trinkt doch kein Wasser.“*⁴⁵⁴

Einerseits ist darin das Besingen der Vergänglichkeit erkennbar, denn man weiß, dass kein Mensch dem Tod entgehen kann und dieser deshalb für den Verstorbenen oder die Hinterbliebenen keine Schmach bedeuten muss. Andererseits ist dem Lied eine historische Anspielung herauszulesen, nämlich dass andere verwandte Gruppen, die wie die Guin von West nach Ost migrierten, noch weiter östlich als diese zogen; bis nach Allada in das heutige Benin. Doch fanden sie (nach Meinung der Guin) dort nicht das Glück, was sie wirklich suchten, womit der Ausdruck erklärbar ist, dass das Krokodil im Wasser lebt, aber kein Wasser trinkt, wobei das Krokodil symbolisch für den Bruder, sprich die verwandten

⁴⁴⁹ Vgl. Nketia 1974, S. 65

⁴⁵⁰ Zitiert in: Nketia 1969, S. 22

⁴⁵¹ Vgl. Nketia 1969, S. 24

⁴⁵² Zitiert in: Nketia 1969, S. 37

⁴⁵³ Nketia 1969, S. 25

⁴⁵⁴ Vgl. Westermann 1935, S. 238

Gruppen, das Wasser für den Reichtum steht.⁴⁵⁵ Dass genau dieses Lied auch heute noch gesungen wird, ist unwahrscheinlich, doch finden Lieder dieser Art im Land der Guin auch heute noch Verbreitung.⁴⁵⁶

Ferner ist das jährliche Neujahrsfest *epe-ekpe* bei den Guin ein wichtiges Ereignis, welches mit Musik belebt wird. Die hierbei gesungenen Lieder beziehen sich hauptsächlich auf das Rufen der Ahnen und *vodun*, um am gemeinsamen Fest teilzunehmen. Dabei lassen sich auch viele Lieder verzeichnen, deren Texte nicht mehr verständlich sind, da sie in altertümlicher Sprache gesungen werden.

Auch am Hof des Königs spielt Musik eine sehr bedeutende Rolle und kann „unerlässlicher Bestandteil für das Funktionieren traditioneller politischer Systeme sein.“⁴⁵⁷ Lieder, die am Hof des Königs gesungen werden, haben meist unterschiedliche Funktionen und begleiten den König bei zahlreichen Anlässen, wie zum Beispiel während seiner Inthronisation, zu seiner Entspannung und Unterhaltung, wenn er den Palast verlässt oder wieder zurückkehrt. Die Mehrheit dieser Lieder dient dazu, Loyalität und Anerkennung dem König gegenüber auszudrücken. Preisgesang und Gesänge historischen Inhalts, die oftmals die Errungenschaften des Königs aufzählen, sind dabei von großer Bedeutung und in einigen Gesellschaften spielt der *griot* (Preissänger) eine essentielle Rolle.⁴⁵⁸ Doch werden auch Anspielungen auf frühere Kriege und Migrationen vollzogen.⁴⁵⁹ Höfische Musiker sind meist spezialisiert, doch können dies sowohl Frauen als auch Männer sein.

Bei den Guin übernehmen die Männer das Spielen der Musikinstrumente, während es überwiegend Frauen sind, die sich im Gesang ausdrücken. Bei den Guin gibt es jedoch keine derart professionellen Erinnerer wie der *griot* oder beispielsweise die vier verschiedenen Sänger („groupes de mémoralistes“) im Königtum Jaara in Mali.⁴⁶⁰ Wie bereits erwähnt, sind Lieder, die am Hofe vorgetragen werden auch teilweise historischen Inhalts, wobei hierbei Chroniken der Könige und genealogische Nachweise im Mittelpunkt stehen, die die gegenwärtige Königsgeneration mit ihren Vorfahren in Verbindung bringt und somit Autorität und Machtanspruch jener legitimiert und festigt.⁴⁶¹ Indem sowohl die Leistungen seiner Vorgänger besungen werden, als auch Anspielungen auf deren weniger positive Taten erkennbar sind, dienen diese Lieder dem König nichtsdestoweniger auch als Mahnung und Ermutigung, sprich sich die Errungenschaften der Ahnen als Vorbild zu nehmen, aus ihren Fehlern aber zu lernen.

Rouget schreibt über historische Gesänge der früheren Königreiche in Porto-Novo und Abomey (in Benin), bei denen bestimmte Lieder dazu vorgesehen sind, „à rappeler la mémoire des anciens rois et [qui] peu[vent] se définir comme énumérative[s].“⁴⁶² Ausgewählte Sänger rezitieren die Geschichte des Königreiches und preisen die Könige, beginnend mit Hwegbadja, der als Gründer der Dynastie der Könige Abomeys betrachtet wird.⁴⁶³

⁴⁵⁵ Vgl. Westermann 1935, S. 238

⁴⁵⁶ Vgl. Gespräche mit Prosper Amavi, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

⁴⁵⁷ Vgl. Nketia 1974, S. 62

⁴⁵⁸ Vgl. Nketia 1974, S. 63

⁴⁵⁹ Vgl. Njoya 1989, S. 67

⁴⁶⁰ Vgl. Diawara 1990, S. 82 f.

⁴⁶¹ Vgl. Nketia 1974, S. 239. Nicht nur Könige und Menschen generell werden besungen, sondern auch Tiere. So singen beispielsweise die Hutu in Rwanda die Biographien ihrer Rinder, da deren Besitz als Reichtum gilt und sie somit verehrt werden. Vgl. Hampton 1998, S. 108

⁴⁶² Rouget 1996, S. 203

⁴⁶³ Vgl. Rouget 1971, S. 27-69

Kritik am gegenwärtigen König kann auch unangenehme Folgen haben, wie Njoya für das Königreich Bamum im Osten von Kamerun beschreibt, in welchem ein früherer Diener, genannt Lachidua, um 1942 aus dem Palast vertrieben wurde, weil er einen unangenehmen Vergleich zwischen dem damaligen König und dessen Vorgänger in seinem Lied vollzog.⁴⁶⁴

Oft sind Lieder auch auf bestimmte Lineages beschränkt und können somit komponiert werden, um auf historische Begebenheiten anzuspielen, um die Überzeugung und Position der eigenen Lineage zu stärken und damit gleichzeitig eine andere Lineage zu diffamieren, oder aber auch um bei Streitigkeiten eine Versöhnung zwischen Familien und Lineages voranzutreiben.

Während eines Gesprächs mit dem König von Glidji, Gê-Fiogâ Sèdegbe Foli-Bebes XV, bei dem ich ihn nach seiner Meinung zu den (früheren) Diskrepanzen zwischen den Familien Lawson und Adjigo fragte und er diese sofort dahingehend verstand, wer seiner Ansicht nach der rechtmäßige König Anéhos ist, begann er folgendes Lied zu singen:

*Miva miai agbonu,
mianto be agbonu,
ahuwade la demima,
egolu ahuwade la demima,
fante bonu ahuwade la demima,
egolu.*

Kommt, wir gehen zum öffentlichen Platz,
unserem öffentlichen Platz.
Wird es dafür einen Krieg geben?
Niemals wird es dafür einen Krieg geben.
Auf dem Platz der Fante einen Krieg?
Niemals.

Nach den Angaben Prosper Amavis wurde dieses Lied von den Lawsons um 1960, also im Jahr der Inthronisation des Königs Rudolph Tèvi Banku Lawson VII, gedichtet.⁴⁶⁵ In diesem Jahr soll die Situation in Aného zwischen den Familien Lawson und Adjigo besonders angespannt gewesen sein und jede Familie versuchte auf verschiedene Weise die andere zu diskreditieren. Ein Jahr später ergriff der erste Präsident des unabhängigen Togo, Sylvanus Olympio, die Initiative und schloss am 23. April 1961 mit den beiden Familien Lawson und Adjigo einen „Pakt der Versöhnung“, in welchem beide als rechtmäßige Könige Anéhos deklariert wurden.⁴⁶⁶

Das Thema des Liedes ist der öffentliche Platz in Aného, der zum Viertel Fantekomé (übersetzt: das Haus der Fante) gehört und als gesellschaftspolitisches Zentrum gelten kann. Da die Adjigo ihre Abstammung von den Fante im heutigen Ghana behaupten, befindet sich der Platz demnach im früheren *kome* der Adjigo, von dem sie jedoch teilweise vertrieben wurden, nachdem die Lawsons die Herrschaft in Aného übernommen hatten. Dadurch beanspruchten die Adjigo das Viertel und den Platz stets als den ihnen Gehörenden und sehen ihn auch weiterhin als diesen an. Auf diesem Platz werden alle wichtigen Entscheidungen getroffen, die das gesamte Dorf betreffen. Hier soll zu Beginn des 19. Jahrhunderts entschieden worden sein, die Adjigo als Herrscher Anéhos abzusetzen und die Lawsons zur herrschenden Familie zu erheben. Viele Streitigkeiten sollen hier verhandelt worden sein und der Besitz des Platzes symbolisiert die Macht über Aného.

⁴⁶⁴ Vgl. Njoya 1989, S. 67

⁴⁶⁵ Das exakte Datum der Inthronisation von König Lawson VII war am 14.04.1960. Vgl. Jones & Sebald 2005, Appendix 7

⁴⁶⁶ Vgl. Gayibor 1994, S. 48

Das Lied sollte eine Geste hin zur Versöhnung sein, ohne dabei jedoch die Stellung der Lawsons aufzugeben. Es spricht von *unserem* öffentlichen Platz und will demzufolge darauf hinweisen, dass der Platz allen gehört, nicht ausschließlich den Adjigo. Mit der Frage, ob es dafür einen Krieg geben soll, erinnert man an den Krieg, der wahrscheinlich zwischen 1821 und 1823 stattgefunden hat und bei welchem Akuété Zankli, unterstützt vom brasilianischen Sklavenhändler Francisco Felix de Souza von Ouidah, den Führer der Adjigo, Komlagan, besiegte.⁴⁶⁷ Diese Frage wird jedoch verneint und drückt damit aus, dass man keinen Krieg mehr haben will. Dann stellt man die Frage ein zweites Mal, doch fügt nun ein, dass der Platz jener der Fante sei. Man gesteht zu, dass es eigentlich der Platz der Fante ist, gleichzeitig aber der aller Bewohner Anéhos und dass man um diese Streitigkeit keinen Krieg mehr führen will. Damit geben die Lawsons nach Meinung Gê-Fiogâ Sèdegbe Foli-Bebes XV zu, dass sie nicht die rechtmäßigen Herrscher Anéhos sind.⁴⁶⁸

Der Liedtext ist dennoch ambivalent und die Betonung auf *unserem* Platz könnte negativ konnotiert werden, indem dieses Possessivpronomen sich allein auf die Lawsons bezieht, und erneut zum Ausdruck bringen will, dass man keinen Krieg mehr durchführen muss, um den Besitz des eigenen Platzes zu rechtfertigen.

Die Interpretation Prosper Amavis geht jedoch in die andere Richtung, nämlich dass es ein Lied zur Beruhigung der damals angespannten Lage sein sollte. Das Lied avancierte zum Volkslied und trotz dass man es heute kaum noch singt, ist es angeblich noch allgemein bekannt. Das Beispiel zeigt einerseits die historischen Allusionen, die in Liedern oftmals einfacher, aber auch mehrdeutig ausgedrückt werden können, und andererseits dass sich bestimmte Lieder auch über viele Jahre hinweg im Gedächtnis der Menschen erhalten können.

Könnte man demnach diese immer noch vorhandene, doch nicht mehr öffentlich ausgelebte (da nicht mehr gesungene) Erinnerung an das Lied und dessen Inhalt damit erklären, dass die Streitigkeiten zwar öffentlich beigelegt sind und man versucht, die Frustrationen zu vergessen, die Erinnerung an sie jedoch immer noch lebendig ist?

Das Ausmaß des Repertoires an Liedern und Tänzen einer Generation stellt keine exakte Übernahme von ihren Vorfahren dar, sondern es kommen immer wieder neue Stücke hinzu, während andere modifiziert oder aufgegeben werden. Sie werden also den gegenwärtigen Bedürfnissen der Gesellschaft angepasst. Dennoch sind Lieder und deren Inhalte häufig präzisere und zuverlässigere Erinnerungen als beispielsweise Erzählungen, da die Musik in ihrer Form und Struktur ein zusätzliches mnemotechnisches Mittel ist.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Vgl. Jones & Sebald 2005, S. 7

⁴⁶⁸ Er wirft ihnen das jedoch nicht explizit vor, sondern sieht die Schuld im Königtum Glidji behaftet, da der damalige König in seiner geschwächten Position nicht konsequent gehandelt haben konnte. Vgl. hierzu auch Gayibor 1990, S. 192

⁴⁶⁹ Vgl. Ndikuriyo 1989, S. 31

4.4.1.2 Tanz

„Tanzen ist eine spezielle Form von körperlichem Tun, es ist universal mit kulturdependenten Ausprägungen, und vorwiegend eine soziale Handlung.“⁴⁷⁰

Diese Definition von Tanz liefert eine ungefähre Vorstellung über dessen Bedeutung. Tänze können eine ähnliche Funktion wie Lieder haben, denn auch sie stellen eine spezifische Ausdrucksweise dar, die in unterschiedlichen Formen allen afrikanischen Kulturen gemeinsam ist.⁴⁷¹ So dienen sie als Kommunikationsmittel mit quasisprachlicher Funktion und damit als künstlerisches, religiöses, politisches und soziales Ausdrucksmittel.⁴⁷² Im Gegensatz zum akustischen Signal ist beim nonverbalen Ausdruck im Regelfall das optische Signal der Informationsträger, doch versuchen die Tänzer, u.a. indem sie ihren gesamten Körper zur Vermittlung von Äußerungen verwenden, das Publikum dahin zu führen, „[to] see the music and hear the dance.“⁴⁷³ Musik und Tanz gehen demnach Hand in Hand und beeinflussen einander. Sie folgen oft strengen Gesetzen und werden nur zu speziellen Gelegenheiten vorgeführt, wodurch sie als Zeremonien einen Wechsel zwischen Fest- und Alltag erzeugen und somit der Dauer einen Rhythmus verleihen, d.h. die Zeit strukturieren.⁴⁷⁴ Ebenso variieren auch unter Tänzen solche, an denen jeder teilnehmen darf und solche, die nur bestimmten ausgebildeten Tänzern spezifischer Gruppen vorbehalten sind.

Trotz dass auch sie sich durch ihre Lebendigkeit, interkulturelle Kontakte etc. verändern, bleiben viele Tänze in ihren Grobstrukturen erhalten und werden über viele Generationen tradiert. In ihrer wichtigen kollektiven Funktion ist die Aussage, dass „African people dance their identities“⁴⁷⁵ keine Übertreibung. Sie holen nicht zwangsläufig greifbare Schöpfungsmythen, so doch aber Teile dieser und der Vergangenheit im Allgemeinen ans Licht und strukturieren durch das Wissen, das erlebte Erfahrung in Erinnerung bringt und damit die kollektiven Gesetze legitimiert, die Gesellschaft.

Tänze stellen nicht selten historische Kriegsszenen nach und erzählen Migrationsgeschichten. Der Tanz *Agbeko* (= *Adzagbeko*) bei den Ewe wurde früher nach Kriegen getanzt und stellt einen Teil ihrer Migrationsgeschichte nach. Heute wird dieser Tanz als Dokumentation der Migrationsgeschichte in Schulen unterrichtet und aufgeführt.⁴⁷⁶ Bei den Fante gibt es Kriegervereinigungen, die auch einen speziellen Kriegstanz (*asafu*) aufführen, an dem jedoch nur männliche Mitglieder teilnehmen dürfen.⁴⁷⁷ Bei derartigen Tänzen werden durch Mimik und Bewegung die glorreichen Taten früherer Krieger nachgestellt, und allgemein männliche Stärke und Macht inszeniert. Auch bei Beerdigungen wird durch Tänze an den Verstorbenen erinnert, sein Leben oft szenisch und tänzerisch dargestellt.⁴⁷⁸

⁴⁷⁰ Groß 1997, S. 12

⁴⁷¹ Vgl. Huet 1979, S. 8

⁴⁷² Vgl. Groß 1997, S. 5

⁴⁷³ Hampton 1998, S. 108

⁴⁷⁴ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 90 f.

⁴⁷⁵ Hampton 1998, S. 109

⁴⁷⁶ Vgl. Groß 1997, S. 52

⁴⁷⁷ Vgl. Hampton 1998, S. 112

⁴⁷⁸ Vgl. Kwakwa 1998, S. 286

Was die genaue Tanzkultur der Guin betrifft, so liegen hierfür nur wenige Informationen vor, trotz der Behauptung der Lawsons: „Tous les événements de la vie font l’objet de chansons et de danses enrichies de proverbes. Ces éléments littéraires constituent la mémoire du clan et se transmettent de génération en génération par l’oralité.“⁴⁷⁹ Doch konnte ich während meiner Partizipation am Fest *epe-ekpe* im Palast der Lawsons, speziell am Vorabend des Tages der Ahnen, bei dem diese also durch Musik gerufen werden, auch einen Tanz beobachten (und an ihm teilnehmen), bei dem alle Tänzer sich in einem großen Kreis bewegten und rhythmisch eine Handbewegung in Richtung des Halses ihres Vordermannes durchführten, die das Abschlagen dessen Kopfes andeutete. Nach der Aufführung fragte ich einige Leute, was dies zu bedeuten hatte, bekam jedoch nur die Antwort: „C’est le coutume.“ Erst eine junge Frau, die im Palast wohnt und sich auch am Tanz beteiligt hatte, sich ihren Angaben nach jedoch überhaupt nicht für die Tradition interessiert, erzählte, dass dieser Tanz ein Kriegstanz ist, der zu Ehren der früheren Könige der Lawsons aufgeführt wird, die alle mächtige Krieger gewesen sein sollen und ihren Feinden die Köpfe abgeschlagen hätten.⁴⁸⁰

Warum gibt gerade eine junge Frau, deren Interesse daran eigenen Angaben zufolge gering ist, vor, über die Bedeutung des Tanzes Bescheid zu wissen und andere Teilnehmer am Tanz nicht? Ein möglicher Grund liegt darin, dass sie im Palast Lolamé aufgewachsen ist und, wie sie auch selbst sagt, die Tänze noch aus ihrer Kindheit her kennt und da ihr das Tanzen generell Freude bereitet, sie immer noch daran teilnimmt. Dass ich von den anderen Befragten nur die Antwort bekam, dass dieser Tanz eben Brauch sei, könnte damit erklärbar sein, dass er bereits derartig im kulturellen Gedächtnis verankert ist, dass man über seine genaue Bedeutung nicht mehr reflektiert bzw. diese nur wenige Personen noch kennen. Ähnlich wie bei Ritualisierungen auch alltäglicher Handlungen mit Verlauf der Zeit ihr Ursprung in den Hintergrund tritt, ist auch die genaue Entstehung des Tanzes für viele Menschen weniger von Belang bzw. das Wissen darüber derartig internalisiert, dass es nur noch im Unterbewusstsein gespeichert ist. In jedem Falle zeigt es die Beständigkeit des Tanzes auf, da er bereits über viele Jahre zu diesem Anlass aufgeführt wird und, obwohl seine Inhalte sicherlich Modifikationen unterlegen waren, Facetten der Vergangenheit durch seine Performanz wieder belebt werden.

4.4.1.3 Trommeln

Die Trommel spielt im sozialen Leben der Bevölkerung der Guin eine wichtige Rolle. Traditionell bestehen Trommeln aus einem hölzernen Resonanzkörper (im Allgemeinen ein ausgehöhlter Baumstamm) mit einer überwiegend aus Ziegenleder bespannten Schlagfläche, auf welcher je nach Benutzung verschiedenartig hohe und tiefe Töne erzeugt werden können. In den Siedlungsgebieten der Akan und Ewe, also in den überwiegend südlichen Teilen Ghanas und Togos, aber auch in der südwestlichen Gegend Benins und dem südöstlichen Gebiet Côte d’Ivoire sind überwiegend Trommeln verbreitet, deren Membranen mit der so genannten „Schnurpflockspannung“ befestigt werden. Andere Arten von Trommeln stellen die Kesseltrommeln und Sanduhrtrommeln mit Stimmschnüren dar, die vermutlich aufgrund des Einflusses der nördlich lebenden Gur-Völker in die südliche Region gelangt sind.⁴⁸¹

⁴⁷⁹ Lawson VIII 2003 (b), S. 29

⁴⁸⁰ Vgl. Gespräch mit Lethizia Dhodhovi, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

⁴⁸¹ Vgl. Meyer 1997, S. 55

Trommeln werden bei den Guin generell mit Stöcken gespielt. Eine Vorstellung setzt sich für gewöhnlich aus Spielern mehrerer Trommeln, Rasseln, der aus Eisen hergestellten, zweigabeligen Glocke und den Sängern zusammen. Anlässe für das Trommeln gibt es reichlich, je nachdem welche Absicht damit verbunden ist. Es kann beiläufigen und ungebundenen Charakter haben, d.h. im Hintergrund von Spielen oder Ausflügen gespielt werden oder zeremonielle und rituelle Anlässe ein-, ausleiten und während ihres Verlaufs begleiten.⁴⁸² Ebenso ist festgelegt, zu welchen Zeiten welche Trommeln bei welchen Anlässen geschlagen werden, woraus sich schlussfolgern lässt, dass sie auch einer gewissen sozialen Kontrolle dienen. Manche sind etwa für bestimmte Geister oder allein für den König bestimmt. Letztere wird bei den Guin *Dyokoto* genannt und zu Ehren des Königs bei wichtigen Zeremonien geschlagen.⁴⁸³ Auch das Schlagen der Trommel während der Vorbereitungszeit auf das Neujahrsfest *epe-ekpe* ist unter den Guin untersagt, da diese Periode eine der Ruhe und Selbstreflexion darstellt, in der die Zeit in gewisser Weise stillsteht bzw. retrospektiv erlebt wird. Häufig geht einer großen Trommelvorstellung, um deren erfolgreichen Verlauf und Ausgang zu garantieren, eine rituelle Opfergabe voraus.⁴⁸⁴

Seine Dynamik erhält ein Trommelkonzert durch das Zusammenspiel unterschiedlicher Rhythmen, unter denen meist die kleineren, manchmal aber auch größeren, Trommeln den Grundrhythmus geben, Glocke und Rasseln eine höhere Anzahl von Schlägen pro Takt geben, über all jene die Sänger ihre Melodie ausbreiten und in welche die Haupttrommel, die bei den Ewe *Atsimevu* genannt wird, mit ihrer kräftigen Stimme ab und an eingreift, um dem Ensemble seine Botschaften und Lieder zu übermitteln.⁴⁸⁵

Der Grund für die Möglichkeit der Vermittlung von Botschaften liegt in der Charakteristik der Sprache des Ewe, das wie viele westafrikanische Sprachen eine Tonsprache ist und demgemäß Tonhöhe und Tonhöhenveränderungen bedeutungsunterscheidende Funktion besitzen.⁴⁸⁶ Spieltechnisch ist es auch dem Musiker möglich, Quantitäts- und Tonhöhenmerkmale in getrommelter Sprache auszudrücken: „It is the tone patterns of the word that are directly transmitted.“⁴⁸⁷ Die Trommel ist somit nicht ausschließlich ein Rhythmus-, sondern auch ein Melodieinstrument und die Trommelsprache ein konventionalisierter Code.⁴⁸⁸

Vermittelte Botschaften können einfachen Inhaltes sein und oftmals auch ohne Ensemble von der Haupttrommel allein geschlagen werden. Beispielsweise befindet sich im Königspalast Lolamé der Lawsons am Eingang des Zeremonienhofes eine große kräftig und tief klingende Trommel, die bevorstehende Zeremonien oder Ereignisse, wie das baldige öffentliche Auftreten des Königs, ankündigt (Abb. 13). Andere Ankündigungen können Hochzeiten, Todesfälle oder Geburten sein. Somit besitzen sie in gewisser Weise eine zeitliche Orientierungsfunktion.⁴⁸⁹ Dieser Art von Botschaften unterliegt jedoch kaum eine linguistische Basis.

⁴⁸² Nähere Ausführungen zu Bereichen und Orten musikalischer Aktivitäten vgl. Nketia 2000, S. 45-50.

⁴⁸³ Vgl. hierzu auch Westermann 1935, S. 104

⁴⁸⁴ Vgl. Pazzi 1976, S. 216

⁴⁸⁵ Vgl. Groß 1997, S. 24

⁴⁸⁶ Vgl. Chernoff 1999, S. 99 f.

⁴⁸⁷ Finnegan 1970, S. 482

⁴⁸⁸ Vgl. Chernoff 1999, S. 99

⁴⁸⁹ Ndikuriyo erwähnt eine im Königreich von Burundi vorzufindende Trommel, die von einer bestimmten Lineage speziell für den König angefertigt wird, und welche ähnlich einer Uhr die Nacht und den Morgen einläutet und den obersten Herrscher bei all seinen Fortbewegungen begleitet. Vgl. Ndikuriyo 1989, S. 31

Anders ist dies bei der direkten Umsetzung der gesprochenen Sprache in getrommelte Sprache, bei der alle musikalischen Effekte nur begleitend sind.⁴⁹⁰ Zum besseren Verständnis dienen spezifische Rhythmusmuster und sprichwortähnliche Verse bzw. „stereotyped phrases“⁴⁹¹, die das jeweilige Wort in einen sprachlichen Kontext setzen, aus dem heraus jenes verständlich wird. Bei den Kele im Kongo wird so zum Beispiel auf der Trommel das Wort „Geld“ konventionell mit „the pieces of metal which arrange palavers“ umschrieben.⁴⁹² Diese Art von getrommelter Kommunikation ist vornehmlich für die Gebiete Kongo, Kamerun und die Küstengebiete Westafrikas bekannt und besonders bei den Asante in Ghana und den Yoruba in Nigeria so ausgereift, dass sich ein Spezialistentum an Trommlern, die sich zumeist im Dienst des Königs befinden, herausgebildet hat.⁴⁹³ Botschaften, die durch die Sprache der Trommel vermittelt werden, reichen von Sprichwörtern über Lobreden zu Trauerliedern. Auch Namen können getrommelt aufgelistet werden, wie beispielsweise bei den Hausa (Nigeria, Niger).⁴⁹⁴ Ebenso sind historische Gedichte, die über frühere Könige und deren Taten und Erlebnisse sprechen, verbreitet. Besonders bei den Akan werden diese in langen Phrasen rezitiert, wovon dies nur ein kurzer Auszug ist, der über die Teilung von Mampon der Asante spricht:

*„Adu Boahen,
Boahen Kojo,
Whence was it that thou camest?
Thou camest from Mampon Akurofonso,
The place where the Creator made things.
Adu Gyamfi with an eye like a flint, (whose title is) Ampafrako.“*⁴⁹⁵

Generell ist die Trommel für die Guin ein mythisches Symbol, welche „aus den Urzeiten“ stammt und während des Festes *epe-ekpe* auch aus diesen Zeiten erzählen soll.⁴⁹⁶ Bei den Adjigo finden während des gesamten Jahres gelegentliche Trommelvorstellungen statt, die ausschließlich dazu dienen, die Erinnerung an vergangene Ereignisse wieder aufleben zu lassen.⁴⁹⁷ Ferner gibt es am Hof der Lawsons eine ungefähr zwei Meter lange und relativ schmale Trommel, welche schräg auf einer Stütze aufgelegt gespielt wird. Sie wird nur zu ganz besonderen Feierlichkeiten geschlagen, in einer Art Dialog zwischen ihr, dem König und einem seiner Berater. Letztgenannter schlägt die Trommel und stellt danach dem König die Frage, die die Trommel gerade gespielt hat. Dieser antwortet nun in Form von kurzen gesprochenen Erzählungen, die stets einen Informationsgehalt an Moral enthalten und somit überlieferte Werte und Normen wieder ins Gedächtnis holen und neu untermauern.

Als Beispiel lässt sich die folgende Schilderung anbringen: Die Trommel bzw. der Trommler fragt den König, warum die Lawsons die Biene verehren und niemals töten. Daraufhin antwortet der König, dass die Biene vielleicht manchen Menschen lästig erscheint, weil sie ständig in den Häusern der Menschen ist und auch ihre Nester darin baut. Doch gerade dadurch weiß sie sehr viel und oftmals mehr als die meisten Menschen, da sie in alle Häuser fliegen und dort sehen und hören kann, was passiert und was man sich erzählt. Daher ist sie

⁴⁹⁰ Vgl. Finnegan 1970, S. 480 f.

⁴⁹¹ Finnegan 1970, S. 483

⁴⁹² Finnegan 1970, S. 483

⁴⁹³ Vgl. Finnegan 1970, S. 484

⁴⁹⁴ Vgl. Finnegan 1970, S. 487

⁴⁹⁵ Zitiert in: Finnegan 1970, S. 496

⁴⁹⁶ DVD des Festes *epe-ekpe* „La prise de la pierre sacrée“ am 14. September 2006

⁴⁹⁷ Vgl. Gespräche mit Prosper Amavi, in: Felddtagebuch Kramer 2006/2007

wie ein kleiner Spion, der jedoch den Menschen helfen kann. Zudem ist die Biene mutig und arbeitsam, was für alle Mitglieder der Lawsons als Vorbild dienen soll.⁴⁹⁸

Ferner erwähnt Westermann die so genannte *Sohu*, die Trommel der ganz alten Leute, die sie schlagen, um sich an die Zeit zu erinnern, als sie noch jung waren. Wie bereits erwähnt, lassen sich mit Hilfe der Trommeln auch die *vodun* und Ahnengeister beim alljährlichen Fest *epe-ekpe* herbeirufen.

Dennoch sind der Transmission von Botschaften Grenzen gesetzt, da die stereotypen Phrasen nicht alle Bereiche des Lebens abdecken können, sondern nur die konventionell erlernten und anerkannten.⁴⁹⁹ Nicht selten sind es auch einfach bekannte Rhythmen, deren Botschaft nicht exakt verstanden wird, mit denen aber persönliche Erinnerungen an bestimmte Ereignisse in der Vergangenheit verbunden sind.⁵⁰⁰ Weiterhin gibt es auch Botschaften, deren Sprache nicht für jedes Mitglied der Gemeinschaft entschlüsselbar ist, da sie eine Art Geheimsprache darstellt, die nur von einer restriktiven Anzahl von Menschen verstanden wird. So haben beispielsweise die Priester der *vodun* auch eine eigene sowohl gesprochene Sprache als auch Trommelsprache, die für nicht Initiierte auch nicht verständlich ist.

Rhythmen erfahren im Lauf ihrer Tradierung Abwandlungen, jedoch nur insoweit, wie sie von der Gemeinschaft weiterhin erkannt und semiotisiert werden können. Der Grund dafür liegt nicht zuletzt in der Strukturierung der Musik, die damit dem Vergessen und Manipulieren der sie enthaltenden Informationen im Laufe der Zeit entgegenwirkt. Diese sind also in gewisser Hinsicht „starre Texte“, die von Generation zu Generation weitergegeben werden.⁵⁰¹

Da der Resonanzkörper einer Trommel oft über viele Jahre verwendet wird, gilt sie als ein historisches Objekt an sich und wird als ein über viele Generationen tradierter Teil des kulturellen Gedächtnisses und damit der eigenen kulturellen Identität akzeptiert. Indem gewisse Trommeln regelmäßig nur zu bestimmten Anlässen gespielt werden, rufen sie gleichzeitig Erinnerungen an vergangene Feste und Momente im Bewusstsein der Menschen hervor und verweisen in diesem institutionalisierenden Rahmen auf die Kontinuität der Geschichte der jeweiligen Gemeinschaft.⁵⁰² Vor allem aber sind die Rhythmen, die sie spielen, konventionalisierte Botschaften, die von vielen Mitgliedern der Gemeinschaft entschlüsselt werden können. Demgemäß wird beim Rezipienten ein (erinnerungs-)kulturell relevantes Wissen vorausgesetzt, welches sich jedoch in Struktur, Ausgereiftheit und Vielfalt individuell unterscheidet, was dazu führen kann, dass die vermittelten Botschaften beim Rezipienten anders interpretiert und verarbeitet werden, als der Produzent es intendiert.⁵⁰³ Die Fähigkeit, dank des Klangs der Trommeln die Ahnen herbeizurufen, zeigt dass die Trommel nicht nur als historische Quelle und Gedächtnismedium, sondern ferner auch als direktes Kommunikationsinstrument mit der Vergangenheit fungiert.

⁴⁹⁸ Vgl. Kramer Feldtagebuch 2006/2007; Lawson VIII 2003 (a), S. 9

⁴⁹⁹ Vgl. Finnegan 1970, S. 498

⁵⁰⁰ Vgl. Perrot 1982, S. 11

⁵⁰¹ Vgl. Vansina 1961, S. 102

⁵⁰² Vgl. Hendrich 2004, S. 165. In diesem Aufsatz analysiert Hendrich die Bedeutung der alevitischen Langhalslaute als Gedächtnismedium.

⁵⁰³ Vgl. Hendrich 2004, S. 166

Auch Trommelmusik als Begleitung oraler Vorträge stellt sich als ein wichtiges mnemotechnisches Mittel für die jeweiligen Künstler heraus.⁵⁰⁴ Sie werden von der Melodie der Trommel geleitet, die zusammen mit ihrem Rhythmus die Tonfolge bzw. Art der Vortragenden beeinflusst.⁵⁰⁵ So ändert beispielsweise auch der Rezitierende im Königtum Jaara in Mali seine Erzählung, wenn sich das Musikstück der Laute ändert.⁵⁰⁶ Die relativ feste Struktur der Musik und die gegenseitige Beeinflussung von Musik und Gesang bzw. Musik und Tanz dienen somit als Gedächtnisstütze und wirken auf lange Sicht dem Wandel der Botschaft, die sie vermitteln, entgegen. Nichtsdestotrotz unterliegt Musik auch stets Modifikationen, ebenso wie die durch sie ausgedrückte Vergangenheit: „The present situation is a context for adjusting and reproducing the past to fit the exigencies of present action.“⁵⁰⁷ Historische Begebenheiten werden nicht Eins-zu-Eins wiedergegeben, doch komponiert man auch nicht egal was, denn das, was tradiert wird, ist das, was akzeptiert, für wichtig empfunden wird und somit autorisiert ist, innerhalb dieses Rahmens jedoch Umgestaltungen unterliegt.⁵⁰⁸ Innerhalb dieser Prämissen lässt sich erneut erkennen, dass Zeit in afrikanischen Gesellschaften, hier speziell im Südosten Togos, keinesfalls nur von einem zyklischen Konzept untermauert wird, sondern sich Entwicklung in allen Bereichen vollzieht.⁵⁰⁹

4.4.2 Erzählungen

Es existiert eine lange Tradition der Heranziehung mündlich überlieferter Wortkunst für die ethnographische Beschreibung und ethnologische Theoriebildung.⁵¹⁰ Klassiker in Bezug auf Afrika stellt das Buch Finnegans „Oral Literature in Africa“ von 1970 dar und die Bibliographie von Görög-Karady ist wahrscheinlich die international größte Zusammenstellung der Veröffentlichungen, die sich mit Oralliteratur befassen.⁵¹¹

Die Klassifizierung afrikanischer Erzählungen stellt für viele Wissenschaftler ein häufiges Problem dar, da afrikanische Erzählungen selten streng nach Themen, noch nach Handlungsträgern geordnet sind.⁵¹² So werden beispielsweise bei den Barundi Märchen, Erzählungen und Sprichwörter alle mit dem Begriff *imigani* beschrieben.⁵¹³ Erzählungen besitzen somit überwiegend experimentellen Charakter.⁵¹⁴ Demnach können Erzählungen als „polyvalente, offene Gebilde, deren Bedeutungen nicht nur von einer Kultur zur anderen verschieden sind, sondern auch von einer Erzählsituation zur nächsten“, betrachtet werden.⁵¹⁵

Märchen, Mythen, historische Legenden: all diese Formen von Erzählungen vermitteln mündlich einen Teil des kulturellen Erbes der Gesellschaft, welches jedoch inhaltlich an die aktuellen Bedürfnisse der Gesellschaft angepasst werden kann.⁵¹⁶ Dies geschieht einmal durch die unbewussten Operationen des Gedächtnisses und weiterhin durch die Angleichung

⁵⁰⁴ Vgl. Diawara 1990, S. 149

⁵⁰⁵ Vgl. Agawu 1988, S. 143. In diesem Aufsatz stellt Agawu bei der Analyse von acht Ewe-Liedern fest, dass die Melodie weniger von der Tonsprache, als vom Rhythmusmuster beeinflusst wird.

⁵⁰⁶ Vgl. Diawara 1990, S. 149 f.

⁵⁰⁷ Stone 1998, S. 127

⁵⁰⁸ Vgl. Diawara 1990, S. 151

⁵⁰⁹ Vgl. Stone 1998, S. 127

⁵¹⁰ Vgl. Steinbrich, S. 11

⁵¹¹ Vgl. Görög-Karady 1981, 1992

⁵¹² Vgl. Steinbrich 1997, S. 17

⁵¹³ Vgl. Ndikuriyo 1989, S. 31

⁵¹⁴ Vgl. Steinbrich 1997, S. 19

⁵¹⁵ Vgl. Steinbrich 1997, S. 20

⁵¹⁶ Vgl. Goody 1986, S. 88

der Termini und Haltungen des Erzählers an diejenigen seines unmittelbaren Publikums.⁵¹⁷ Eine Sammlung von Erzählungen einer bestimmten Ethnie ist damit nie rein spezifisch auf diese beschränkt, noch ist sie erschöpflich, da mit Verlauf der Zeit immer wieder neue Erzählungen hinzukommen oder alte in Form und Inhalt umgestaltet werden.⁵¹⁸

Sozialer Status und biographischer Hintergrund des Erzählers und teils auch seiner Adressaten sind neben der textimmanenten Analyse für die Untersuchungen von Erzählungen wichtig.⁵¹⁹ Steinbrich weist sehr deutlich darauf hin, wie notwendig es für den jeweiligen Forscher ist, in die Gesellschaft, die er untersucht, sprachlich und sozial so weit wie möglich integriert zu sein, um die Bedeutung und „natürliche“ Anwendung der Erzählungen als Teil der sozialen Kommunikation wirklich erfassen“ zu können.⁵²⁰

Bei Steinbrichs Feldforschungen unter den Leyla in Burkina Faso wurde ihr erklärt, dass Erzählungen keinerlei Wahrheit entsprächen: „Am Abend, wenn man den Hirsebrei gegessen hat, legt man sich auf den Rücken und erzählt Lügen.“⁵²¹ Auf ihrer Suche nach Mythen über die Entstehung der Welt wurde sie an die Ältesten verwiesen, denn nur sie seien befähigt und legitimiert, wahre und verbindliche Darstellungen zu geben.⁵²²

In der afrikanistischen Erzählforschung herrscht offensichtliche Uneinigkeit über die Abgrenzung zwischen Mythos und Erzählung.⁵²³ Finnegan stellt in ihrem Werk fest, dass viele von ausländischen Forschern als „Mythen“ deklarierte Texte, hier als sakrale Darlegung der ursprünglichen Dinge definiert, sich beim näheren Hinsehen als profane Zeugnisse der Oralliteratur erweisen und kommt demzufolge zu dem Schluss: „It seems evident that myths in the strict sense are by no means common in African oral literature.“⁵²⁴

Goody versteht Mythos als standardisierte orale Form, von langen mündlichen Rezitationen, nicht fabulös im legendären Sinne, „but concerned with supernatural as well as human beings.“⁵²⁵ Diese Formen sind in Oralkulturen jedoch sehr rar: „Myth as cosmology does not exist as a specific discourse, the equivalent of the literary text, except, of course, in the writings of the observer.“⁵²⁶ Zu dieser Schlussfolgerung gelangt er anhand seiner Beschäftigung mit dem Bagre-Myth der Dagara in Nordghana, welcher sich überwiegend um Buschgeister und deren Einfluss auf die Kultur der Menschen dreht, da dieser Mythos von den umgebenden Gesellschaften der Dagara, wie den Sisala, Lobi, Puguli, Tallensi etc. nicht gekannt wird und auch die Teilnahme innerhalb der Gesellschaft der Dagara nicht verpflichtend ist:⁵²⁷ „Which leads me to conclude that the myth (in the sense in which I use the word) does not have the central role in human cultures that Malinowski, Lévi-Strauss, and others have assigned, but is in many ways peripheral, changing, the sort of thing that mankind can take or leave.“⁵²⁸

⁵¹⁷ Vgl. Goody et al. 1986, S. 88

⁵¹⁸ Vgl. Steinbrich 1997, S. 20

⁵¹⁹ Vgl. Steinbrich 1997, S. 31

⁵²⁰ Steinbrich 1997, S. 31

⁵²¹ Zitiert in Steinbrich 1997, S. 39

⁵²² Vgl. Steinbrich 1997, S. 40

⁵²³ Vgl. zu den unterschiedlichen Definitionen Steinbrich 1997, S. 42 f.

⁵²⁴ Finnegan 1970, S. 362

⁵²⁵ Goody 2000, S. 71

⁵²⁶ Goody 2000, S. 71

⁵²⁷ Vgl. Goody 1972, S. 32 f.

⁵²⁸ Goody 1972, S. 33

Mythisches Geschehen lässt sich demzufolge schwer auf die „Realität“ zurückführen und die meisten Erzählungen verfolgen das Ziel der einfachen Distraction, der Pflege sozialer Beziehungen und werden in eine Distanz zur „Wirklichkeit“ gebracht.⁵²⁹

Die Mehrheit der Erzählungen, darunter vor allem Märchen, enthält phantastische und übernatürliche Elemente, die nur auf soziale, universale Konflikte verweisen, wie Diskrepanzen zwischen den Generationen, Unzufriedenheit mit dem König oder der tägliche Kampf ums Überleben.⁵³⁰ Für Defizite und Spannungen der sozialen Realität werden fiktive Lösungen gesucht.⁵³¹ Sie handeln in keiner historischen, sondern einer absoluten Zeit und vermitteln vor allem Werte und Normen der Gesellschaft, nicht jedoch spezielle Geschehnisse in der Vergangenheit.⁵³²

Zieht man jedoch die Definition Jan Assmanns heran, so ist „Mythos“ allgemein fundierende Geschichte, worunter auch Migrationsgeschichten fallen.⁵³³ Unabhängig davon ob sie fiktiv oder faktisch sind, werden sie vermittelt und verinnerlicht und besitzen normative und formative Kraft, die dem Einzelnen und der Gruppe Orientierung in Zeit und Welt bietet.⁵³⁴

Wilks geht in seinen Überlegungen sogar so weit zu postulieren, dass ein Mythos „is to be appreciated not as true (or false) folk-memory, but as good (or bad) diplomacy.“⁵³⁵ Er vergleicht die Entstehung von Mythen eines gemeinsamen Ursprungs verschiedener Ethnien mit dem Abschließen eines Vertrages, was vor der Schrifteinführung nur mündlich möglich war.⁵³⁶ Dafür eignen sich Mythen, da sie leicht erinnert, übermittelt und auch schnell wieder vergessen werden können.⁵³⁷ Als Beispiel bringt er den bestehenden Mythos über die Verbindung zwischen den vorkolonialen Ga in Accra und den Akwamu an, nach dem ein Mädchen der Asante zwei Verehrer hatte und von dem, den sie verstieß, entführt wurde. Sie gingen nach Accra und erlangten dort die Gunst des Königs, in seinen Domizilen zu weilen. Das Mädchen wurde zur Ahnin aller Akwamus, die den Namen von ihr übernahmen.⁵³⁸ Wilks erklärt die Entstehung des Mythos damit, dass es für die Ga als Mittel der Aussöhnung für den verlorenen Krieg gegen die Akwamu galt, indem man behauptet, die Akwamu würden den Namen einer Asante tragen, der die Ga in Accra den Aufenthalt genehmigten. Dies kommt einer Landschenkungen an die Akwamu gleich, wodurch es der Legende nach das Recht der Akwamu ist, sich im Land der Ga aufzuhalten. Der verlorene Krieg gegen die Akwamu wird damit verschleiert, wodurch die Eroberung legal ist und keiner sein Gesicht verlieren muss.⁵³⁹ Damit soll jedoch auch betont werden, dass Authentizität und Mythos „may coincide, but it is never safe to assume that they do.“⁵⁴⁰

Bazin, der die Entstehung von historischen Erzählungen im Königtum Segu (Mali) untersucht hat, kommt ähnlich wie Steinbrich zu der Erkenntnis, dass man über das Verständnis der Formierung und Formation des Kollektivs besser die Ursachen, die bei der Entstehung einer Erzählung wirken, verstehen kann.⁵⁴¹ Trotz dass der Erzähler dem Zuhörer die aneinandergereihten Sequenzen, die nicht selten von Diskontinuität geprägt sind, als wahre

⁵²⁹ Vgl. Steinbrich 1997, S. 339 f.

⁵³⁰ Vgl. Steinbrich 1997, S. 340

⁵³¹ Vgl. Steinbrich 1997, S. 341

⁵³² Vgl. Goody 2000, S. 68

⁵³³ Vgl. Steinbrich, S. 340; Assmann, Jan 1999, S. 75

⁵³⁴ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 76

⁵³⁵ Wilks 2001, S. 157 f.

⁵³⁶ Vgl. Wilks 2001, S. 158

⁵³⁷ Vgl. Wilks 2001, S. 158 f.

⁵³⁸ Vgl. Wilks 2001, S. 158

⁵³⁹ Vgl. Wilks 2001, S. 161

⁵⁴⁰ Wilks 2001, S. 158

⁵⁴¹ Vgl. Bazin 1979, S. 436

„tableaux animés“ präsentiert,⁵⁴² folgt deren Wahrheitsgehalt anderen Kriterien als denen des westlichen Historikers.

Das Erkennen dieser verschiedenen Faktoren führt somit auch zum Auffinden des historischen Gehalts einer Erzählung. So muss man zunächst in Betracht ziehen, dass eine Erzählung über mehrere Generationen tradiert wird, und damit immer bereits eine Erzählung einer vorherigen ist.⁵⁴³ Weiterhin spielen ästhetische Elemente eine wichtige Rolle, so dass manche Erzählungen historische Elemente, wie Könige, Schlachten oder Ähnliches enthalten, deren Namen aber teilweise vermischen und gewisse Sequenzen ständig wiederholen, um eine heroische und archaische Atmosphäre zu schaffen.⁵⁴⁴ Die in Segu erzählenden Spezialisten (*jeli*) passen die jeweiligen Geschichten, die sie erzählen, immer so an, dass sie mit den Machtansprüchen des Königs, aber auch mit ihren eigenen konform gehen, so dass sie nicht ausschließlich Lobreden auf den König darstellen.⁵⁴⁵ Zusätzlich können populäre Erzählungen mehr historisches Wissen darüber enthalten, als die offizielle Geschichtsdarstellung zulässt: „En effet, le savoir historique le plus populaire peut garder trace d'événements censurés par la tradition plus officielle.“⁵⁴⁶ Chrétien bemerkt bei seinem Vergleich verschiedener Erzählungen aus Burundi, dass kleinere, unwichtiger erscheinende Erzählungen oftmals dazu dienen, schwerwiegende Ereignisse besser in ihnen zu verarbeiten.⁵⁴⁷

Historische Erzählungen haben folglich selbst historischen Wert, allein deswegen weil sie es würdig waren, erinnert zu werden, wodurch sie behandelt werden sollten „comme des produits et non plus seulement comme des ‚sources‘. Ils ne disent plus seulement l'histoire, ils sont eux-mêmes une histoire sédimentée, à la manière d'un monument où peut se lire la série des remaniements architecturaux successifs dont résulte sa structure finale.“⁵⁴⁸

Frage ich bei den Guin nach historischen Erzählungen, so wurden damit sofort Märchen in Verbindung gebracht und man schwärmte davon, wie in ihnen Tiere und übernatürliche Geister vorkämen. Doch wurde von allen Befragten darauf hingewiesen, dass das öffentliche oder semi-öffentliche Erzählen von Märchen nicht mehr praktiziert wird. Früher habe man drei bis vier Tage lang vor den eigentlichen Beerdigungszeremonien sich auf dem öffentlichen Platz versammelt, und professionalisierte Erzähler hätten den Leuten allerlei Geschichten vorgetragen. Doch heute seien die Beerdigungen zu häufig, so dass diese langen Erzähltage nicht mehr stattfinden könnten.⁵⁴⁹ Demnach finden nur noch kurze Erzähleinlagen während der Beerdigungszeremonien statt, auf die bereits im Kapitel „Der Kreislauf von Tod und Geburt“ eingegangen wurde. Sie erzählen entweder das Leben des Verstorbenen nach oder beinhalten Allusionen auf vergangene Ereignisse und Zustände.

Die kurzen Erzählungen des Königs während des Festes *epe-ekpe* können in gewisser Weise als historische Erzählungen gelten, doch vermitteln sie vorrangig Werte und Normen, geben aber Erklärungen aus der Vergangenheit, die heutige Zustände rechtfertigen sollen.⁵⁵⁰

⁵⁴² Perrot 1982, S. 20

⁵⁴³ Vgl. Bazin 1979, S. 450

⁵⁴⁴ Vgl. Bazin 1979, S. 451; vgl. auch Ndikuriyo 1989, S. 31

⁵⁴⁵ Vgl. Bazin 1979, S. 458

⁵⁴⁶ Bazin 1979, S. 463

⁵⁴⁷ Vgl. Chrétien 1989, S. 200

⁵⁴⁸ Bazin 1979, S. 436

⁵⁴⁹ Vgl. Gespräch mit Prosper Amavi, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

⁵⁵⁰ Vgl. dazu das Unterkapitel „Trommeln“

Was könnten die Ursachen für diese scheinbar magere Erzählkultur sein?

Eine Erklärung lässt sich mit dem bereits oben von Steinbrich erwähnten Hinweis darin finden, dass die Dauer meiner Präsenz im Land und meine Kenntnisse des Mina nicht ausreichend waren, um entsprechend tief in das kulturelle Leben einzudringen und die Erzähllandschaft in all ihren Formen kennen lernen zu können. Weiterhin scheinen die Einflüsse der Modernisierung, wie die Land-Stadt-Migration und die neuen Medien, auf die Verbreitung des Erzählens in seiner früheren Form nachteilig zu wirken.⁵⁵¹ Zudem häufen sich mit steigender Geburtenrate auch die Todesfälle, was mehr und dadurch kürzere Beerdigungszeremonien bewirkt.

Dennoch sollen im Familienkreis noch Geschichten erzählt werden, wenn auch nicht in der erwarteten institutionalisierten Form.⁵⁵² Ursprungsmythen und Legenden existieren anscheinend im Kollektivgedächtnis, doch ist deren Vermittlung unklar. So besagt beispielsweise die Legende über die Entstehung des Festes *epe-ekpe*, dass ein Bewohner Anéhos von der Gemeinschaft verstoßen wurde, da sein Körper verstümmelt und verformt war. Er ertrank sich deshalb im Meer, wurde jedoch von den dort lebenden *vodun* aufgenommen. Die *vodun* teilten den Menschen von ihrer Untat mit und dass von nun an dieser verstoßene Ahn als Mittler zwischen den *vodun* und den Menschen fungieren wird. Jedes Jahr wird er sich ihnen über die heilige Trommel mitteilen und mit ihm werden die restlichen *vodun* zu den Lebenden kommen, um über den heiligen Stein die Botschaft für das nächste Jahr mitzuteilen.⁵⁵³

Derartige Erzählungen haben selten historisch faktischen Wert, doch stellen sie den Ursprung des kulturellen Erbes da und bilden damit eine wichtige Voraussetzung für kollektive Orientierung und Identität. Modernisierung und allgemeiner Wandel der Zeit lassen die Erzählpraxis in den Hintergrund treten, doch ist sie deshalb nicht völlig obsolet geworden. Nur scheint sie sich noch weniger in erkennbar strukturierter und institutionalisierter Form zu vollziehen, wie es der Außenstehende vielleicht erwartet, da bereits ihr innerer Aufbau weniger streng und organisiert ist als beispielsweise bei der Musik. Folglich können Erzählungen auch schneller der Amnesie verfallen oder völlig neue Formierungsprozesse durchlaufen.

⁵⁵¹ Latégan Body-Lawson findet dies nicht schade, da er doch jeden Samstag im Radio Märchen von den Ewe hören könnte. Vgl. Gespräch mit Latégan Innocent Body-Lawson, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

⁵⁵² Vgl. Gespräch mit Rogério L. Gbênossou Lawson-Body, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

⁵⁵³ Vgl. Gespräch mit Prosper Amavi, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

5. Auswirkungen von Schrift und Kolonialzeit auf die Geschichtskultur

5.1 Schrift

Während des Verlaufs des „Festival des divinités noires“, welches weiter unten noch näher erläutert wird, hielt König Lawson VIII im Palast Lolamé einen Vortrag über die Möglichkeiten einer Vereinigung von christlicher Religion und den „traditionellen“ Praktiken. Nachdem zunächst ein Berater die Königsliste der Lawson-Könige nannte, verwies der König auf das Grand Livre Lolamé, welches den fixierten Briefwechsel zwischen den Lawsons und ihren überwiegend europäischen Geschäftspartnern von 1841 bis 1938 enthält und während der letzten Jahre von den Historikern Adam Jones und Peter Sebald transkribiert und veröffentlicht wurde.⁵⁵⁴ Der König verkündete stolz, dass in ihm die Geschichte der Lawsons enthalten sei, es zwar leider in Englisch geschrieben sei, die Übersetzung ins Französische jedoch bereits in Aussicht sei.

Einige Wochen später sprach ich nacheinander mit zwei alten Männern der Lawsons, die im Palast wohnen bzw. wohnten, und bat sie, mir zu erzählen, was ihnen zum Thema Geschichte einfällt. Jeder begann zu erzählen, ihr Urahn sei 1660 aus Accra gekommen und hätte sich zunächst in Agokpamé niedergelassen. Sein Sohn, Laté Bewu, habe dann die Schwester des Königs von Glidji geheiratet, wodurch sie mit diesem Königtum verwandt seien. Laté Bewu Sohn, Laté Awoku, zeugte Akuété Zankli, der dann mit den Briten über viele Monate durch ganz Europa gereist sei, währenddessen er lesen, schreiben und Englisch lernte und den Namen „Lawson“ annahm. Als er dann von seiner Reise zurückkam, war die logische Folge, dass er durch seine Bildung und seine guten Beziehungen zu den Briten im Jahr 1821 zum König ernannt wurde und der vorherige „chef de la plage“ (*aputaga*) der Adjigo nicht mehr länger diese Funktion ausüben konnte. Hier sollte ihre Geschichte enden. Auf die Frage, warum die Adjigo nicht mehr den Chef stellen konnten, kam die Antwort, diese seien nur unkultivierte Fischer, die zudem noch regelmäßig ihre Frauen vergewaltigten und die Kinder entführten. Für die Zeit danach schien beiden nur wichtig zu erwähnen, dass Aného unter deutscher Kolonialherrschaft zwei bzw. drei Mal Hauptstadt von Togo gewesen wäre. Aber wenn ich so viel über die Geschichte wissen wollte, solle ich doch ins Grand Livre Lolamé schauen, denn: „Ce livre, c’est notre histoire.“⁵⁵⁵

Diese Anekdote bietet interessante Überlegungen, wenngleich sie nur tentative Verallgemeinerungen zulässt. Zum einen weist sie erneut auf die historischen Markierungen in der chronologischen Darstellung hin, sprich Herkunft und Machtinstallierung. Dabei sind die beiden Jahreszahlen 1660 und 1821 von Bedeutung, wohingegen andere Ereignisse und vor allem das, was nach der Vertreibung der Adjigo passierte, zweitrangig erscheint. Auch dass mittlerweile versucht werden soll, eine Versöhnung zwischen den Familien mit dieser Vergangenheit zu erreichen, wird erst im weiteren Verlauf des Gesprächs betont. Nichtsdestoweniger weist diese Anekdote noch auf einen weiteren Aspekt hin, nämlich die Bedeutung der Schrift für die Herrschenden.

Wie das Grand Livre Lolamé zeigt, konnten die Familienführer bei den Lawsons bereits zur Mitte des 19. Jahrhunderts Kenntnisse der Schrift nachweisen. Bereits der wesleyanisch-methodistische Missionar Thomas Birch Freeman, der Aného (damals noch Little Popo) im

⁵⁵⁴ Vgl. Jones & Sebald 2005

⁵⁵⁵ Vgl. Gespräche mit Latégan Innocent Lawson-Body und Rogério L. Gbênoussou Lawson-Body, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

März 1843 besuchte, merkte an, dass George Lawson (Akuété Zankli) die Gründung einer Schule plante und 16 Jahre später beschwerten sich zwei weitere Missionare der methodistischen Kirche, William West und Peter William Bernasko, bei ihrem Besuch in Aného, dass George Latty Lawson (der Sohn Akuété Zanklis) nur die Mitglieder seiner eigenen Familie in der Schule unterrichten ließe (und dabei die Vermittlung der christlichen Botschaft auch nur hintergründig durchgeführt werde).⁵⁵⁶ Der Wert, den die Lawsons schon frühzeitig auf Bildung legten, scheint sich bis heute erhalten zu haben, da viele von ihnen den Lehrerberuf gewählt haben.

Die wesentliche Funktion der Schrift besteht in der Objektivierung der Sprache, was bedeutet, dass sie dieser mit einem System sichtbarer Zeichen eine materielle Entsprechung gibt.⁵⁵⁷ Somit kann Sprache und die in ihr enthaltenen Informationen durch das Medium Schrift über räumliche Entfernungen transmittiert und über die Zeiten hinweg erhalten werden. Jedoch ist Schrift nicht einfach eine exakte Wiedergabe des gesprochenen Wortes, sondern das Geschriebene wurde in einem kreativen Prozess geschaffen, denn mit Hilfe der Schrift lässt sich über die Benutzung von Wörtern und damit Sätzen länger reflektieren, diese umbilden und verfeinern.⁵⁵⁸ Sie fördert damit Prozesse der Umorganisation, Kategorisierung und Spezialisierung.⁵⁵⁹

Im Vergleich aber zu den lebendigen Möglichkeiten, die mit der Oralliteratur verbunden sind, ist Schrift ein eher totes Prinzip der Anhäufung von Daten, deren Bedeutsamkeit verschwindet und allenfalls fallweise rekonstruiert werden kann. Auf der anderen Seite besteht mit der Schrift die Möglichkeit einer archivarischen Kopräsenz, die mit dem Gedächtnis normalerweise nicht erreichbar ist.⁵⁶⁰

Schrift verleiht der Information, die sie enthält, den Eindruck von Beständigkeit und Autorität. Seit den Anfängen des Schreibens im Ägypten des zweiten vorchristlichen Jahrtausends bis weit in das 20. Jahrhundert gibt es Zeugnisse, die die Schrift allen anderen Gedächtnismedien vorziehen und als zuverlässigstes Dispositiv der Dauer rühmen.⁵⁶¹ Durch diese Qualitäten wurde sie in der abendländischen Kultur geschichtsmächtig und ist direkt in die Definition dessen eingegangen, was als „Geschichte“ bezeichnet wurde.⁵⁶²

Davor, dass sie, indem sie das Gedächtnis entlastet, dessen Fähigkeiten im gleichen Zug mindert, hat Platon schon gewarnt.⁵⁶³ Gleichzeitig ist auch die Schrift Manipulationen, Fälschungen und der allen Darstellungen inhärenten Subjektivität ausgesetzt. All diese Funktionen lassen sie jedoch auch zu einem Mittel der Macht werden, welches die Kolonialherren für die Verwaltung ihrer Territorien nutzten und die ersten Schulen auf wenige Privilegierte beschränkt waren. Gleichzeitig waren die einheimischen Könige und Oberhäupter Afrikas an der Herstellung und Aufrechterhaltung von günstigen Beziehungen zu den Kolonialherren interessiert, da mit ihnen Privilegien und Macht über die jeweiligen Nachbarn, welche man vorher mit Hilfe von Kriegen bekämpfte, verbunden waren.⁵⁶⁴

⁵⁵⁶ Vgl. Strickrodt 2002, S. 204, 208 f.

⁵⁵⁷ Vgl. Goody et al. 1986, S. 26

⁵⁵⁸ Vgl. Goody 1977, S. 78

⁵⁵⁹ Vgl. Goody 1977, S. 78

⁵⁶⁰ Vgl. Assmann, Aleida et al. 1983, S. 267 f.

⁵⁶¹ Vgl. Assmann, Aleida 2006 (b), S. 20

⁵⁶² Vgl. Assmann, Aleida 2006 (b), S. 219

⁵⁶³ Vgl. Assmann, Aleida 2006 (b), S. 11

⁵⁶⁴ Vgl. Jones 1989, S. 79

Man merkte, dass die Kolonialherren der Schrift größte Bedeutung beimäßen, wodurch man versuchte, die eigene Geschichte der Monarchie chronologisch, lücken- und widerspruchlos, bestückt mit unübersichtlich vielen Völkerwanderungen, die weit in die Vergangenheit zurückreichen, vorzulegen.⁵⁶⁵ Nachdem 1934 der König von Glidji Fio Agbanon II die erste schriftlich fixierte Geschichte Anéhos der französischen Kolonialmacht anbot, um die Rechtmäßigkeit seiner Vorherrschaft im Land der Guin zu bezeugen, brachten auch die Familien Lawson und Adjigo ihre eigenen Vergangenheitsversionen zu Papier.⁵⁶⁶ Diese Veröffentlichungen widersprechen sich in ihren Details und es ist offensichtlich, dass dies Widersprüche zu großen Teilen mit den Rivalitäten zwischen den Familien zusammenhängen. Eine sehr umfangreiche von einem Einheimischen geschriebene Geschichte stellt jene von Frank (alias Kue Agbota) Gaba von 1942 dar, welcher einer der führenden Opponenten der Lawsons war und zu denen gehörte, die nach Sansanné-Mango deportiert wurden, wodurch seine Geschichtsversion eine regelrechte Abrechnung mit den Lawsons darstellt.⁵⁶⁷

Dennoch schaffen diese Niederschriften mit Verlauf der Zeit eine Stabilisierung der Geschichtsauffassung,⁵⁶⁸ obwohl sie nicht zwangsläufig zu einer kritischeren und rationaleren Haltung gegenüber der Vergangenheit führen müssen, da die Schrift zwar greifbarer und länger zu erhalten ist als mündliche Überlieferungen, sie selbst aber auch Umformungen unterliegen kann.⁵⁶⁹ Geschichte wird nicht allein durch gegenwärtige Interessen geschaffen, sondern auch durch Quellen und Kriterien.⁵⁷⁰ Durch die Bedeutung, die der Schrift durch Kolonisatoren und dadurch Kolonisierte beigemessen wurde, konnte diese das Geschichtsbild derart beeinflussen, indem Elemente aus fremdem Material in das eigene Geschichtsbild integriert wurden. Dieses Phänomen, genannt „Feedback“⁵⁷¹, ist in Aného beispielsweise nachweisbar in Bezug auf den Einfluss der Bibel. Es ist die Überzeugung der christlich beeinflussten Menschen, dass die Bibel eine wichtige historische Quelle ist, die man in die eigene Geschichte einflechten kann.⁵⁷² So erklärte auch König Lawson VIII, dass, wenn man die Herkunft der Guin weiter zurückverfolge, sie aus dem Osten gekommen seien, was sich bis nach Ägypten erstreckt: «Donc, c'est encore ça de montrer que nous sommes aussi des Juifs.»⁵⁷³ Andere Historiker haben bei ihren Feldforschungen ähnliche Erfahrungen gemacht und es scheinen nicht selten die Missionare gewesen zu sein, die behaupteten, die afrikanischen Völker zählten zu den «verlorenen Kindern Israels».⁵⁷⁴ Es entwickelt das Bild von einer weit in die Vergangenheit reichenden Geschichte und verleiht ihr und damit der eigenen Kultur Tiefe und Kontinuität.⁵⁷⁵ Werden ähnliche Vorkommnisse von «feedback» auf die folgenden Generationen tradiert, so kann es im Verlauf der Zeit wiederum die Quelle für weiteres «Feedback» werden, «as the cycle repeats itself.»⁵⁷⁶

⁵⁶⁵ Jones 1989, S. 92

⁵⁶⁶ Vgl. Lawson VIII 2003 (b); Agbanon II (1934) 1991; Quam-Dessu XIII 1981

⁵⁶⁷ Vgl. Gaba 1942

⁵⁶⁸ Vgl. Jones 1989, S. 86

⁵⁶⁹ Vgl. Jones 1989, S. 87

⁵⁷⁰ Vgl. Peel 1984, S. 114

⁵⁷¹ Vgl. Henige 1974, S. 96

⁵⁷² Vgl. Henige 1974, S. 96

⁵⁷³ Lawson VIII, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

⁵⁷⁴ Vgl. Azevedo 1962, S. 29; McCaskie 2000, S. 232 f.; Henige 1974, S. 98

⁵⁷⁵ Auf ein weiteres Beispiel für die Guin in Bezug auf die Königslisten wird weiter unten noch eingegangen.

⁵⁷⁶ Henige 1974, S. 100

Nicht nur der Wahrheitsanspruch der Religion, sondern auch die Schrift selbst, die in Form der Bibel über eine derartig lange Zeit tradiert wurde, vermitteln zu sehr den Eindruck von Autorität und damit Authentizität, was verständlich macht, dass das Grand Livre im Begriff ist, sich als das große Buch der Wahrheit zu emanzipieren, trotz oder gerade weil es in einer Sprache geschrieben ist, die in Togo nur wenige beherrschen. Ein derartig umfangreiches, von der eigenen Lineage verfasstes Buch, schafft ein Gefühl von Stolz und Bedeutung. Weiterhin ist damit erklärbar, warum historische schriftliche Dokumente, die auch heute noch im Besitz vieler Familien Anéhos sind, nicht gern freiwillig an die Öffentlichkeit gelassen werden. Wer derartige Schriften besitzt, verfügt über Wissen, das andere nicht besitzen, was nicht bloß beim gemeinen Volk Autorität demonstriert, sondern vor allem auch gegenüber den gegnerischen Lineages als das „As im Ärmel“ betrachtet werden kann.

Somit ist das Mittel Schrift eines unter vielen, das für die Erhaltung und Vergegenwärtigung der Vergangenheit genutzt werden kann. Pionier auf dem Gebiet der einheimischen Historiographie, die eine objektive Rekonstruktion der Geschichte der eigenen Region anstrebt, ist der Universitätsdozent Nicoué Lodjou Gayibor, der aus Aného stammt, der Lineage der Djossi angehört und sich bereits seit Jahrzehnten mit der Geschichte seines Gebietes beschäftigt.⁵⁷⁷ Dennoch muss man sich auch hier der Kritik Rüsens annehmen, welcher darauf hinweist, dass selbst dann, wenn die Deutung der Vergangenheit in Form von Geschichtswissenschaft durchgeführt wird, „sich die Prägekraft normativer Faktoren der historischen Identität durch[hält]“ und die produzierte Darlegung der Geschichte sich „durch den Standpunkt der Geschichtsschreiber im politischen und sozialen Leben ihrer Zeit und durch die Erwartungshaltung ihrer Adressaten bestimmt.“⁵⁷⁸

Inwieweit interessiert sich nun aber der große restliche Teil der Bevölkerung im Bezirk Aného für diese von den Herrscherlineages oder Familienoberhäuptern verfassten Schriften zur eigenen Geschichte und lässt sich damit auch zu einer anderen Art von Geschichtsbewusstsein führen? Um dieser Frage nachgehen zu können, muss man das allgemeine Interesse für den Akt des Lesens selbst untersuchen. Die Beobachtungen, die ich während meines Aufenthaltes im Land durchführte, zeigten, dass dieses Interesse vergleichsweise gering ist. Diese Aussage ist teilweise hypothetisch, doch kann sie durch das Heranziehen verschiedener Faktoren und gleichzeitiger Ursachen plausibel werden.

Schrift verändert historisches Bewusstsein und Überlieferungsformen anderer Elemente des kulturellen Erbes. Doch hängt dies von der sozialen Verbreitung der Schrift, d.h. von der Leistungsfähigkeit der Schrift als soziales Verständigungsmittel und dem Ausmaß des Schriftgebrauchs in der Gesellschaft ab.⁵⁷⁹

Trotz dass die Schulbesuchsquote für Togo auf 77,1 Prozent (72 Prozent bei den Mädchen und 80 Prozent bei den Jungen) geschätzt wird, liegt die Analphabetisierungsrate bei den Erwachsenen (15 Jahre und älter) bei 47 Prozent.⁵⁸⁰ Hinzu kommt, dass die Anteile der Lese- und Schreibfähigen stark vom sozio-ökonomischen Umfeld abhängen und somit in den Städten höher sind als in den ländlichen Gegenden. Zudem vermittelt diese Angabe noch kein realistisches Bild darüber, inwieweit die, die lesen und schreiben können, diese Fähigkeit

⁵⁷⁷ Vgl. Gayibor 1986-2001

⁵⁷⁸ Rüsens 1999, S. 16

⁵⁷⁹ Vgl. Goody et al. 1986, S. 73

⁵⁸⁰ Vgl. Auswärtiges Amt: Informationen zu Kultur- und Bildungspolitik [Stand: Februar 2007]

auch in dem Sinne nutzen, dass Bücher, und darunter speziell Bücher über die eigene Gesellschaft und Geschichte, wirklich von Interesse sind.⁵⁸¹

An der Universität in Lomé, an der sich 30 000 Studenten befinden, beläuft sich die Anzahl derer, die sich in der Universitätsbibliothek aufhalten, auf knappe 200, von denen die Hälfte den Ort der Bibliothek nutzt, um die Mitschriften seiner Kommilitonen abzuschreiben.⁵⁸² Zwar gibt es zusätzlich in einigen Fakultäten kleine Bibliotheken, die jedoch nur 30 bis maximal 40 Leute fassen können. Das Auswärtige Amt hebt zudem hervor, dass in Ermangelung von Arbeitsplätzen die Universität von vielen als „Warteposition“ genutzt wird.⁵⁸³ Andererseits mangelt es den Studenten an Geld, sich die für den Unterricht verlangten Bücher zu kaufen und nicht wenige Studenten müssen sich ihr Studium wiederum durch Gelegenheitsarbeiten finanzieren. Dieser Umstand und der relativ üppige Stundenplan lassen nicht viel Zeit für das Selbststudium. Zum anderen wirkt die allgemeine Vermittlung des Wissens während der Lehrveranstaltungen dagegen, bei denen die Wiederholung des Inhalts größeres Gewicht hat als die Entwicklung der geistigen Fähigkeiten, wodurch das Studium von Büchern eine Starrheit annimmt, die den Gegensatz zu dem forschenden Geist darstellt, den die Beherrschung der Schrift anderswo begünstigt.⁵⁸⁴ Diese Form des Lehrsystems ist in den Schulen nicht anders und hemmt bereits das Entstehen eines tiefgründigen Interesses am Lesen eines Buches.

Ferner erfolgt die Durchführung des Unterrichts in der Muttersprache Ewe (bezogen auf den südlichen Teil Togos) nur während der *école maternelle*, welche Ähnlichkeiten mit dem deutschen Kindergarten aufweist und im Alter von zwei bis sechs Jahren besucht wird; danach ausschließlich in Französisch.⁵⁸⁵ Das Erlernen der Schrift des Ewe ist nur während zweier Grundschuljahre (*cours élémentaire*) obligatorisch, wodurch die Autorin keinen Togoer kennen gelernt hat, der seine eigene Muttersprache richtig schreiben konnte. So beherrscht zwar ein großer Teil der Schulabgänger die französische Sprache in Schrift besser als das Ewe, ist jener aber dafür im Wort nicht derart mächtig wie in seiner Muttersprache. Französisch ist eine der Amtssprachen in Togo und es ist allgemein beobachtbar, dass die Mehrheit der Bevölkerung ihre einheimische Sprache spricht, wenn kein Ausländer in das Gespräch involviert ist (oder sein soll).⁵⁸⁶ Folgt man Goody, so kann man bereits an dieser Stelle zu dem Schluss kommen: „If one chooses to teach children only in a language that is not their mother tongue [...] the situation can reasonably be described as one of restricted literacy.“⁵⁸⁷

Da fast der gesamte Lehrplan dem französischen gleicht, steht die Geschichte Frankreichs im Mittelpunkt, während die Regionalgeschichte Togos nur kurz angesprochen wird, ebenso wie die Kolonialzeit unter französischer Herrschaft, welche von 1918 bis 1960 andauerte. Umso mehr Gewicht liegt dafür aber auf der von 1884 bis 1914 währenden deutschen

⁵⁸¹ Hierauf weist beispielsweise auch Gough in Bezug auf die Entwicklungen in Indien hin. Vgl. Gough 1986, S. 138 f.

⁵⁸² Auch Aného besitzt eine Bibliothek, in der ich jedoch während meiner zwei Besichtigungen die einzige Besucherin war.

⁵⁸³ Vgl. Auswärtiges Amt: Informationen zu Kultur- und Bildungspolitik [Stand: Februar 2007]

⁵⁸⁴ Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Goody et al. 1986, S. 43

⁵⁸⁵ Einige Togoer berichteten, dass ihnen zur Strafe Schnecken oder übel riechende Rinderknochen um den Hals gehangen wurden, wenn sie in der Schule ihre Muttersprache benutzten.

⁵⁸⁶ Ein Togoer sagte mir einmal: „Selbst wenn ich jetzt fließend Französisch mit dir rede, sind meine Gedanken doch immer in Ewe.“ Vgl. Gespräche mit Studenten der Université de Lomé, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

⁵⁸⁷ Goody 2000, S. 4

Kolonialherrschaft in Togo.⁵⁸⁸ In anderen ehemaligen französischen Kolonien des subsaharischen Afrika ist die Situation ähnlich. So erklärte beispielsweise ein Universitätsdozent in Bamako (Mali) die nicht wahrnehmbare Reaktion auf das Gesetz Frankreichs von 2005,⁵⁸⁹ welches auf die positive Rolle Frankreichs in seinen ehemaligen Kolonien hinweist: „Unsere Geschichtsbücher werden durch die ‚Coopération Française‘ subventioniert, und die Behörden haben große Angst davor, Frankreich zu kritisieren und unsere Beziehungen zu dem Land zu kompromittieren.“⁵⁹⁰ Die immer noch bestehende Abhängigkeit von Frankreich in vielen Bereichen, lässt unter anderem keine selbstständige Entwicklung der Bildung und ihrer Inhalte zu. Dass damit ein Interesse an der schriftlichen Vergegenwärtigung der Vergangenheit gefördert wird, scheint schwer vorstellbar.

Mit Goodys Argumentation lassen sich noch allgemeinere Erklärungen finden. Somit liegt ein erheblicher Teil der Ursachen, dass keine flächendeckende Literalität vonstatten ging, in der Kluft zwischen der öffentlichen literalen Tradition der Schule und den entgegengesetzten mündlichen Traditionen der Familie und Altersgruppe des Schülers.⁵⁹¹ In afrikanischen Gesellschaften noch mehr als in westlichen prägt der literale Modus der Kommunikation die kulturelle Tradition des Individuums nicht so stark wie die mündliche Überlieferung.⁵⁹² Man kann sich der literalen Kommunikation leichter entziehen und ihre Wirkungen auf das Gedächtnis sind, wie Platon bereits voraussagte, weniger tief und dauerhaft als durch mündliche Interaktion.⁵⁹³

Weiterhin werden Buchgeschäfte mehrheitlich von christlichen Vereinigungen geführt und haben ein begrenztes Angebot an Büchern. Hinzu kommt, dass weite Teile der Bevölkerung in relativer Armut leben, wodurch der Broterwerb Priorität besitzt und ein Buch zu den Luxusgütern zählt.⁵⁹⁴ Ferner überwiegen noch die klassischen Sozialstrukturen der Großfamilien. Und auch in den Städten sind die Frauen größtenteils mit der Erziehung der Kinder beschäftigt, während die Männer Geld verdienen müssen. Dass somit abends Gespräche, Fernsehen oder Radio anziehender wirken als das Lesen eines Buches, zeigt sich nicht nur in Togo. Auch Goody weist mit Blick auf die westlichen Gesellschaften darauf hin, dass Massenkommunikationsmedien nicht die abstrakte und vereinzelnde Qualität des Lesens und Schreibens haben.⁵⁹⁵ Das Lesen eines Buches ist eine einsame Handlung, die größtenteils im Widerspruch zum sozialen Leben vieler afrikanischer Gesellschaften steht. Welches Buch von einigen der 40 Prozent⁵⁹⁶ Christen in Togo häufig gelesen wird, ist die Bibel, deren Inhalt jedoch einerseits religiös und richtungsweisend ist, andererseits meist gemeinsam in kirchlichen Institutionen gelesen und vom Priester oder Pfarrer ausgelegt wird.

⁵⁸⁸ Vgl. Gespräche mit Studenten der Université de Lomé, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007; zu Daten der Kolonialzeit vgl. Hermann & Sebald 2001

⁵⁸⁹ Zum speziellen Inhalt und Verlauf der Erlassung des Gesetzes, und welche Reaktionen es hervorgerufen hat, vgl. Thomas 2006

⁵⁹⁰ Zitiert in: Thomas 2006, S. 69

⁵⁹¹ Vgl. Goody et al. 1986, S. 109

⁵⁹² Vgl. Goody et al. 1986, S. 110

⁵⁹³ Vgl. Goody et al. 1986, S. 110

⁵⁹⁴ Zur etwaigen Orientierung: Das Pro Kopf-Einkommen Togos liegt nach Angaben des Auswärtigen Amtes derzeit bei 370 US-Dollar. 75 Prozent der Bevölkerung Togos sind in der Landwirtschaft tätig. Vgl. Auswärtiges Amt: Länderinformationen Togo. Wirtschaft [Stand: Februar 2007].

⁵⁹⁵ Vgl. Goody et al. 1986, S. 115

⁵⁹⁶ Vgl. Auswärtiges Amt: Länderinformation Togo [Stand: Februar 2007]

Die im Vergleich zur abendländischen Kultur späte Einführung der Schrift, die sich flächendeckend erst mit Beginn der (formalen) Unabhängigkeit Togos durchsetzen konnte, ließ keine feste literale Kultur entstehen, die gegen die weite Verbreitung der Massenkommunikationsmedien standhaft bleiben kann. Trotz dass von einigen Seiten das Aussterben des Buches in Europa angekündigt wurde, hat es sich bisher noch nicht bestätigt, da das Buch in den meisten europäischen Ländern zum festen kulturellen Bestandteil gehört.⁵⁹⁷ Im Fall des südlichen Togos jedoch konnte sich keine derartig lange Tradition des Buches und Lesekultur herausbilden und festigen, so dass vor allem das Radio, da es sich die Mehrheit der Bevölkerung leisten kann, eine beliebte Alternative zur Schrift darstellt.

Dennoch wird Schulbildung als wichtig erachtet, ist es doch „the main method of self-advancement, of reaching beyond the level of subsistence farming“, um eventuell einen „white-colour job“ zu finden.⁵⁹⁸ Goody erkannte jedoch Mitte der 1980er Jahre Umwälzungen in Ghana, die aufgrund der schlechten Wirtschaftslage das Leben auf dem Dorf wieder attraktiver machten, da man merkte, dass „paper will not fill the belly.“⁵⁹⁹ Welche der beiden Situationen in Togo auch vorliegt, tiefgreifendes Interesse an der eigenen Geschichte, das im Lesen von Büchern seinen Ausdruck finden könnte, erscheint in jedem Falle unvoreteilhaft. Schrift wird vor allem im Alltag für wirtschafts- und verwaltungstechnisch bewahrte Kommunikation genutzt, die nur aktuelle Information für die Zukunft darstellt.⁶⁰⁰

Werktags macht Aného mit seinen leeren Straßen eher den Eindruck eines Dorfes und die immer behauptete glorreiche und wirtschaftlich florierende Vergangenheit ist nur schwer vorstellbar. Doch kommen am Wochenende viele Leute von ihrer Arbeit in Lomé zurück, um die restliche Familie zu besuchen, Beerdigungen oder anderen Festivitäten beizuwohnen, sind aber nicht länger „concerned with its day-to-day functioning.“⁶⁰¹

Schrift war zunächst das Machtmittel der Kolonisatoren: „Once they had locked away the Maxim guns in their armoury, it was the pen and telegraph that took over.“⁶⁰² Demnach war Literalität immer schon ein Privileg der Mächtigsten und auch wenn heute ca. Dreiviertel der Kinder eine Schule besuchen und dabei Lesen und Schreiben lernen, sind die Möglichkeiten für dessen intensiven Gebrauch durch die genannten Umstände gehemmt. Somit ist die intensive Verwendung der Schrift in all ihren Möglichkeiten auch heute noch mit Macht in Politik und Wirtschaft verbunden und auf eine kleine elitäre Schicht begrenzt, die teilweise akribisch damit beschäftigt ist, ihre Version des Geschichtsverlaufs schriftlich niederzulegen, sei es um die Legitimität ihrer Machtposition erneut zu bestätigen, oder um in ihrer Orientierung am westlichen Geschichtsumgang ihrer Kultur historische Standhaftigkeit und Tiefe zu verleihen.⁶⁰³

Dennoch lässt sich nicht behaupten, dass für den Rest des Volkes keine Geschichtskultur vorhanden ist, nur repräsentiert und vermittelt sich diese auch heute noch überwiegend qua Oraltradition. Die Machtelite verwendet die Schrift dazu, die Inhalte der Oraltradition zu

⁵⁹⁷ Vgl. Goody et al. 1986, S. 115

⁵⁹⁸ Goody 1987, S. 141

⁵⁹⁹ Goody 1987, S. 147

⁶⁰⁰ Vgl. Assmann, Aleida et al. 1983, S. 271

⁶⁰¹ Goody 1987, S. 144 Viele außenstehende Togoer behaupten, die Leute in Aného hätten ihren Ort längst aufgegeben, sie wollten es nur nicht öffentlich zugeben. Vgl. Gespräche mit Studenten, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

⁶⁰² Goody 1987, S. 142

⁶⁰³ Vielleicht ein Überbleibsel der immer noch vor Augen habenden Behauptung der Europäer vor und während der Kolonialzeit, Afrika habe keine Geschichte?

elaborieren und zu synthetisieren.⁶⁰⁴ Diese wiederum beeinflussen dann die Botschaften, die nicht schriftlich transmittiert werden, wodurch sich die Inhalte von Oral- und Schrifttraditionen vermischen und gegenseitig aufeinander wirken. Wie bereits erwähnt, geht die Tendenz jedoch dahin, dass die Schrift über den Verlauf der Zeit eine Stabilisierung dieser Inhalte bewirkt.

Chronologische Abhandlungen über die eigene Geschichte, in Büchern niedergeschrieben, bleiben bisher jedoch von der Erfahrungswelt des Großteils der Bevölkerung ausgeschlossen. Den Herausforderungen, die die jeweilig aktuelle Lebens- situation auslöst und denen der Einzelne sich stellen, sie verarbeiten und geistig bewältigen muss, können derartige Schriften nicht entgegenkommen. Sie bieten keine Lösungen zur Erklärung gegenwärtiger Probleme und Orientierung der eigenen Lebenspraxis. Damit schafft die Schrift ein geteiltes Bewusstsein der Gesellschaft in jene, die die Schrift beherrschen und sich ihrer Möglichkeiten bedienen und jene der ihr nicht Mächtigen.⁶⁰⁵ Jede Gruppe nimmt somit an den Repräsentationen der Welt und ihrer Geschichte anders teil und durchläuft damit unterschiedliche kognitive Prozesse.⁶⁰⁶

Auch die Einführung der neuen Medien Radio, Fernsehen und Internet öffnen neue Erinnerungsräume, die aber vorwiegend erinnerungspolitisch genutzt werden. König Lawson VIII hat dieses Potenzial der Geschichtsvermittlung erkannt und lässt beispielsweise derzeit eine Internetseite über Aného erstellen, die versucht, sowohl die Geschichte als auch gesamte Kultur Anéhos digital erfahrbar zu machen.⁶⁰⁷ Dass ein weiterer König in Aného auf diesen Seiten nicht genannt wird, ist wenig verwunderlich. Die Wirkung dieser Website scheint jedoch fragwürdig, da viele Togoer keinen Zugang zum Internet haben bzw. in den vorhandenen Internetcafés die Zeit vor allem zum Schreiben von E-mails nutzen. Weiterhin besitzt diese digitalisierte Schrift zwei Nachteile: Kraft ihrer „Immaterialität“ ist sie eine fließende Schrift, die Bilderkaskaden und Informationsflüsse enthält, welche so schnell wie sie entstehen, auch wieder gelöscht werden können.⁶⁰⁸ Das erinnert an die Wesensmerkmale oraler Transmissionsmedien, doch übernimmt die Digitalschrift auch all jene Nachteile der gedruckten Schrift, allen voran die Ungeselligkeit der Handlung des Lesens.

Ferner ist unter König Lawson VIII ein Radiosender entstanden, „La Reine de la Radio“, dessen Station sich im Palast Lolamé befindet und in ganz Aného empfangen werden kann. Geschichte im Sinne von historischen Ereignissen wird hierüber nicht vermittelt, wohl aber im Verschwinden begriffene kulturelle Praktiken und Zeremonien. Dabei erklärt man deren Nutzen und befragt die Ältesten, wie sie durchgeführt werden.⁶⁰⁹ Weiterhin hält König Lawson VIII viele Zeremonien, besonders die des Festes *epe-ekpe*, auf Video fest, seinen Angaben nach als Erinnerung.⁶¹⁰

⁶⁰⁴ Vgl. Henige 1974, S. 95

⁶⁰⁵ Vgl. Goody 1977, S. 109 f.

⁶⁰⁶ Vgl. Goody 1977, S. 110

⁶⁰⁷ Internetlink: <http://www.togoland.net/togolander/e-lawson> [Stand: 14.07.2007]

⁶⁰⁸ Vgl. Assmann, Aleida 2006 (b), S. 210

⁶⁰⁹ Vgl. Gespräch mit Marin Lawson, Direktor des Radiosenders, in: Kramer Feldtagebuch 2006/2007

⁶¹⁰ Zum Fernsehprogramm in Togo liegen nur wenige Informationen vor, die keine Schlüsse über einen Beitrag zur Geschichtskultur ermöglichen.

Diese drei neuen Formen von Gedächtnismedien bzw. Erinnerungsräumen lassen ähnlich wie die Schrift eine Konservierung der Informationen zu, auch wenn Radio und Fernsehen durch ihre überwiegende Unmittelbarkeit in der Vermittlung eher an nicht schriftliche Formen der Wissenstransformation erinnern. Dennoch können Botschaften über den Verlauf der Zeit hinweg gespeichert werden, wodurch selbst das kulturelle Erbe zur Vergangenheit konstruiert wird und ein größerer Bruch zwischen dieser und der Gegenwart entsteht. Sicherlich beabsichtigt König Lawson VIII, mit dem Nutzen dieser Medien vor allem auch die jüngeren Leute zu erreichen, um diese damit wieder an die „tradition“ heranzuführen. Indem sie jedoch bereits über das Radio als vor dem Aussterben bedrohte Tradition der Alten dargestellt wird, wirkt sie als entfernt Vergangenes, als Geschichte, das im modernen Lebensalltag „exotisch“ wirkt. Dennoch ist es ein Mittel zu ihrer Vergegenwärtigung, das viele Leute mit eventuell dem erwünschten Effekt erreichen wird. Althergebrachtes kann mit Hilfe von diesen Medien neu inszeniert und vermittelt werden, eine neue Attraktivität ausstrahlen und damit wieder kollektive Identitäten in anderen Formen schaffen. Ferner fungieren sie jedoch auch für spätere Zeiten als historische Dokumente einer Kultur, die sich dann wieder verändert haben wird. Diese verleihen ihr dann nach außen hin historische Tiefe und geben ihr im Innern vielleicht ein noch ausgeprägteres Bewusstsein für den Verlauf und Wandel der Zeit.

5.2 Koloniale Vergangenheit und Modernisierung

*“Il est impossible de réfléchir sur les liens entre histoire et mémoire en Afrique sans faire intervenir le tournant de la domination coloniale.”*⁶¹¹

Das Geschichtsbewusstsein unterliegt einem ständigen Wandel, doch kann sich dieser je nach Situation schneller oder langsamer vollziehen.⁶¹² Wie in vielen afrikanischen Gesellschaften, so hat auch in Südost-Togo die Kolonialzeit kennzeichnende Veränderungen im Geschichtsbewusstsein der Bewohner dieser Region hervorgerufen.⁶¹³ Die Bedeutung der Einführung der Schrift wurde bereits im obigen Kapitel beschrieben, doch haben die Bedingungen unter der Kolonialherrschaft weitere Wirkungen auf die Geschichtskultur gezeigt. Die Annahme der Europäer, dass die Bevölkerung sich exakt in „Stämme“ mit ihrer jeweiligen Sozialstruktur und einem Häuptling an der Spitze einteilen ließe, schuf nicht nur teilweise erst ein ethnisches Bewusstsein unter der Bevölkerung, sondern ließ die damals einheimischen Herrschenden (oder nicht Herrschenden) erkennen, dass man eine weit zurückreichende, chronologische, rationale (also ohne übernatürliche Elemente) und widerspruchsfreie Geschichte seiner eigenen Gemeinschaft bzw. Monarchie präsentieren musste, um seine Souveränität wenigstens teilweise erhalten zu können und mit gewissen Privilegien seitens der Europäer ausgestattet zu werden.⁶¹⁴ Die neue Situation ließ bestimmte Kenntnisse über die Vergangenheit in Vergessenheit geraten, da sie zur Interpretation der Lebenspraxis nicht mehr dienlich waren und somit auch nicht tradiert wurden.⁶¹⁵ Auf der anderen Seite wurden zeitlich weit zurückreichende Geschichten erfunden, bestimmte Elemente, ob fiktiv oder materiell, aus anderen Kulturgruppen, ob europäisch oder afrikanisch, als eigenes Traditionsgut bezeichnet bzw. in das eigene Geschichtsbild eingeflochten (Feedback).⁶¹⁶ Auch organisatorische Änderungen während der

⁶¹¹ Chrétien 1999, S. 139

⁶¹² Vgl. Jones 1989, S. 74

⁶¹³ Vgl. Jones 1989, S. 92

⁶¹⁴ Vgl. Jones 1989, S. 76 f.

⁶¹⁵ Vgl. Jones 1989, S. 92

⁶¹⁶ Vgl. Henige 1974, S. 96

Kolonialherrschaft führten zu Veränderungen der Vergangenheitsdarstellung oder zur „Rückbesinnung auf ‚vergessene‘ Aspekte der Vergangenheit.“⁶¹⁷

Gayibor nennt dazu ein Beispiel für die Ewe in Togo und Ghana, welche eine Legende über den in Notsé regierenden König Agokoli, bei allen als unliebsamer, autokratischer und brutaler Tyrann dargestellt, verbreiten.⁶¹⁸ Um jenem zu entrinnen, seien die Ewe aus Notsé (ca. 60 Kilometer nördlich von Lomé) ausgezogen und hätten sich in den Küstenregionen niedergelassen. Diese historische Beschreibung stellt eine Vereinheitlichung dar, die verschiedene Persönlichkeiten des Ewe-Landes während eines Treffens im September 1956 vereinbarten, um kurz vor der Unabhängigkeit Ghanas der UNO zu zeigen, dass der ghanaische Teil des Ewe-Landes mit zu Togo gehört, da die Ewe ein Volk mit gleicher Abstammung seien.⁶¹⁹ Eine Vereinigung des Ewe-Landes hat dieser Akt nicht bewirkt, doch hat er sich derartig durchgesetzt, dass selbst Agokoli III 1976 sagte: „Il n’est pas bon qu’il y ait des divergences dans nos récits“ und sich somit der Legende anschloss.⁶²⁰ Diese vereinheitlichte Version hat sich bis heute durchgesetzt und zeigt über das ursprüngliche politische Ziel hinaus das Streben nach einer gemeinsamen Herkunftsgeschichte einer als zusammengehörig definierten kulturellen Gruppe, da jene Integration und Identität stiftet.

Auch das von Henige als „Telescoping“ bezeichnete Komprimieren von vergangener Zeit und deren Ereignissen, indem man nur die Geschehnisse erinnert, die die Gegenwart direkt beeinflussen, war Hilfsmittel für die Fixierung der eigenen Vergangenheit.⁶²¹ Die Vergangenheit an sich verliert beim „Telescoping“ ihre Relevanz für die Gegenwart. Erinnerte Ereignisse beziehen sich überwiegend auf Migration und Sesshaftwerdung im jeweiligen Gebiet, was sich auf Landrechte, die Legitimation der Dynastie oder soziale Ordnung bezieht.⁶²² Derartige Geschehnisse werden dann oftmals in der Form erinnert, die nicht objektiv quantifizierbar ist und ganze Epochen, wie die Etablierung und Entwicklung der politischen Ordnung, werden auf eine typische Figur reduziert.⁶²³ Dabei stellt Henige fest, dass diese Merkmale sowohl in zentralisierten als auch „uncentralized societies where it has long been known to be ubiquitous“ nachweisbar sind.⁶²⁴ Dass die persönlich gemachten Erfahrungen bei den Geschichtsdarstellungen der Lawsons teilweise an dieses Komprimieren erinnern, wurde bereits oben erwähnt.

Auch im Bezirk Aného brachte die Modernisierung viele Veränderungen mit sich. Zahlreiche Christianisierte wenden sich nicht nur von den religiösen Praktiken, sondern auch von anderen Bereichen der althergebrachten Kultur ab. König Lawson VIII versucht durch sein Programm der „*rénovation en marche*“ diesem Prozess gegenzuwirken, indem er öffentlich, vor allem durch Reden und mit Hilfe der oben genannten neuen Medien versucht, ein Bewusstsein dafür zu schaffen, dass Modernisierung nicht gleichbedeutend mit einer Abkehr von der Tradition sein muss. Hierbei konzentrieren sich seine Appelle vor allem auf eine Vereinbarkeit zwischen den christlichen Glaubensrichtungen und den einheimischen Praktiken. Er zieht dabei beispielsweise Vergleiche zwischen den *vodun* und den christlichen Vermittlern, wie Jesus Christus oder Maria.⁶²⁵ Mittlerweile lassen sich auch zahlreiche Synkretismen erkennen, so dass zum Beispiel während der Anrufung der *vodun* im Verlauf

⁶¹⁷ Jones 1989, S. 85

⁶¹⁸ Vgl. Gayibor 1989, S. 209

⁶¹⁹ Vgl. Gayibor 1989, S. 212

⁶²⁰ Agokoli III, zitiert in: Gayibor 1989, S. 213

⁶²¹ Vgl. Henige 1974, S. 5

⁶²² Vgl. Henige 1974, S. 5

⁶²³ Vgl. Henige 1974, S. 5

⁶²⁴ Vgl. Henige 1980, S. 256

⁶²⁵ Vgl. Lawson VIII 2003 (a), S. 14 f.

des Festes *epe-ekpe* auch Christus herbeigerufen wird.⁶²⁶ Aber auch der Kult um den *vodun Maman-Nyágan* findet Einzug in die Ausübung christlicher religiöser Praktiken.⁶²⁷ Die Entnahme des heiligen Steins beim Fest *epe-ekpe* wird inzwischen als mediales Ereignis dargestellt, zu dem auch togoische Staatsminister erscheinen, um dabei die Bedeutung des Festes und generell der Überlieferung der togoischen Gesellschaften zu betonen.⁶²⁸ Das Fest eint die Lineages des „Landes der Guin“ und die sonst betonten Unterschiede beispielsweise zwischen den Lawsons und Adjigo treten hier vor einer kollektiven Teilnahme in den Hintergrund.

Eine ähnlich moderne Inszenierung ist bei dem sich über drei Tage erstreckenden „Festival des divinités noires“ zu erkennen, welches vom 13. bis 15. Oktober 2006 zum ersten Mal stattfand und den Zweck verfolgte, verschiedene Kulturen Westafrikas zusammenzuführen und sie ihre typischen Bräuche vorführen zu lassen. Hauptorganisator ist die in Aného gegründete Organisation ACOFIN (Association pour la sauvegarde du Patrimoine Culturel Africain), deren Sprecher während der Festivitäten erklärte, dass die Traditionen der westafrikanischen Völker im Begriff sind, zu verschwinden und man deshalb Maßnahmen ergreifen müsse, um dem entgegenzuwirken und der Bevölkerung ihre eigene Kultur wieder nahezulegen.⁶²⁹ Die Resonanz war groß und interessierte Besucher aus Benin, Ghana und dem Norden Togos waren zu verzeichnen. Geplant ist nun diese Veranstaltung jedes Jahr durchzuführen.

Diese Entwicklungen vermitteln den Eindruck, dass, je stärker Modernisierung und Globalisierung speziell hinsichtlich des sozialen und kulturellen Wandels wahrgenommen werden, desto intensiver wird sich auch auf spezifisch eigene traditionelle Werte und Praktiken im sozialen und kulturellen Bereich besonnen, und jene gewinnen wieder an Bedeutung. Diese Rückbesinnung schafft ein Gefühl gemeinsamen Ursprungs und kollektiver Identität und bietet in Zeiten sozialer Unsicherheit und Identitätssuche einen stabilen Kern von Zugehörigkeit und Kontinuität.⁶³⁰ Bestimmte Neuerungen, vor allem technische Veränderungen, werden übernommen und integriert, so dass man nicht von einer generellen Ablehnung äußerer Einflüsse sprechen kann. Ersichtlich wird dennoch, dass das Handeln und Entscheiden des Einzelnen, welches durch das kulturelle und soziale System mit seinen Werten und Normen, in welchem er seine Sozialisation erfahren hat, bestimmt wird, durch gegensätzliche akkultorative Einflüsse (hier die europäischen) zwar Veränderungen erfahren kann. Doch bewahren auch dann die erlebten Traditionen und Zugehörigkeiten der primären Identität des Subjekts großes Gewicht und können jederzeit eine Wiederbelebung erfahren, um die sekundären Kulturzugehörigkeiten zu überformen.⁶³¹ Der Kontakt mit dem „Westen“ ruft mittlerweile vor allem im religiösen Bereich ein gesteigertes „Wir-Bewusstsein“ hervor, da Religion allumfassende Kennzeichen trägt, sie also Unterschiede innerhalb der Gesellschaft in den Hintergrund treten lässt.⁶³² Der Untergang einer Kultur kann nicht durch physische Auslöschung, sondern nur durch kollektives Vergessen geschehen. Solange das kulturelle Gedächtnis jedoch aufrechterhalten wird und nur den entsprechend veränderten Lebensbedingungen angepasst wird, bleibt auch die Kultur in ihrer Spezifität erhalten.⁶³³ Das Erhalten der überlieferten Inhalte in Form von stereotyper Reproduktion bedeutet damit

⁶²⁶ Vgl. DVD des Festes *epe-ekpe* „*La prise de la pierre sacrée*“ vom 14. September 2006

⁶²⁷ Vgl. Ekué 1996

⁶²⁸ Vgl. DVD des Festes *epe-ekpe* „*La prise de la pierre sacrée*“ vom 14. September 2006

⁶²⁹ Vgl. DVD des „*Festival des divinités noires*“ vom 13. bis 15. Oktober 2006

⁶³⁰ Ähnlich erklärt Berman die historische Entstehung von Ethnizität als Antwort auf die durch die Kolonialzeit ausgelösten sozialen und politischen Veränderungen. Vgl. Berman 1998, S. 305-341.

⁶³¹ Vgl. Teffo 1999, S. 292 f.

⁶³² Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 157

⁶³³ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 160

nicht nur ein Überleben der noch der Tradition verhafteten Mitglieder, sondern der gesamten Gemeinschaft.⁶³⁴

Hinzu kommt, dass eine öffentliche Auseinandersetzung vor allem mit der französischen Kolonialzeit nicht erkennbar ist. Dies könnte zum einen daran liegen, dass besonders von den Mächtigen diese europäische Vorherrschaft nicht gern admittiert wird, was Henige als eine weitere Form des „Telescoping“, des Komprimierens von Geschichte, bezeichnet, bei dem in dieser hier beschriebenen Form Zeiten der Fremdherrschaft, negative Ereignisse oder in anderen Fällen natürliche bzw. politische Umwälzungen in den Geschichtsdarstellungen gern ausgelassen werden.⁶³⁵ Da eine Negierung der Kolonialherrschaft für die Guin nicht ganz so einfach möglich ist, aufgrund der zahlreichen schriftlichen und ähnlichen Dokumentationen, kann man sie dennoch innerhalb der Geschichtskultur relativ in den Hintergrund schieben.

Zum anderen ist eine öffentliche Erinnerungsarbeit hinsichtlich der Kolonialperiode aber auch nur schwer möglich, da die Beschäftigung mit der eigenen Vergangenheit immer auch durch die Rezeption der Erinnerungsleistungen anderer Kulturen bestimmt ist.⁶³⁶ Von Seiten der ehemaligen Kolonialmächte sind jedoch in Bezug auf die Verarbeitung dieser Periode keine besonderen Anstrengungen zu verzeichnen, was auch die Bevölkerung Togos wahrnimmt. Wenn Frankreich seinen ehemaligen Kolonien in vielen Bereichen, wie Wirtschaft oder Bildung, kaum eigenen Entwicklungsspielraum zugesteht, und noch Gesetze erlässt, welche die positive Rolle der Republik in ihren ehemaligen Kolonien hervorheben, wie das « loi française du 23 février 2005 portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés », ist die Bewältigung dieses Abschnitts der Vergangenheit auch für die ehemaligen Kolonien blockiert.⁶³⁷ Die von Frankreich und Deutschland selbst noch auf togoischem Gebiet ausgetragenen postkolonialen Differenzen lassen die bereits gehemmte Vergangenheitsbewältigung noch schwieriger erscheinen:

„Die ausbleibenden Reaktionen [auf das Gesetz] aus dem subsaharischen Afrika erklären sich, wie etwa an dem hier näher beleuchteten Togo deutlich wird, aus den weiter wirksamen postkolonialen Verflechtungen.“⁶³⁸

Vermutbar ist weiterhin, dass die Kolonialzeit sowohl für Frankreich als auch für Togo (und andere frankophone afrikanische Länder) noch nicht weit genug in der Vergangenheit liegt und zunächst als Trauma ins Unterbewusstsein des kollektiven Gedächtnisses verdrängt wurde und wird. Die Erfahrungen aus dieser Zeit sind deshalb jedoch keinesfalls in Vergessenheit geraten und können durch gewisse Anstöße wieder ins Bewusstsein gelangen und das kollektive Gedächtnis dann neu gestaltet und interpretiert werden.⁶³⁹ Anstöße können beispielsweise derart sein, dass die letzte Generation, die die Kolonialzeit miterlebt hat und somit das kommunikative Gedächtnis oder speziell Generationengedächtnis, welches auf etwa 80 Jahre datiert wird, am Verschwinden sind und sich die Mitglieder dieser Generation nun noch einmal über ihre Vergangenheit mitteilen wollen oder folgende Generationen dies zur Bildung ihres eigenen Geschichtsbewusstseins von ihnen verlangen.⁶⁴⁰

⁶³⁴ Vgl. Peel 1984, S. 127

⁶³⁵ Vgl. Henige 1974, S. 5

⁶³⁶ Vgl. Cornelißen et al. 2003, S. 14; vgl. zur Verarbeitung der Kolonialzeit auch Bamba 1989, S. 185 f.

⁶³⁷ Vgl. Thomas 2006, S. 60-71

⁶³⁸ Thomas 2006, S. 71

⁶³⁹ Vgl. Bizeul 2000, S. 54 f.

⁶⁴⁰ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 51

Erinnerungspolitik ist nicht allein von den Anstrengungen einzelner Regionen, sondern auch von denen der gesamten Nation und ihrer Regierung abhängig. Neben den eben genannten Problemen, denen sich in gewisser Weise der gesamte togoische Staat ausgeliefert sieht, besteht jedoch auch noch keine Identifikation der Togoer mit ihrem Staat, der ja gleichzeitig ein Konstrukt der Kolonialherrschaft ist. Die Nationalsymboliken werden eher mit der Autokratie Eyadémas, mit Misswirtschaft und Korruption in Verbindung gebracht als mit einer gemeinsamen Vergangenheit.⁶⁴¹ Außerdem stehen im Zuge von Selbstbehauptung im nationalen Raum bzw. Zugang zu Ressourcen und Macht regionale und nationale Geschichtsbilder häufig im Konflikt.⁶⁴² Wird diese regionale Vielfalt jedoch anerkannt und in einen interkulturellen Dialog gesetzt, so wie die gegenwärtige Tendenz es vermuten lässt, kann mit Verlauf der Zeit auch ein facettenreiches, aber dennoch kollektives Nationalbewusstsein entstehen, welches auf eine gemeinsame Vergangenheit blicken und damit seine Zukunft bilden kann.⁶⁴³

5.3 Königslisten

Auf Genealogien allgemein wurde bereits weiter oben eingegangen. Im Folgenden sollen spezieller die königlichen Genealogien, sprich die Königslisten betrachtet werden, welche bei den Guin keine exakte Vater-Sohn-Folge darstellen, der Nachfolger eines jeden Königs aber in irgendeiner Weise verwandtschaftliche Nähe zum Gründerahn des Königtums vorweisen sollte.

Listen sind charakteristisch für die ersten Formen von Schrift. Während in Oralkulturen Listen in Form des mündlichen Auflistens von Genealogien beispielsweise bei der Ahnenanrufung vorkommen können, sind diese dennoch aufgebaut auf soziale Beziehungen und oftmals nicht sonderlich weitreichend. Dadurch erlangen sie ihre Spezifizierung, Gruppierung und Strukturierung, besonders ihre Ordnung auf der Basis von Daten mit einem Anfang und einem Ende, erst durch graphische Zeichen, sprich durch Schrift.⁶⁴⁴

Königslisten sind konstruierte Dokumentationen der Vergangenheit, die an sich nichts erzählen, da sie Sprache am wenigsten repräsentieren.⁶⁴⁵ Ihre faktische Charakteristik kann als Instrument der Orientierung und Kontrolle genutzt werden, um die eigene Monarchie zu stützen, doch hallen die Daten im Bewusstsein und Gedächtnis wider, ohne Sinn zu stiften.⁶⁴⁶ Vor der Schrift konnten Königslisten unauffälliger manipuliert werden, doch beruht auch ihre schriftliche Fixierung bereits auf diesen oder neuen Modifikationen. Die Entwicklung und Festlegung von Genealogien und Königslisten fand unter der Kolonialherrschaft große Verbreitung. Um der eigenen Geschichte Tiefe zu geben, wurden sie meist ausgedehnt und schlossen Namen ein, die in der Vorzeit Geister, mythische Wesen und Helden oder Titel bezeichnet hatten.⁶⁴⁷ Besonders lange Regierungszeiten gelten als Indikator oder Ausschilderung von legendären Perioden, die von der historischen Zeit abgegrenzt werden.⁶⁴⁸

⁶⁴¹ Vgl. auch Speitkamp 2005, S. 25 f.

⁶⁴² Vgl. Speitkamp 2005, S. 27

⁶⁴³ Vgl. Speitkamp 2005, S. 30 f.

⁶⁴⁴ Vgl. Goody 1977, S. 108

⁶⁴⁵ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 74; Goody 1977, S. 81

⁶⁴⁶ Vgl. Assmann, Jan 1999, S. 75; Jones 1989 S. 79

⁶⁴⁷ Vgl. Jones 1989, S. 79; Henige 1974, S. 7

⁶⁴⁸ Vgl. Henige 1974, S. 9

Auch Ereignisse oder hier Einzelpersonen, die nicht aus den eigenen Überlieferungen stammten, wurden genutzt, um eine rudimentäre relative Chronologie zu schaffen.⁶⁴⁹

Das Königtum Bunyoro hat beispielsweise während der Kolonialzeit, da es von der britischen Regierung benachteiligt wurde, fast seine komplette Königsliste von seinem von den Briten bevorzugten Nachbarkönigtum Buganda übernommen.⁶⁵⁰ Doch auch Bugandas lückenlose und reiche Königslisten waren überwiegend eine unauthentische Kreation, bedingt durch ein Geflecht aus Einflüssen der Schrift in Arabisch und später Englisch, der Kolonialmacht und den Missionaren.⁶⁵¹

Auch bei den Guin lassen sich Formen von Feedback und andere Verformungen, basierend auf den Legitimationskämpfen, die durch die Einflüsse der Kolonialmächte noch mehr angeregt wurden, finden. Bereits im Kapitel „Foto- und Gemäldegalerien“ wurde auf die lückenlose Königsliste im Palast in Glidji aufmerksam gemacht (Abb. 5, 6). Diese basiert auf der ersten einheimisch schriftlich fixierten Geschichte Anéhos und des Königreiches Guin unter Fio Agbanon II, der als erster gebildeter König von Glidji auf Verlangen der französischen Kolonialverwaltung 1934 diese Version der Geschichte, basierend auf Oraltraditionen seines Umfeldes und dem von Carl C. Reindorf verfassten Werk „The History of the Gold Coast and Asante“ (Basel 1895), herausgab: „Mémoire sur l’histoire de Petit-Popo et du royaume Guen“. Das Buch von Reindorf wurde nicht selten von afrikanischen Autoritäten der westafrikanischen Küste als Quelle benutzt, um eventuelle Lücken in ihren Traditionen zu schließen (Feedback).⁶⁵² Doch basiert dieses Buch von Reindorf ebenfalls auf mündlichen Tradierungen und wird von wissenschaftlicher Seite teilweise kritisch betrachtet.⁶⁵³ Die von Agbanon II editierte Geschichte enthielt eine Königsliste von der Gründung Glidjis bis in die Gegenwart, welche seitdem offiziell von den Nachfolgern und Untertanen Agbanons anerkannt wurde, so dass jegliche weitere Quellen verstummten, da „aucun informateur ne voulant contredire le roi.“⁶⁵⁴ Seine Ambitionen in dieser Geschichtsdarstellung waren vor allem „de prouver son ascendance royale et par conséquent le bien-fondé de ses prétentions à la souveraineté de Glidji sur les autres villages environnants, en particulier sur Aného.“⁶⁵⁵

Gayibor findet in seiner Untersuchung dieser Königsliste zahlreiche Unstimmigkeiten heraus. Dazu gehört erstens die aus Ghana aufgrund des verlorenen Krieges gegen die Akwamu vollzogene Flucht, die sich nach Fio Agbanon II bereits um 1660 vollzogen habe,⁶⁵⁶ welche, so Gayibor, jedoch nicht vor 1680 hatte stattfinden können, da für diese Zeit die Angriffe der Akwamu in der Küstenregion des heutigen Ghana nachgewiesen wurden.⁶⁵⁷ Das Datum 1660 hat Agbanon II falsch von Reindorf übernommen, der den Tod Okai Kwei, König von Accra und Vater von Foli Bebe, auf das Jahr 1660 datierte.⁶⁵⁸ Auf diesem Fall von Feedback basierend baut sich die gesamte Königsliste faktisch falsch auf.

⁶⁴⁹ Vgl. Henige 1974, S. 5

⁶⁵⁰ Vgl. Henige 1980, S. 246

⁶⁵¹ Vgl. Henige 1980, S. 248

⁶⁵² Vgl. Gayibor 1995, S. 197

⁶⁵³ Vgl. Wilks 2001

⁶⁵⁴ Gayibor 1995, S. 197

⁶⁵⁵ Gayibor 1995, S. 216

⁶⁵⁶ Vgl. Agbanon II 1991, S. 14

⁶⁵⁷ Vgl. Gayibor 1995, S. 216; Wilks 2001, S. 12 f.

⁶⁵⁸ Vgl. Gayibor 1995, S. 199

Ebenso war Foli Bebe, der angenommene und berühmte Gründer des Königreiches Glidji nach Gayibors Untersuchungen von keiner königlichen Abstammung und wird oft mit seinem Wegbegleiter und -bereiter, dem General von Accra, der angesehener war als Foli Bebe, jedoch auch den Namen Ofori (in Mina „Foli“) trug, zu einer Person vermischt.⁶⁵⁹ Dadurch legt Gayibor aber die tatsächliche Regierungszeit Foli Bebes erst für das Jahr 1694 bis 1727/33 an; im Gegensatz zu Agbanon II, der Foli Bebe eine sehr lange Regierungszeit von 1663 bis 1722 gibt.⁶⁶⁰ Weiterhin zeigt die Königsliste von Agbanon II bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts, zu der Zeit also, in der die schriftliche Quellenlage dichter wurde, eine stetige Interregnumszeit von zwei bis drei Jahren zwischen den jeweiligen Königen auf, „données avec une précision arithmétique.“⁶⁶¹ Mit der Verdichtung der Quellen wurden auch die Interregnumszeiten unterschiedlicher, und auch die heutige Lage beweist, dass im Königtum Glidji keine festgesetzten Interregnumszeiten bestehen.⁶⁶²

Nicht zuletzt zeigt Gayibor, dass Agbanon II drei Könige aus der Liste weggelassen hat, ohne jedoch Begründungen dafür finden zu können. Hinsichtlich des einen der drei ausgelassenen Könige, namens Oblie, der von 1778 bis 1786 regiert haben soll, lässt sich vermuten, dass seine Leistungen für das Königtum nicht herausragend waren, da er auch in den dänischen Schriften als „squelette long et maigre que l'on abatrait d'un souffle“⁶⁶³ beschrieben wurde. Somit scheint man ihn gern dem Vergessen ausgeliefert zu haben: „Traditions also tend to ‚forget‘ those rulers who have failed to die in office or whose reigns were inglorious.“⁶⁶⁴

Derartige Untersuchungen zeigen, dass auch bei den Guin die Kolonialzeit unterschiedlichste Formen der Entwicklung und Anpassung einer offiziellen Geschichte hervorgerufen haben. Zudem weist Gayibor ebenfalls auf die immer noch erkennbaren Zwiſtigkeiten hin, die sich auch in der Namensgebung der Könige erkennen lassen, indem die Inthronisation des Adjigo-Königs Quam-Dessu XIV 1978 bewirkte, dass auch der neue König von Glidji sich wieder nach dem Gründerahn benennen ließ, nämlich Foli Bebe XIV, obwohl es keinen Foli Bebe II, III etc. gab.⁶⁶⁵ Gleichzeitig kann das Königtum dadurch auch seine Königsliste nicht einfach mit jener neu zusammengestellten von Gayibor tauschen, da somit die Lawsons und Adjigo den Anspruch erheben könnten, dass sie somit die ersten Eingewanderten im Gebiet Aného gewesen seien (da ihre Versionen auch das Jahr 1660 von Seiten der Lawsons und 1666 von Seiten der Adjigo als Einwanderungsjahr angeben)⁶⁶⁶ und dies die wiedererlangte Autorität des Königs von Glidji erneut ins Wanken bringen könnte.

Die Darstellung zeigt, dass Königslisten vor allem politische Werkzeuge sind, und als die objektive Quantifikation der Vergangenheit, die Oralkulturen nicht inhärent ist, unter der Kolonialherrschaft wichtig wurde, „the chronological aspects of traditional accounts would be those most affected by feedback to make them conform to the expectations of the new colonial rulers.“⁶⁶⁷ Erst mit Verlauf der Zeit, durch die Schriften der Europäer und afrikanische Historiker konnten bestimmte Listen langsam als maßgebend erachtet werden.⁶⁶⁸

⁶⁵⁹ Vgl. Law 1991, S. 244 f.; Gayibor 1995, S. 218

⁶⁶⁰ Vgl. Agbanon II 1991, S. 13 f.

⁶⁶¹ Gayibor 1995, S. 216

⁶⁶² Vgl. Gayibor 1995, S. 216

⁶⁶³ Zitiert in: Gayibor 1995, S. 207

⁶⁶⁴ Henige 1974, S. 6

⁶⁶⁵ Vgl. Gayibor 1995, S. 216

⁶⁶⁶ Vgl. Lawson 2003 (b), S. 8; Quam-Dessu XIII 1981, S. 5

⁶⁶⁷ Henige 1974, S. 96

⁶⁶⁸ Vgl. Jones 1989, S. 79

Henige kommt zu dem Schluss, dass Königslisten und Genealogien die am einfachsten verzerrte Form von Zeitindikatoren ist und für sich selbst von geringem Wert sind, um gewisse historische Ereignisse retrospektiv zu datieren: „Heavy reliance on these forms of evidence will only, can only, result in faulty conclusions.“⁶⁶⁹ und müssen deshalb entsprechend ihrer Dynamik analysiert werden. Dennoch sind sie ein wichtiges Element der Geschichtskultur in Südost-Togo und vermitteln ein Gefühl von Beständigkeit, Kontinuität und damit Sicherheit für die gesamte Gemeinschaft.

⁶⁶⁹ Henige 1974, S. 191

Schlussbetrachtung

So wie keine Kultur vollständig in und für sich selbst sein kann, ist auch diese Arbeit über die Geschichtskultur in Südost-Togo von einer Vollständigkeit noch weit entfernt. Dennoch geben die Ausführungen bereits Einblicke in die Erinnerungsarbeit dieser Region. Sie zeigen zum einen, dass das historisch bedeutsame Wissen vor allem mit den Ahnen und Ursprungsgeschichten assoziiert wird, welches die gegenwärtigen Zustände erklärbar machen und rechtfertigen soll.

Desweiteren wird erkennbar, dass die Vergegenwärtigung von Vergangenheit auf vielfältige und manchmal subtile Weise möglich ist, größtenteils aber in nicht schriftlicher Form vermittelt wird. Damit wird dem Gedächtnis weiterhin eine besondere Funktion zuteil, doch kann dieses (noch weniger als die Schrift) bewusste und unbewusste Modifikationen der Vergangenheitsdarstellungen verhindern. Die Schrift hat sich als ein zusätzliches Mittel der Geschichtsvermittlung herausgebildet, welches teilweise für eine Stabilität der Geschichtsrepräsentationen und ein hinsichtlich des Wandels der Zeit intensiveres Geschichtsbewusstsein sorgt, doch führte es nicht zu einer allumfassenden Veränderung in der Geschichtskultur der Guin.

Leitziele des positivistischen Historikers, wie Wahrheit, Authentizität oder Objektivität haben im Umgang mit Geschichte in Südost-Togo, wie in zahlreichen anderen afrikanischen Gesellschaften, andere Bedeutungen. Hier sind historische Darstellungen verhandelbar, selektiv, gegenwartsorientiert und relativ, doch spiegeln sie Erfahrungen wider, die nicht beliebig manipulierbar sind. Nicht nur die Taten, sondern auch die Geschichten, die die Menschen erfinden, machen Geschichte und somit ist es wichtig, deren Kontext und Dynamik zu studieren, um einen Zugang zu diesem Verständnis zu bekommen. Geschichte ist hier vor allem politisch und ihr Wert liegt weniger in nahezu wahrheitsgetreuer Rekonstruktion der Vergangenheit als vielmehr in den Möglichkeiten, diese zur am geeignetsten erscheinenden Orientierung in der Zeit und zum Erreichen bestimmter Ziele in der Gegenwart zu nutzen.

Die Kolonialzeit und mit ihr im Gepäck die Modernisierung haben vor allem für die oberen Schichten der Gesellschaft eine Veränderung im Nachdenken über die eigene Vergangenheit gebracht. Die unterschiedlichen Reaktionen auf diesen Umbruch in vielen Bereichen des Lebens führten auch zu vielseitigen Methoden, die eigene Geschichte neu zu sehen und abzubilden. Gerade die strittigen und unterschiedlichen Versionen der Vergangenheit innerhalb der Gesellschaft sind Beweis dafür, dass die Auseinandersetzung mit Geschichte bedeutungsvoll, kontinuierlich und facettenreich ist. Diese Veränderungen im Geschichtsbewusstsein zeigen sich nicht nur innerhalb des literalen Bereiches, sondern dringen in alle Bereiche der Kultur ein.

Diesem Sturm des Wandels versucht man in letzter Zeit damit zu begegnen, indem man wieder Wert auf bereits zurückgedrängte kulturelle Praktiken legt, diese nachbearbeitet und als Teil des Ganzen in die akzeptierte und erwünschte Modernisierung mit einflechtet, um damit der eigenen Identität eine Orientierung und Standhaftigkeit zu verleihen. Somit versucht man den Weg der Modernisierung einzuschlagen, ohne dabei aber das eigene kulturelle Gedächtnis zu vernachlässigen. Zudem ist dies ein Mittel, den innergesellschaftlichen Spannungen eine versöhnliche Basis von gemeinsamer Identität zu geben.

Die Bedeutung, die den Ahnen zukommt und die Notwendigkeit einer reziproken Erinnerungspolitik zeigen, dass keine Erfahrungen in der Vergangenheit jemals als zeitlich oder räumlich zu weit entfernt gelten und damit deren Einflüsse relativiert werden können, wodurch Erinnerungen an Sklavenhandel und Kolonialzeit tief im kollektiven Gedächtnis eingraviert sind. Nur wenn eine Gemeinschaft fähig ist, schmerzhaftes Erinnerungen in ihrem kollektiven Gedächtnis zu versöhnen, ist ein positiver Blick in die Zukunft möglich.

Ähnliches gilt auch für den Konflikt zwischen den Lineages in Aného, der ohne entsprechende Versöhnungsarbeit, indem Dispute in Bezug auf unterschiedliche Erinnerungstraditionen geklärt werden, weder einfach verdrängt noch beigelegt werden kann. Obwohl die Wogen sich geglättet haben und die junge Generation die Rivalitäten ihrer Vorfahren beilegen möchte, um hoffnungsvoll in die Zukunft zu schauen, wird dieser Prozess noch viel Kraft und Zeit benötigen, denn das gesplante Geschichtsbewusstsein ist unter ihren Großvätern teilweise noch sehr virulent. Für diese sind die internen Streitigkeiten in Aného noch höchst real, und solange diese unverarbeitet bleiben, wirkt sich dies auch unbewusst auf die Handlungen und Einstellungen der folgenden Generation aus.⁶⁷⁰ Diese Wirkung bedeutet jedoch nicht zwangsläufig eine Widerspiegelung des Bewusstseins der alten Generation, sondern kann nicht unbedingt gegenteilige, mindestens aber veränderte und darunter auch positive Effekte hervorrufen.

Aus einem Geschichtsbewusstsein, das in der Gegenwart Sinn stiften will, entwickelt sich somit ein „*mémoire comme capitale d'expériences*“⁶⁷¹, das den Zeitverlauf in seinen stetigen kausalen Zusammenhängen betrachtet und eine Zukunftsperspektive entwickelt, die über die Lebenszeit des Einzelnen hinausreicht. Erinnerung wird somit zum Wegbereiter einer selbstbewussten und aus eigener Kraft erzeugten historischen Dynamik.

⁶⁷⁰ Vgl. Buchholz 1998, S. 338

⁶⁷¹ Chrétien 1999, S. 498

Bibliographie

Agawu, V. Kofi: *Tone and Tune: The Evidence of Northern Ewe Music*, Africa 58, 1988, S. 127-146.

Agbanon II, Fio: *Histoire de Petit-Popo et du royaume Guin (1934)*, Hg. Nicoué Lodjou Gayibor, Yves Marguerat & Robert Pazzi, Lomé 1991.

Amadiume, Ifi (Hg.): *The Politics of Memory: Truth, Healing and Social Justice*, London 2000.

Assmann, Aleida & Jan, Christof Hardmeier (Hg.): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München 1983.

Assmann, Aleida: *Einführung in die Kulturwissenschaft*, Neuburg 2006 (a).

-: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 2006 (b).

Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999.

Auswärtiges Amt: *Länderinformationen Togo*, unter: <http://www.auswaertiges-amt.de/diplo/de/Laender/Togo.html> [Stand: Februar 2007].

Auswärtiges Amt: *Länderinformationen Togo. Kultur- und Bildungspolitik*, unter: <http://www.auswaertiges-amt.de/diplo/de/Laenderinformationen/Togo/Kultur-UndBildungspolitik.html> [Stand: Februar 2007].

Auswärtiges Amt: *Länderinformationen Togo. Wirtschaft*, unter: <http://www.auswaertiges-amt.de/diplo/de/Laenderinformationen/Togo/Wirtschaft.html> [Stand: Februar 2007].

Azevedo, Warren L. de: *Uses of the Past in Gola discourse*, in: Journal of African History 3, 1962, S. 11-34.

Bamba, Mohammed Sékou: *Regard d'une société sur son passé: Les Elomwen du Bas-Bandama. Essai d'analyse d'un corpus de traditions orales*, in: Perrot, Claude-Hélène: *Sources orales de l'histoire de l'Afrique*, Paris 1989, S. 181-192.

Barnes, John A.: *The Collection of Genealogies*, in: Rhodes-Livingstone-Journal: Human Problems in British Central Africa, 1947, V.

Barthold, Bonnie J.: *Black Time. Fiction of Africa, the Caribbean and the United States*, New Haven 1981.

Bazin, Jean: *La production d'un récit historiques*, in: Cahiers d'études africaines, XIX, 1-4, 1979, S. 435-483.

Behrend, Heike: *Geisterfotografie: Bruchstücke einer interkulturellen Mediengeschichte der Fotografie*, n.d., unter: http://www.hist.uzh.ch/lehre/neuzeit/krueger/aktuell/borders/reader/Behrend_Geisterfotografie.pdf [Stand: 13.10.2007].

Beidelman, Thomas O.: *Myth, Legend and Oral History: A Kaguru Traditional Text*, in: Anthropos 65, 1970, S. 75, 95.

- Berman, Bruce J.: *Ethnicity, patronage, and the African state: the politics of uncivil nationalism*, in: *African Affairs* 97 (388), 1998, S. 305-341.
- Bizeul, Yves: *Die derzeitige Umgestaltung und Umdeutung der französischen kollektiven Geschichtssammlung*, in: Heiner Hastedt, Christian Thies & Nikolaus Werz (Hg.): *Politik der Erinnerung*, Universität Rostock 2000, S. 53-74.
- Bohannon, Laura: *A Genealogical Charter*, in: *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 22, 4/1952, S. 301-315.
- Borries, Bodo von, Jörn Rüsen et al.: *Geschichtsbewusstsein im interkulturellen Vergleich : zwei empirische Pilotstudien*, Pfaffenweiler 1994.
- Buchholz, Michael B.: *Die unbewusste Weitergabe zwischen den Generationen. Psychoanalytische Beobachtungen*, in: Jörn Rüsen (Hg.): *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewusstsein*, Frankfurt am Main 1998, S. 330-353.
- Burke, Peter: *Geschichte als soziales Gedächtnis*, in: Aleida Assmann & Dietrich Harth (Hg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt am Main 1991, S. 289-304.
- : *Westliches historisches Denken in globaler Perspektive – 10 Thesen*, in: Jörn Rüsen (Hg.): *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte*, Göttingen 1999, S. 31-52.
- Chernoff, John: *Rhythmen der Gemeinschaft. Musik und Sensibilität im afrikanischen Leben*, Wuppertal 1999.
- Chrétien, Jean-Pierre: *Variantes et points de fixation dans les récits historiques du Burundi*, in: Perrot, Claude-Hélène: *Sources orales de l'histoire de l'Afrique*, Paris 1989, S. 193-209.
- Chrétien, Jean-Pierre & Jean-Louis Triaud (Hg.): *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris 1999.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine: *Lieux de mémoire et occidentalisation*, in: Jean-Pierre Chrétien & Jean-Louis Triaud (Hg.): *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris 1999, S. 377-388.
- Cornelißen, Christoph, Lutz Klinkhammer & Wolfgang Schwentker (Hg.): *Erinnerungskulturen: Deutschland, Italien und Japan seit 1945*, Frankfurt am Main 2003.
- Csáky, Moritz & Peter Stachel (Hg.): *Die Verortung von Gedächtnis*, Wien 2001.
- Diawara, Mamadou: *La graine de la parole. Dimension sociale et politiques des traditions orales du royaume de Jaara (Mali) du Xvème au milieu du XIXème siècle*, Stuttgart 1990.
- DVD des Festes *epe-ekpe „La prise de la pierre sacrée“* vom 14. September 2006.
- DVD des „*Festival des divinités noires*“ vom 13. bis 15. Oktober 2006.
- Ekué, Amélé: *„Und sie denken, du bist eine mamissi...“ Geistesinhabitation in einem Frauenkult und ihre Adaptation im Kontext afrikanischer Christen in Süd-Togo*, Hamburg 1996.
- Engerman, Stanley L. & Joseph E. Inikori (Hg.): *The Atlantic Slave Trade. Effects on Economies, Societies, and Peoples in Africa, the Americas, and Europe*, Durham 1992.
- Erl, Astrid & Ansgar Nünning (Hg.): *Medien des kollektiven Gedächtnisses : Konstruktivität - Historizität – Kulturspezifität*, Berlin 2004.
- Finnegan, Ruth: *Oral Literature in Africa*, Oxford 1970.

Gaba, Kue Agbota: *The History of Anecho Ancient and Modern. From the Earliest Days of our Ancestors in the 20th Century on the Gold Coast to the Later Days of Stool Disputes and Peace Settlement between the Adjigos (Fanties) and the Lawsons the Nugos (Akagban)*, Typoskript, Anecho September 1942.

Gayibor, Nicoué Lodjou: *Rivalités politiques et politique coloniale de la France au Togo. Textes et documents sur les conflits politiques à Aného de 1884 à 1960*, Lomé 1986.

-: *Le remodelage des traditions historiques: La légende d'Agokoli, roi de Notsé*, in: Claude-Hélène Perrot (Hg.): *Sources orales de l'histoire de l'Afrique*, Paris 1989, S. 209-214.

-: *Le Genyi. Un royaume oublié de la côte de Guinée au temps de la traite des noirs*, Lomé 1990.

-: *Traditions historiques du Bas-Togo*, Niamey 1992.

-: *Rôle et importance des Tashinon (dignitaires) au sein de la société aja (Togo)*, Afrika Zamani, Yaoundé, n.s. 1, 1993, S. 247-257.

-: *Les conflits politiques à Aného de 1821 à 1960*, in: idem (Hg.): *Les Togolais face à la colonisation*, Lomé 1994, S. 15-54.

-: *Les rois de Glidji. Une chronologie révisée*, in: *History in Africa* 22, 1995, S. 197-222.

-: *Collection "Patrimoine" n°11: Le tricentenaire d'Aného et du pays Guin. Acte du colloque international sur le tricentenaire du pays Guin (Aného 18-22 septembre 2000)*, Vol. 1 & 2, Lomé 2001.

Gennep, Arnold van: *The Rites of Passage*, Chicago 1984.

Giesen, Bernhard, Valentin Rauer & Christoph Schneider: *Vergangenheitsentlastung durch Differenzierung*, in: Moritz Csáky & Peter Stachel (Hg.): *Die Verortung von Gedächtnis*, Wien 2001, S. 15-40.

Goody, Jack: *The Myth of the Bagre*, Oxford 1972.

-: *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge 1977.

- & S.W.D.K. Gandah: *Une Récitation du Bagre*, Paris 1981.

-, Ian Watt & Kathleen Gough (Hg.): *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*, Frankfurt am Main 1986.

-: *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge 1987.

-: *The Power of the Written Tradition*, Washington 2000.

- & S.W.D.K. (Kum) Gandah: *The Third Bagre. A Myth Revisited*, Durham 2002.

Görög-Karády, Veronika: *Littérature orale d'Afrique Noire. Bibliographie analytique*, Paris 1981.

-: *Bibliographie annotée de littérature orale africaine*, Paris 1992.

Gough, Kathleen: *Implikationen der Literalität im traditionellen China und Indien*, in: Jack Goody, Ian Watt & Kathleen Gough: *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*, Frankfurt am Main 1986.

Groß, Ulrike: *Analyse und Deskription textueller und rhythmischer Gestik im Adzogbo (Ewe) unter Berücksichtigung kommunikationstheoretischer Aspekte*, Köln 1997.

Halbwachs, Maurice: *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1985.

Hampton, Barbara L.: *Identities: Music and Other African Arts*, in: Ruth M. Stone (Hg.): *Africa. The Garland Encyclopedia of World Music*, Vol. 1, New York 1998, S. 102-123.

Harneit-Sievers, Axel (Hg.): *A place in the world. New local historiographies from Africa and South Asia*, Leiden 2002.

Hendrich, Béatrice: „Im Monat Muharrem weint meine Laute!“ – Die alevitische Langhalslaute als Medium der Erinnerung, in: Astrid Erll & Ansgar Nünning (Hg.): *Medien des kollektiven Gedächtnisses. Konstruktivität, Historizität, Kulturspezifität*, Berlin 2004, S. 159-176.

Henige, David P.: *The Chronology of Oral Tradition: Quest for a Chimera*, Oxford 1974.

-: „The Disease of Writing“: Ganda and Nyoro Kinglists in a Newly Literate World, in: Joseph Miller (Hg.): *The African Past Speaks. Essays on Oral Tradition and History*, Dawson 1980, S. 240-261.

Hermann, Günter & Peter Sebald: *Die Deutschen in Togo. Die deutsche Kolonialära in der Geschichte Togos 1884-1914. Daten, Bilder, Fakten*, Stuttgart 2001.

Heyden, Ulrich van der: *Sklavenfestungen an der Küste Ghanas als Erinnerungsorte. Das Beispiel Großfriedrichsburg – ein Denkmal deutsch-afrikanischer Beziehungen*, in: Winfried Speitkamp (Hg.): *Kommunikationsräume – Erinnerungsräume. Beiträge zur transkulturellen Begegnung in Afrika*, München 2005, S. 101-120.

Ho Tai, Hue Tam: *Remembered Realms. Pierre Nora and French National Memory*, in: *American Historical Review* 106, 3, 2001, S. 906-922.

Huet, Michel: *Afrikanische Tänze*, Köln 1979.

Irwin, Paul: *Liptako Speaks. History from Oral Tradition in Africa*, Princeton 1981.

Jeismann, Karl-Ernst: *Geschichtsbewusstsein*, in: Klaus Bergmann (Hg.): *Handbuch der Geschichtsdidaktik*, Düsseldorf 1985, S. 40-43.

Johnson, Assiba: *Famille, clans, et anthroponymes à Aného et en pays Guin*, in: *Collection "Patrimoine" n°11: Le tricentenaire d'Aného et du pays Guin. Acte du colloque international sur le tricentenaire du pays Guin (Aného 18-22 septembre 2000)*, Vol. 1 & 2, Lomé 2001, S. 473-479.

Jones, Adam: *Kolonialherrschaft und Geschichtsbewusstsein. Zur Rekonstruktion der Vergangenheit in Schwarzafrika 1865-1965*, in: Sonderdruck *Historische Zeitschrift*, 1989.

- & Peter Sebald (Hg.): *An African Family Archive. The Lawsons of Little Popo/Aneho (Togo) 1841-1938*, Oxford 2005.

Juhé-Beaulaton, Dominique: *Arbres et bois sacrés de l'ancienne Côte des Esclaves. Des repères historiques*, in: Jean-Pierre Chrétien & Jean-Louis Triaud (Hg.): *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris 1999, S. 101-118.

Kangni, Atah-Ekoué: *Le syntaxe du Ge. Etude syntaxique d'un parler GBE (EWE): le Ge du Sud-Togo*, Frankfurt am Main 1989.

Kansteiner, Wulf: *Postmoderner Historismus – Das kollektive Gedächtnis als neues Paradigma der Kulturwissenschaften*, in: Friedrich Jäger & Jürgen Straub: *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 2, Stuttgart 2004, S.119-139.

Kluge: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearbeitet von Elmar Seebold, Berlin 2002.

Kouzan, Komlan: *Aklakou: Entre un passé controversé et un présent conflictuel*, in: Nicoué L. Gayibor: *Collection "Patrimoine" n°11: Le tricentenaire d'Aného et du pays Guin. Actes du colloque international sur le tricentenaire du pays Guin (Aného 18-22 septembre 2000)*, Vol. 1 & 2, Lomé 2001, S. 431-439.

- Kramer, Fritz W.: *Zeit, Ritual und Rhythmus im Dimodonko*, in: Jörn Rüsen, Michael Gottlob & Achim Mittag: *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität* 4, Frankfurt am Main 1998, S. 296-307.
- Kramer, Tina: *Feldtagebuch über den Aufenthalt in Lomé/Aného, Togo von Oktober 2006 bis März 2007 mit Aufzeichnungen von Interviews, Gesprächen und Beobachtungen*.
- Kwakwa, Patience A.: *Dance in Communal Life*, in: Ruth M. Stone: *Africa. The Garland Encyclopedia of World Music*, Vol. 1, New York 1998, S. 285-292.
- La Maison des Esclaves*, 07.02.2007, unter:
<http://www.republicoftogo.com/central.php?o=5&s=37&d=3&i=254> [Stand: 22.09.2007].
- Law, Robin: *The Slave Coast of West Africa 1550-1750. The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society*, Oxford 1991.
- Lawson VIII, Togbé Ahouawoto Savado Zankli (Hg.): *EPE-EKPE. Fête traditionnelle des Guin*, Aného 2003 (a).
- : *Guyife. Aperçu historique – rénovation en marche*, Aného 2003 (b).
- Le Directeur Général de l'UNESCO, M. KOÏCHIRO MATSUURA a effectué une visite officielle au Togo*, 16.05.2007, unter: <http://lome.unic.org/content/view/45/76/> [Stand: 23.09.2007].
- Loimeier, Roman: *Memories of Revolution: Zur Deutungsgeschichte einer Revolution (Sansibar 1964)*, in: *Afrika Spectrum* 41, 2, 2006, S.175-197.
- McCaskie, T.C.: *State and Society in Pre-Colonial Asante*, Cambridge 1995.
- : *Asante Identities – History and Modernity in an African Village 1850-1950*, Edinburgh 2000.
- Meyer, Andreas: *Afrikanische Trommeln. West- und Zentralafrika*, Berlin 1997.
- Muriuki, Godfrey: *Westliche Besonderheit? Einige Gegenargumente in afrikanischer Perspektive*, in: Jörn Rüsen (Hg.): *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte*, Göttingen 1999, S. 223-231.
- Ndikuriyo, Adrien: *Les véhicules de l'histoire au Burundi*, in: Claude-Hélène Perrot (Hg.): *Sources orales de l'histoire de l'Afrique*, Paris 1989, S. 30-38.
- Njoya, Aboubakar Njiasse: *Chants dynastiques et chants populaires Bamum: Sources d'informations historiques*, in: Claude-Hélène Perrot (Hg.): *Sources orales de l'histoire de l'Afrique*, Paris 1989, S. 65-75.
- Nketia, J.H. Kwabena: *Funeral Dirges of the Akan People*, New York 1969.
- : *Die Musik Afrikas*, New York 1974 & 2000.
- Nora, Pierre (Hg.): *Les lieux de mémoire* (7 Bände), Paris 1984-1993.
- Nukunya, Godwin Kwakin: *Kinship and Marriage among the Anlo Ewe*, London 1969.
- Pazzi, Roberto: *L'homme eve, aja, gen, fon et son univers*, Lomé 1976.
- Peel, John D.Y.: *Making History: The Past in the Ijesha Present*, in: *History in Africa*, 1984, S. 111-132.
- Penoukou, Benoit a foevi: *A Sociological Study of Ritual: A Case Study of yeke-yeke Festival among the Gε-Mina of Southern Togo*, Legon 1979.
- Perrot, Claude-Hélène: *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux 18e et 19e siècles*, Paris 1982.

Quam-Dessu XIII, Ata: *Histoire de la ville d'Anécho*, Lomé 1981.

Radio Lomé: *Le Directeur Général de l'UNESCO en Visite dans la Prefecture des Lacs*, unter: <http://radiolome.tg/template.php?pg=affichenews&idnews=5349> [Stand: 22.09.2007].

Raherisoanjato, Daniel: *Traces matérielles de l'histoire en pays betsileo (Madagascar)*, in: Claude-Hélène Perrot (Hg.): *Sources orales de l'histoire de l'Afrique*, Paris 1989, S. 39-46.

Reichart-Burikukiye, Christiane: *Götter, Geister, Terroristen. Der Mount Kenya als Erinnerungsraum kenianischer Jugendlicher*, in: Winfried Speitkamp (Hg.): *Kommunikationsräume – Erinnerungsräume. Beiträge zur transkulturellen Begegnung in Afrika*, München 2005, S. 195-220.

Ritz-Müller, Ute: *Afrikanisches Geschichtsdenken. Zur rituellen Nachstellung höfischer Geschichte*, in: Jörn Rüsen, Michael Gottlob & Achim Mittag (Hg.): *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnern, Geschichte, Identität 4*, Frankfurt am Main 1998, S. 217-246.

Roth, Gerhard: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt am Main 2003.

Rouget, Gilbert: *Court Songs and Traditional History in the Ancient Kingdom of Porto-Novo and Abomey*, in: Klaus P. Wachsmann (Hg.): *Essays on Music and History*, New York 1971, S. 27-69.

-: *Un roi africain et sa musique de cour. Chants et danses du palais à Porto-Novo sous le règne de Gbèfa (1948-1976)*, Paris 1996.

Rüsen, Jörn: *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*, Köln 1994.

-: *Einleitung: Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaften*, in: Jörn Rüsen, Michael Gottlob & Achim Mittag (Hg.): *Die Vielfalt der Kulturen*, Frankfurt am Main 1998 (a), S. 12-36.

-: *Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich historischen Denkens*, in: Jörn Rüsen, Michael Gottlob & Achim Mittag (Hg.): *Die Vielfalt der Kulturen*, Frankfurt am Main 1998 (b), S. 37-73.

-: *Einleitung: Geschichtsdenken im interkulturellen Diskurs*, in: Jörn Rüsen (Hg.): *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte*, Göttingen 1999, S. 13-28.

Sebald, Peter: *Togo 1884-1914. Eine Geschichte der deutschen „Musterkolonie“ auf der Grundlage amtlicher Quellen*, Berlin 1988.

Singer, Wolf: *Wahrnehmen, Erinnern, Vergessen. Über Nutzen und Vorteil der Hirnforschung für die Geschichtswissenschaft: Eröffnungsvortrag des 43. Deutschen Historikertages am 26.09.2000 in Aachen*, unter: <http://www.mpih-frankfurt.mpg.de/global/Np/Pubs/Historikertag.pdf> [Stand: 13.10.2007].

Speitkamp, Winfried: *Kommunikations- und Erinnerungsräume in Afrika. Ein Problemaufriss*, in: idem (Hg.): *Kommunikationsräume – Erinnerungsräume. Beiträge zur transkulturellen Begegnung in Afrika*, München 2005, S. 7-33.

Steinbrich, Sabine: *Imagination und Realität in westafrikanischen Erzählungen*, Köln 1997.

Stone, Ruth M.: *Time in African Performance*, in: idem (Hg.): *Africa. The Garland Encyclopedia of World Music*, Vol. 1, New York 1998, S. 124-145.

Strickrodt, Silke: *Afro-European Trade Relations on the Western Slave Coast, 16th to 19th Centuries*, University of Stirling 2002.

-
- Teffo, Joe: *Eine afrikanische Perspektive der interkulturellen Kommunikation*, in: Jörn Rüsen (Hg.): *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte*, Göttingen 1999, S. 290-301.
- Tengan, Alexis B.: *Mythical Narratives in Ritual. Dagara Black Bagr*, Brüssel 2006.
- Thomas, Johannes: *Koloniale Vergangenheit. Droht die Erinnerung die Nation zu spalten?*, in: *Dokumente. Zeitschrift für den deutsch-französischen Dialog*, 2, 2006, S. 60-71.
- Tschumi, Regula: *Die vergrabenen Schätze der Ga. Sarg-Kunst aus Ghana*, Bern 2006.
- Vansina, Jan: *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren 1961.
- : *Memory and Oral Tradition*, in: Joseph C. Miller (Hg.): *The African Past Speaks. Essays on Oral Tradition and History*, Dawson 1980, S. 262-279.
- : *Oral Tradition as History*, Wisconsin 1985.
- Welzer, Harald: *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg 2001.
- : *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*, München 2002.
- Wendl, Tobias: *Allegorien des Selbst. Zu Geschichte und Praxis der indigenen Fotografie in Ghana*, in: Heike Behrend & Thomas Geider: *Afrikaner schreiben zurück. Texte und Bilder afrikanischer Ethnographen*, Köln 1998 (a), S. 177-204.
- : *God never sleep! Fotografie, Tod und Erinnerung*, in: Tobias Wendl & Heike Behrend (Hg.): *Snap me one! Studiofotografen in Afrika*, München 1998 (b), S. 42-50.
- Werbner, Richard: *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*, London 1998.
- Werner, Jean-François & Erika Nimis: *Zur Geschichte der Fotografie im frankophonen Westafrika*, in: Tobias Wendl & Heike Behrend: *Snap me one! Studiofotografen in Afrika*, München 1998, S. 17-23.
- Westermann, Diedrich: *Die Glidy-Ewe in Togo. Züge aus ihrem Gesellschaftsleben*, Berlin 1935.
- Wilks, Ivor: *Akwamu 1640-1750. A Study of the Rise and Fall of a West African Empire*, Trondheim 2001.
- Wirz, Albert et al.: *Transculturation – Mission and Modernity in Africa. A Manifesto*, in: Adam Jones (Hg.): *Transculturation: Mission and Modernity in Africa*, Leipzig 2003, S. 3-23.
- Žigrai, Florin: *Bemerkungen zur kollektiven und individuellen Identität im raum-zeitbezogenen Kontext*, in: Moritz Csáky & Peter Stachel (Hg.): *Die Verortung von Gedächtnis*, Wien 2001, S. 51-66.
- Ziemer, Ortwin: *Kolonialismus und Sklaverei. Zur Debatte in den Überseegebieten*, in: *Dokumente. Zeitschrift für den deutsch-französischen Dialog*, 2, 2006, S. 72-75.
- Zwernemann, Jürgen: *Studien zur Kultur der Moba (Nord-Togo)*, Köln 1998.

Index

A

Abomey77
Abstammung..... 3, 22, 39, 59, 70, 76, 78, 100, 105
 patrilineare3, 39
Accra..... 5, 26, 30, 64, 87, 91, 104 f.
Adangme..... 6, 75 f.
Adife60
Adjigo6-8, 21-24, 27, 31 f., 34, 56, 61 f., 70, 77-79, 83, 91, 93, 101, 105
Adzagbeko *Siehe* Agbeko
afedo3
Agbanon II, Fio..... 7, 30, 57, 93, 104 f.
Agbeko.....80
Agbodrafo 6 f., 31 f., 58, 62, 66, 70
agbonu 61 f., 78
Agbossou, Kodjo6, 22, 32
Agbotu, Kue..... *Siehe* Gaba, Frank
Agokoli100
Agokpamé.....5, 19, 64, 91
Agoué..... 6, 32, 61, 65 f.
Ägypten 35, 92 f.
Ahnen..... 3, 18, 21 f., 25-27, 29-42, 47-53, 59, 61, 63 f., 76 f., 81, 84, 107 f.
 -altar 36, 41, 47 f.
 -anrufung..... 21, 38-41, 50, 61, 64, 103
 -galerie52
 -geist..... 30, 32 f., 36, 38, 55, 84
 -haus27, 32 f., 36 f., 47, 49, 54 f., 61
 -priester 22, 26, 34, 37-39, 49
 -raum 36, 50 f.
 -reich 29-33, 35, 50
 -tafel26
 Ur- 47 f., 51, 91
 -verehrung..... 25, 35, 38 f., 42 f.
Ahuawoto.....22, 70
Aja56, 62
Akagban.....*Siehe* Lawsons
Akan.....30, 48, 57, 69, 76, 81, 83
Aklaku 19, 63 f.
Akwamu..... 5 f., 40, 64, 87, 104
Allada.....76
Almeida, Joaquim da66
Alter 15, 21, 29 f., 39-41, 52, 54, 71, 74, 76 f., 95-96
ametatsoyi56

Amnesie..... 89
 strukturelle..... 25
Aného ...1-3, 5-8, 17-19, 21-24, 26 f., 31,38, 40, 52, 56, 58 f., 61 f., 64-68, 70-72, 75, 78 f., 89, 91-95, 97 f., 100 f., 104, 105, 108
anglawanagbe 38
angwaliogbe38 f., 55
Anlo Ewe..... 55
Anyi-Ndenye 17 f., 32, 38, 48, 60
Apéli 62
Aputaga 6, 91
Asafohene 57
Asante..... 18, 48, 87, 104
Asiadu 5 f.
Assiakoley V, Mensah 19, 66
Assmann, Jan 13-15, 35, 42, 87
Assmann, Aleida 13
Atikploe 56
Atsimevu 82
Authentizität.....26, 46, 53, 58, 66 f., 73, 86-88, 94, 107
Awoku, Laté..... 6, 91
ayegugu 34
Azevedo, Warren L. de 17, 22, 50
Azizanu 30

B

Bahia 66
Bamako 96
Bäume 11, 31, 63 f., 81
Bazin, Jean 87
Bébé, Foli 5, 19, 56
Bébé XV, Gê-Fiogâ Sèdegbe Foli... 53, 56 f.
Beerdigung29-33, 42, 54 f., 73, 76, 80, 88 f., 97
 -szeremonien 30 f., 33, 54 f., 88 f.
Benin2, 5, 17, 36, 48, 61, 65, 76 f., 81, 101
Bernasko, Peter William 92
Bestattung.....*Siehe* Beerdigung
Bewu, Laté 6, 26, 91
Bibel 46, 93 f., 96
Bildkunst 51, 53 f.
Boevi, Alexander..... 53
Botenstäbe57 f.
Bücher46, 60, 85, 94-98, 104, 112 f.

Buganda 104
 Bunyoro 104
 Burkina Faso 21, 73, 75, 86

C

Chrétien, Jean-Pierre 68, 88
 Coquery-Vidrovitch, Catherine 67
 Côte d'Ivoire 38, 48, 81

D

Dagara 20, 24, 73, 75, 86
 Dahomey 63
 Dandjen, Assiongbon 5 f., 63
 Dauer 1, 3, 6, 12 f., 15, 26, 31, 35,
 51, 58 f., 64 f., 71, 80, 89, 92 f., 95 f.
deho 32, 47
 Denkmäler 14 f., 50, 60, 62 f., 65 f.
denou *Siehe* Ahnenpriester
djegba 56
 Djossi 32, 52, 94
Dyokoto 82
dzangbe 56

E

edeno 39
Egu 29, 37, 62
ekla *Siehe* Seele
 Elmina 5, 17
epe-ekpe 3, 17 f., 20, 34, 38 f., 55,
 64 f., 77, 81-84, 88 f., 98, 101
 Erbe 3, 71, 85, 89, 94, 99
 Erbschaften 25
 Erinnerung 1, 9-16, 21, 24 f., 27, 35,
 42 f., 45-47, 50-56, 58-69, 76, 79 f., 83 f.,
 98 f., 102, 108
 biographische 10
 historische 10 f., 15 f.
 -sarbeit 11, 68, 102, 107
 -smedium *Siehe* Gedächtnismedien
 -sorten 59, 60, 63 f., 66-68
 -spolitik 103, 108
 -sräume 1, 13, 58, 61
 -sstätten 60-62, 65, 67
 Erzählen 11, 88 f.
 Erzählung 19, 31, 40, 46, 48, 56, 61-65,
 68, 70, 72, 74, 79, 83, 85-89
 Ethnie 1 f., 17, 27, 47, 49, 60, 71, 86 f.
 Ewe 1 f., 6, 55, 62, 65, 76, 80-82,
 95, 100

F

Falkenthal, Ernst 67
 Familien-
 geschichten 22, 26, 37, 50, 59,
 62, 76
 oberhäupter 22, 41, 48 f., 94
 Fante 5 f., 49, 51 f., 61, 72, 78-80
 Fantekomé 61, 78
 Feedback 93, 99, 104 f.
 Fernsehen 18, 96, 98 f.
 Feste 3, 17-20, 34 f., 38 f., 52, 55,
 57, 61, 64 f., 77, 80-84, 88 f., 91, 97 f., 101
 Finnegan, Ruth 85 f.
 Foli, Bonifatius 47
 Fon 62, 64
 Fotografien 13 f., 22, 45, 51-55, 58,
 96, 104
 Fotos *Siehe* Fotografien
 Frankreich 7, 95 f., 102
 Freeman, Thomas Birch 72, 91

G

Ga 5 f., 29, 57, 87
 Gaba, Frank 34, 93
 Gayibor, Nicoué Lodjou 5, 66, 70, 94,
 100, 104 f.
 Gatovoudo 66
 Gbe *Siehe* Guin
 Ge *Siehe* Guin
 Gebete 33, 36-41, 56, 75
 Geburt 25, 29, 34 f., 38, 53, 55,
 68-71, 75, 82, 88 f.
 Gedächtnis
 autobiographisches 13, 43, 72
 episodisches 13, 43, 72
 -hilfe 45, 53
 historisches 13
 -inhalte 45, 59
 kollektives 14, 23, 27, 43, 45 f.,
 51, 56, 60, 65, 89, 102, 108
 kommunikatives 24, 102
 -kultur 1
 kulturelles 15, 35, 43, 45, 61, 81,
 84, 101, 107
 -medien 13, 45, 50, 54, 69, 72,
 84, 92, 99
 -orte 13
 semantisches 13
 spuren 12
 stütze 67 f., 85

Gedenken 14, 19, 35, 50, 66 f., 70, 76
 Gedenk-
 orte 60
 stätten 33, 60-62, 65-67
 tage 19 f.
 Gegenwartsverständnis 10, 17
 Geister 20, 35 f., 38, 55, 59, 64, 82,
 84, 86, 88, 103
 Gemälde 53 f. 104
 Gen *Siehe* Guin
 Genealogien 25-27, 48 f., 52, 71, 75,
 103, 106
 Generationen 12, 14 f., 21, 24-26, 34, 43,
 53, 58 f., 73, 77, 79 f., 84, 87 f., 93, 102,
 108
 -folge 12
 -orte 59
 Gennep, Arnold van 30
 Genyi *Siehe* Guin
 Gesang 74 f., 77, 85
 Geschichts-
 auffassung 93
 bewusstsein 10-12, 15-18, 27, 47,
 71 f., 99, 102, 107 f.
 bild 93, 99, 103
 darstellungen 20, 88, 100, 102
 interpretationen 23
 kultur 1, 9-12, 16, 22 f., 29,
 43, 46, 91, 97, 99, 102, 106 f.
 repräsentationen 107
 versionen 22 f., 26, 93
 Ghana 2, 5, 17, 24, 29 f., 40, 48 f.,
 51, 55, 61, 65, 69, 75 f., 78, 81, 83, 86, 97,
 100 f., 104
 Glidji 1, 3, 5-7, 20 f., 26 f.,
 53, 56 f., 63 f., 67, 72, 78, 91, 93, 104 f.
 Globalisierung 17, 101
 Goldküste 5, 49, 57, 65
 Golf von Benin 5
 Goody, Jack 20, 73, 75, 86, 95-97
 Görög-Karady, Veronika 85
 Großbritannien 7, 57, 70
 Grand-Popo 5, 72
 Grand Livre Lolamé 91, 94
 griot 77
 Guin 2 f., 5, 17-22, 24 f., 29 f.,
 32 f., 35 f., 38-40, 43, 47 f., 52 f., 55-57,
 59, 61-64, 68 f., 71 f., 75-77, 81-83, 88, 93,
 101-107
 Guin yehueve 64

H

Halbwachs, Maurice 14
 Hausa 83
 Henige, David 46, 49, 100, 102, 106
 Herkunft 10, 21, 25, 27, 29, 40, 61,
 76, 91, 93, 100
 Hwegbadja 77

I

Identität 11 f. 15 f., 43, 45, 60, 69,
 89, 101, 107
 kollektive 10, 14 f., 17, 23, 27,
 43, 59, 61, 99, 101
 kulturelle 15, 84
 historische 10 f., 94
 Initiation 24, 71, 75
 Internet 18, 66, 98
 Irwin, Paul 19, 21, 23

J

Jaara 22, 24, 59, 77, 85
 Jones, Adam 91
 Juhé-Beaulaton, Dominique 64 f.

K

Kabye 27
 Kenyatta, Jomo 60
 Kikuyu 60, 71
 Klein-Popo *Siehe* Aného
 Kolonial-
 herren 49, 92 f.
 herrschaft 67, 91, 96, 99 f.,
 102 f., 105
 periode 46, 102
 verwaltung 7, 104
 zeit 25, 27, 32, 49, 65, 67,
 91, 95, 99, 102, 104 f., 107 f.
 kome 3, 59, 61, 78
 Komlagan 6, 62, 70, 79
 Kommemoration *Siehe* Erinnerung,
 Gedenken
 Kommunikation 13, 15, 36 f., 43,
 45, 73 f., 80, 83 f., 86, 96 f.
 -smittel 74, 80
 König
 -reich 63 f., 72, 75, 77 f., 104 f.
 -sgemälde 54
 -slisten 26, 53 f., 91, 103-106
 -sschwert 56
 -tum 5, 19, 21, 24, 26 f., 31,

- 40 f., 48, 53 f., 56, 59, 77, 85, 87, 91,
103-105
- Kontinuität 1, 9, 13, 35, 42 f., 46, 49,
51, 54, 58, 60, 64, 68, 84, 87, 93, 101, 106
- kota* 3
- Kponton, Hubert Messanvi 56
- Krone 56
- Kwei, Okai 104
- L**
- Lagune 3, 5 f., 42 f., 64 f.
- Lawson
- I, George Akuété Zankli 6, 26, 31 f.,
40, 48, 53, 56, 61 f., 70, 79, 91, 92
- II, George Latty 53, 92
- III 7, 53
- V 7, 22
- VI 53
- VII, Rudolph Tèvi Banku 8, 53, 70, 78
- VIII, Togbé Ahuawoto Savado Zankli 19,
22 f., 49 f., 57, 69, 91, 93, 98-100
- W.T.G. 7
- Lawson(s) (Familie/Lineage) 1, 6-8, 19,
21-24, 26 f., 31 f., 36, 40, 46, 48, 52 f., 56,
61 f., 70, 72, 78 f., 81-84, 91-93, 100 f.,
105
- legba* 36
- Legenden 85, 87, 89, 100
- Lesekultur 97
- Libationen *Siehe* Trankopfer
- Lieder 23, 31, 33, 46, 72, 75-83
- Liedtexte 74, 79
- Lolamé 31, 62, 81 f., 91, 98
- Lomé 2 f., 23, 38, 95, 97, 100
- M**
- Mali 22, 24, 59, 77, 85, 87, 96
- Maman-Nyágan 101
- Märchen 85, 87 f.
- Masaai 71
- Mawu* 20, 36 f., 41, 69
- McCaskie, T.C. 43
- Medien 13 f., 18, 21, 37, 45-47, 50 f.,
54-56, 69, 72, 75, 84, 89, 92. 96-100
- Mina 2, 5 f., 89, 105
- Migration 17, 19, 23, 26 f., 65, 72, 77,
89, 100
- Migrationsgeschichten 19, 80, 87
- Mnemotechnik 21, 25, 42, 52, 71, 73,
79, 85
- Moderne 17, 99, 101
- Modernisierung 17, 89, 99-101, 107
- Monarchie 93, 99, 103
- Mount Kenya 60
- Musik 21, 24, 72, 74, 77, 79-85, 89
- Mythen 61 f., 65, 73, 75, 80,
85-87, 89
- N**
- Nachfolge 3, 8, 39, 49, 103 f.
- Nachtigal, Gustav 7
- Namensgebung 31, 34 f., 69, 71, 105
- Neujahrsfest *Siehe epe-ekpe*
- Niger 83
- Nigeria 25, 65, 83
- Njoya, Aboubakar Njasse 78
- Nketia, J.H. Kwabena 69, 76
- Nora, Pierre 13
- Notsé 100
- nuwuwuzagbe* 38 f.
- nyine* 39
- O**
- Oberguinea-Küste 5
- Objekte 13, 15, 45-47, 53-56, 58,
68, 84
- Oblie 105
- Olympio, Sylvanus 8, 78
- Opfergaben 36, 38, 82
- Orakel 38
- Oral-
- kultur 86, 103, 105
- literatur 72-74, 85 f., 92
- tradition 46, 97, 104
- Organisation 3, 14, 20, 39, 92, 101
- soziale 3, 14, 20, 39
- Ouidah 6, 65 f., 79
- P**
- Patrilineage 39
- Pazzi, Robert 72
- Peel, John D.Y. 43
- Penoukou, Benoit a foevi 35, 37 39, 64
- Perrot, Claude-Hélène 17, 32, 43, 48
- Plaviho 72
- Porto-Novo 77
- Porto-Seguro *Siehe* Agbodrafo
- Puttkamer, Jesko von 67

Q

- Quam-Dessu
 XIII..... 8, 57, 72
 XIV 57, 105
 XV..... 19
 Quellen..... 3, 40, 45-47, 50, 59, 84,
 93, 104 f.

R

- Radcliffe-Brown, Alfred..... 32
 Radio..... 18, 96-99
 Reindorf, Carl C. 104
 Reinkarnation..... 18, 34 f.
 Rekonstruktionen..... 16, 94, 107
 Religion 20, 91, 94, 101
 Reproduktion 18, 43, 73, 101
 stereotype 18, 43, 101
 Rhythmen..... 39, 42, 80, 82-85
 Riten..... 14 f., 19, 21, 24, 30, 32, 35,
 37, 39-43, 52, 55, 71, 75, 81
 Rituale..... *Siehe* Riten
 Rösen, Jörn 9, 11, 16, 94

S

- Sakralisierung..... 61, 64
 Sansanné-Mango 7, 93
 Schrift 9, 13 f., 16, 18 f., 21, 24,
 26, 45-48, 53, 57 f., 72 f., 87, 91-108
 111 f., 115
 Schulbildung..... 18, 97
 Schulen 24, 80, 92, 95-97
 Sebald, Peter 91
 Seele..... 29-34
 Segu 87 f.
sikolé..... 32
 Silveira, Pédro Kouadjo Landjekpo da..... 66
 Sinnstiftung..... 12
 Sklaven 5, 65-67
 -schiff..... 6
 -küste..... 5, 58, 65-67
 -handel 6, 58, 65-67, 108
 -händler 6, 65, 79
 -haus..... 66
 -kapitän 6
Sohu 84
 Souza, Francisco Felix de..... 6, 79
 Sprache 1 f., 11, 13, 23, 71, 73, 77,
 82-84, 92, 94 f., 103
 Sprichwörter 46, 57, 75, 83, 85

- Stein 20, 33, 38, 45, 48, 62 f.,
 65, 89, 101
 heiliger..... 20, 38, 65, 89, 101
 Steinbrich, Sabine 86 f., 89
 Stools..... 36 f., 47-52, 54
 Studenten..... 95-97

T

- Tabus 3, 18, 20, 32, 75
 Tado..... 5, 39, 56, 64
taga..... 39
 Tänze..... 21, 23 f., 46, 72-74, 79-81, 85
tashinon, tasi 21, 39
tchosso..... 31
 Telescoping 100, 102
 Tiv 25
 Tod 3, 9, 18, 20, 25, 27, 29-35,
 38, 46, 48 f., 54-56, 62 f., 70, 75 f., 82,
 88 f., 104
 guter 29
 schlechter..... 29
 -esfälle 3, 82, 89
 Togoville 7, 32, 65
 Toten 18, 29-35, 38 f., 41-43,
 53 f., 61, 76
 -gedenken 35
 -feier 34
 -kult 35
 Tradierung..... 14, 24, 65, 84, 104
 Träger 7, 12, 21, 36, 40, 45 f.,
 51, 56, 59, 61, 65, 68-72, 80, 85
 Trankopfer..... 19, 32, 36 f., 40
 Transkulturation 16
 Transmission 13, 56, 58, 61, 73, 84, 98
 Trauer 31-34, 38 f., 52, 75, 83
 -periode..... 34
 -phase..... 34
 Triaud, Jean-Louis..... 68
 Trommeln..... 18, 32 f., 36, 39, 55,
 81-85, 89
 Trommler..... 83
 Trommelsprache..... 82, 84
 Tschumi, Regula 29 f., 57
 Tugban..... 1, 5 f., 19, 22 f., 38, 47, 49,
 53, 56, 63 f.
- U**
- Übermittlung *Siehe* Transmission
 Ursprungsgeschichten 31, 107
 Ursprungsmythen 61 f., 65, 89

V

- Vansina, Jan.....19, 26, 46
vénaviwo*Siehe* Zwillinge
 Veränderung 1, 9, 25, 35, 42 f., 49,
 73, 82, 99-101, 107
 Verbote *Siehe* Tabus
 Vererbung3, 39
 Vergangenheits-
 auslegungen17, 22, 26
 darstellungen14, 24, 43, 51,
 100, 107
 interpretationen60, 62
 Vergegenwärtigung9 f., 15-18, 20,
 45, 61, 73 f., 94, 96, 99, 107
 Vergessen..... 25, 43, 50, 56, 59 f., 84,
 99, 101 f., 105
 Vermittler..... 12, 45 f., 51, 100
 Vermittlung.....45, 47, 80, 82, 89, 92,
 95, 98 f., 107
 Verstorbene..... 18, 29-39, 42, 47 f., 50,
 52, 54 f., 59, 61, 70 f., 76, 80, 88
videto33
vodun 20 f., 23, 34, 36 f., 39, 53,
 62-65, 69, 71, 75, 77, 84, 89, 100 f.
vodun Nyigblen65
 Vodun-Priester.....53, 84

W

- Wahrheit *Siehe* Authentizität
 Wälder 11, 20, 63-65
 Wandel..... 1, 11 f., 33, 43, 46, 60, 85, 89,
 99, 101, 107
 Watchi.....5, 64
 West, William.....92
 Westermann, Diedrich29, 69, 84
 Wiedergeburt *Siehe* Reinkarnation
 Wissen15-17, 20 f., 23-27, 37, 41,
 43, 45-47, 50, 54, 58 f., 61-63, 65, 75 f.,
 80 f., 84, 88, 94 f., 99, 107
 historisches 16 f., 20 f., 24, 47, 88
 Würdenträger 21, 31, 36, 40 f., 48 f., 56,
 72, 74

X

- Xwla..... 5 f., 72

Y

- yaka okin*41, 64
yoho32, 47
 Yoruba83

Z

- Zankli, Akuété (George)*Siehe* Lawson I
 Zébé..... 67
 Zeit
 zyklische..... 18 f. 35
 Zeremonien21, 29, 30 f., 33 f., 36,
 38-41, 46, 52, 54 f., 57, 61, 63, 69
 Zukunft.....9-11, 18, 20, 24 f., 42,
 46, 52, 54, 58, 60, 63, 67 f., 97, 103, 108
 -sperspektive..... 10, 24, 108
 Zwillinge54 f., 75
 Zwillingspuppen..... 37, 54 f.

Anhang

Fotos



Abb. 1
Zusammentreffen der vier Könige zum Zeichen der
Versöhnung am 29. Juli 2004
Von links nach rechts: König Lawson VIII, Apeto E nuké
Aholu Mensah
Assiakoley V von Agbodrafo, König Quam-Dessu XV,
König Foli Bebe XV

Abb. 2
Ahnenhaus mit Stools der
Lawsons im Palast Lolamé
(Aného)



Abb. 3
Ahnenhaus mit Stools der Lawsons (untere Hälfte)

Abb. 4
Fotogalerie der
verstorbenen Familien-
mitglieder der Djossi
(Aného)





Abb. 5
Liste der Könige von Glidji „von 1663 bis heute“ im Palast Nlessi (Glidji)



Abb. 6
Gemälde der Könige von Glidji und Liste der jeweiligen Könige mit Regierungszeiten im Palast Nlessi (Glidji)



Abb. 7
Baum, den Foli Bebe gepflanzt haben soll, vorm Palast Nlessi (Glidji)

Abb. 8
Podest, unter welchem sich (nach den Lawsons) der Kopf von Komlagan befinden soll, im Palast Lolamé (Aného)





Abb. 9
Botenstäbe früherer Könige von Glidji im Palast Nlessi
(Glidji)



Abb. 10
Stab, gesendet durch die Briten
an den König von Glidji, zum
Gedenken an die Abschaffung
des Sklavenhandels in Aného



Abb. 11
Zwillingspuppen im
Nationalmuseum von
Lomé



Abb. 12
„La Maison des Esclaves“
(Agbodrafo)

Abb. 13
Trommel zur Übermittlung einfacher Botschaften im
Palast Lolamé (Aného)
(hier: Ankündigung der Ankunft des Königs Lawson
VIII)



Mission Archives Series

- No. 3: Afrikabestände im Archiv des Evangelisch-Lutherischen Missionswerkes Leipzig e.V.: II. Kamba, Nord-Tanzania, Allgemeines**
Adam Jones et al., 1998. ISBN 3-932632-29-X. Pp. iii, 106.
- No. 4: Afrikabestände im Archiv des Ev.-Luth. Missionswerkes Leipzig e.V.: III. Führer zum Material über Ostafrika im *Evangelisch-Lutherischen Missionsblatt* 1893-1900**
Matthias Eger & Christoph Langer. ISBN 3-932632-30-3. 2nd ed. (1999): Pp. v, 45.
- No. 5: Afrikabestände in deutschen Missionsarchiven: Perspektiven ihrer Erschließung**
Adam Jones & Gudrun Miehe (Hg.), 1999. ISBN 3-932632-41-9. Pp. 35, 1 ill.
- Nos. 6-7: Afrikabestände im Archiv des Ev.-Luth. Missionswerkes Leipzig e.V.: IV. Das Bildarchiv (Teile 1-2)**
Viola Solluntsch 1999. ISBN 3-932632-31-1, 3-932632-46-X. Pp. vi, 403, 2 ill.
- No. 8: Afrikabestände im Archiv des Missionswerkes der Ev.-Lutherischen Kirche in Bayern, Neuendettelsau**
Anette Volk, 1999. ISBN 3-932632-47-8. Pp. iv, 47.
- No. 9: Afrikabestände in den ev.-lutherischen Missionsarchiven: Leipzig und Moshi**
Adam Jones, Christoph Langer & Steffen Lehmann, 2000. ISBN 3-932632-48-6.
- No. 10: Afrikabestände im Unitätsarchiv der Herrnhuter Brüdergemeine: I. Schriftliches Material, Ethnographica, Bilder, Karten**
Adam Jones, 2000. ISBN 3-932632-49-4. Pp. viii, 152, 1 ill.
- No. 11: Afrikabestände im Unitätsarchiv der Herrnhuter Brüdergemeine: II. Die in Afrika tätigen Geschwister; Literaturverzeichnis**
Adam Jones, 2000. ISBN 3-932632-50-8. Pp. vi, 93, 1 ill.
- Nos. 12-13: Afrikabestände im Unitätsarchiv der Herrnhuter Brüdergemeine: III. Das Bildarchiv (Südafrika), Teil 1 + Teil 2**
Petra Albert, 2000. ISBN 3-932632-51-6, 3-932632-53-2. Pp. vi, 330, 1 ill.
- Nos. 14-15: Afrikabestände im Unitätsarchiv der Herrnhuter Brüdergemeine: IV. Das Bildarchiv (Ostafrika), Teil 1 + Teil 2**
Anette Volk, 2000. ISBN 3-932632-52-4, 3-932632-54-0. Pp. vi, 318, 1 ill.
- No. 16: Afrikabestände im Archiv des Ev.-Lutherischen Missionswerkes Leipzig e.V.: IV. Das Bildarchiv (Teil 3)**
Matthias Eger, 2000. ISBN 3-932632-76-1. Pp. iii, 46, 1 ill.
- No. 17: Führer zum Material über Ostafrika im *Evang.-Luth. Missionsblatt* 1901-1905**
Anja Reimers, 2000. ISBN 3-932632-78-8. Pp. iii, 68, 1 ill.
- No. 18: Führer zum Archiv des Ev.-Lutherischen Missionswerkes Leipzig**
Birgit Niquice 2001. ISBN 3-932632-81-8. Pp. 124, 1 ill.
- No. 19: Photographs from Pare. From the Archive of the Leipzig Mission c.1900-1940**
Viola Solluntsch 2001. ISBN 3-932632-83-4. Pp. x, 121 ill.
- No. 20: Afrikabestände der Norddeutschen Missionsgesellschaft im Staatsarchiv Bremen**
Manuela Büttner & Sandy Martens 2001. ISBN 3-932632-95-8. Pp. xi, 89, 1 ill.
- No. 21: Archivbestände zu Tansania in der Benediktiner-Erzabtei St. Ottilien**
Anette Volk 2002. ISBN 3-935999-05-4. Pp. 156, 1 ill.
- No. 22: Transculturation: Mission and Modernity in Africa**
Edited by Adam Jones 2003. ISBN 3-935999-14-3. Pp. 84.
- No. 23: Guide to the Basel Mission's Ghana Archive**
Paul Jenkins et al. 2003. ISBN 3-935999-17-8. Pp. 117
- No. 24: Afrikabestände im Archiv der Breklumer Mission**
Kristin Schierenberg. 2005. ISBN 3-935999-40-2. Pp. 166
- No. 25: Fotos aus Äthiopien im Archiv der Hermannsburger Mission**
Uta Dierking. 2005. ISBN 3-935999-42-9. Pp. 336
- No. 26: Guide to the ELCT Northern Diocese Archive in Moshi, Tanzania 1906-1993**
Monika Rammelt 2005. ISBN 3-935999-44-5. Pp. 170
- No. 27: Fotos und Texte von der Visitationsreise des Leipziger Missionsdirektors Carl Ihmels nach Tanganyika, 1927**
Matthias Kempke 2006. ISBN 3-935999-52-6. Pp. 81
- No. 28: Digitized Records of the Evangelical Lutheran Church of Tanzania in Moshi**
Monika Rammelt & Antonia Witt 2008. ISBN 3-935999-61-5. Pp. 36, 1 map

Leipziger Arbeiten zur Geschichte & Kultur in Afrika

- No. 1: Leipziger Missionare und kolonialer Alltag auf dem 'Missionsfeld' am Kilimanjaro**
Steffen Lehmann, 2003. ISBN 3-935999-15-1. Pp. 64
- No. 2: Die Maasai, Chagga und Pare auf historischen Fotografien der Sammlung des Museums für Völkerkunde zu Leipzig**
Viola Solluntsch, 2003. ISBN 3-935999-19-4. Pp. 136, 116
- No. 3: Berichte einer Exkursion nach Süd-Ghana**
Adam Jones & Anne-Sophie Arnold (Hrsg.), 2003. ISBN 3-935999-18-6. Pp. 88
- No. 4: Die Buchkrise im anglophonen Afrika seit Mitte der 1980er Jahre. Ein 3-Länder-Vergleich**
Maja Machmutow, 2003. ISBN 3-935999-23-2. Pp. 113
- No. 5: Einflüsse auf die Musik Süd-Ghanas bis 1966**
Matthias Eger, 2004. ISBN 3-935999-27-5. Pp. 82
- No. 6: Die Leiter des Todes. Bestattungen in Süd-Ghana seit Mitte des 19. Jahrhunderts**
Christoph Langer, 2004. ISBN 3-935999-34-8. Pp. 76
- No. 7: La question foncière à Aného (Togo) pendant la période allemande (1888-1913)**
Françoise Caupeil, 2004. ISBN 3-935999-33-X. Pp. 156
- No. 8: Afrika bis 1990 in den Archiven der Neuen Bundesländer. Eine erste Bestandsaufnahme**
Birgit Niquice, 2004. ISBN 3-935999-35-6. Pp. 239
- No. 9: Die Wahrnehmung und Herausbildung von Ethnizität in Deutsch-Ostafrika**
Manuela Büttner, 2005. ISBN 3-935999-39-9. Pp. 104
- No. 10: Das Bild des "Afrikaners" im Spiegel deutscher Zeitschriften der Aufklärung**
Jana Braun, 2005. ISBN 3-935999-50-X. Pp. 91
- No. 11: Die Felsmalereien und –gravierungen des südlichen Afrika. Eine vergleichende Analyse**
Christina Otto, 2006. ISBN 3-935999-51-8. Pp. 138
- No. 12: Die Leipziger Baumwoll- und Sisalplantagen in Deutsch-Ostafrika**
Kathrin Fritsch, 2007. ISBN 3-935999-59-3. Pp. 52 (50 ill.)
- No. 13: Deutsche Missionare und afrikanische Initiationsriten in Südafrika vor 1939**
Silke Isaak, 2008. ISBN 3-935999-64-X. Pp. 41
- No. 14: Geschichtskultur in Südost-Togo**
Tina Kramer, 2008. ISBN 3-935999-65-8. Pp. 147
- No. 15: Der schöne Körper: Afrikanische Weiblichkeitskonzepte**
Margit Lehr, 2011. ISBN 3-935999-71-2. Pp. vi, 86
- No. 16: Zwischen Moral und Selbsthilfe: Die Relevanz lokaler Institutionen zur Bewältigung von HIV/AIDS im Südwesten Tansanias**
Susann Küster, 2011. ISBN 3-935999-72-0. Pp. 136, xviii
- No. 17: Raumwissenstransfer in Westafrika im 19. Jahrhundert. Eine Untersuchung am Beispiel der Reisewerke von Raffeneil und Gallieni**
Ulrike Luttenberger, 2011. ISBN 3-935999-74-7. Pp. 46
- No. 18: Oyster Bay - eine koloniale Heterotopie und ihre postkoloniale Bedeutung**
Jochen Lingelbach, 2011. ISBN 3-935999-75-5. Pp. 120
- No. 19: The 'Synagogue, Church of All Nations': Multimedia, Healing, Prophecy**
Hanna Küstner, 2011. ISBN 3-935999-76-3 Pp. 45