

Verheiratet mit einem Toten

JOHANNA OFFE, geb. 1976, studierte Ethnologie und Soziologie in Stanford und Göttingen. Sie promovierte in Berlin und Konstanz und arbeitet derzeit als Beraterin in der Entwicklungszusammenarbeit mit dem Schwerpunkt HIV und AIDS.

Johanna Offe

# Verheiratet mit einem Toten

Witwen und die AIDS-Krise in Sambia

Konstanz University Press

Gefördert mit Mitteln des im Rahmen der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder eingerichteten Exzellenzclusters der Universität Konstanz *Kulturelle Grundlagen von Integration*.

#### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2010 Wilhelm Fink Verlag, München  
(Konstanz University Press ist ein Imprint der  
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG,  
Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

[www.fink.de](http://www.fink.de) | [www.k-up.de](http://www.k-up.de)

Einbandgestaltung: Eddy Decembrino, Konstanz

Printed in Germany.

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-86253-006-9

# INHALTSVERZEICHNIS

I.	EINLEITUNG .....	7
II.	UNSICHERHEIT UND KRISE .....	21
	1. Sozialer Wandel in Sambia .....	22
	2. Die AIDS-Epidemie in Sambia .....	34
III.	FORSCHEN IM KONTEXT VON AIDS .....	47
	1. Zur Methode .....	49
	2. Umgang mit Stigmatisierung und Leid .....	55
	3. Indirektes Reden über AIDS .....	63
IV.	WITWENSCHAFT UND LIMINALITÄT .....	73
	1. Der rituelle Prozess .....	74
	2. Witwenschaft als liminale Phase .....	82
	3. Veränderungen im Witwenreinigungsritual .....	87
V.	ZWISCHENPOSITIONEN .....	117
	1. Zwischen Leben und Tod: Konflikte um Unreinheit und Schuld.....	118
	1.1 Witwen als gefährliche und gefährdete Frauen .....	118
	1.2 ›Schlechter Tod‹, Schuld und Gefahr .....	128
	1.3 HIV oder <i>spirit</i> ? .....	138
	1.4 Verhandlungen der Grenze zwischen Lebenden und Toten .....	146

2. Erbschaftsstreitigkeiten: Witwen zwischen Herkunfts- und Schwiegerfamilie .....	154
2.1 Die Verteilung des Erbes .....	156
2.2 Matrilineare und patrilineare Zuständigkeiten .....	164
2.3 Parallelität von Zuständigkeitsmodellen im postkolonialen Sambia .....	172
2.4 Streit um familiäre Zuständigkeiten .....	180
2.5 Verschärfung der Konflikte durch AIDS .....	185
3. Gefährliche Verführerinnen: Irritationen von Ehe und Geschlecht .....	195
3.1 »Widows tend to be bitches!« .....	196
3.2 Geldgierige Frauen – Sexgierige Männer .....	202
3.3 Ambiguität von Witwen .....	209
3.4 AIDS und gefährliche Frauen .....	214
3.5 Diskussionen um Ehe und Geschlecht .....	217
VI. HANDLUNGSMÖGLICHKEITEN .....	229
1. Umgangsweisen mit Witwenschaft .....	231
2. Differenzen zwischen Witwen .....	245
3. Liminalität, Kritik und Veränderung .....	249
VII. AUSBLICK .....	257
DANK .....	263
LITERATUR .....	265

## I. EINLEITUNG

»There is nobody to help you, so as a widow you have to be strong.«

Josephine Nkumbula\*, 38 Jahre

Die verheerende AIDS-Epidemie im südlichen und östlichen Afrika hat neben anderen schwerwiegenden Konsequenzen auch dazu geführt, dass viele Menschen mit dem Tod von nahen Familienangehörigen konfrontiert sind. Die Folgen der Epidemie sind nicht nur für die Erkrankten selbst, sondern oft auch für die Hinterbliebenen dramatisch. Selbst in Ländern, in denen die Infektionsrate stabil bleibt oder sinkt, nimmt die Zahl der in dieser Weise Betroffenen weiter zu, weil die meisten Menschen aufgrund der langen Inkubationszeit erst in den letzten Jahren an AIDS sterben.<sup>1</sup>

Die im Kontext der AIDS-Epidemie in Sambia veränderte Situation von Witwen ist Thema des vorliegenden Buches. Da Menschen an AIDS meist im Alter zwischen dreißig und vierzig Jahren sterben, werden heute oft bereits sehr junge Frauen zu Witwen und bleiben mit kleinen Kindern allein zurück. Sie haben ihren Ehemann vor ihrer Verwitwung oft jahrelang gepflegt und mussten ohne dessen Einkommen leben. Zu den Folgen des Verlustes, die auch andere Angehörige treffen können, kommt im Falle von Witwen hinzu, dass sie nach dem Tod ihres Ehemannes selbst mit dem sexuell übertragbaren Virus infiziert oder der Vermutung ausgesetzt sind, sie könnten es sein.

\* Bei allen angegebenen Namen meiner Interviewpartner/innen handelt es sich – mit Ausnahme von Chief Mwamba – um Pseudonyme.

<sup>1</sup> Genaue Daten zur Anzahl der verwitweten Frauen in Sambia sind nicht verfügbar. Nach UN-Schätzungen sind in Sub-Sahara-Afrika 44 Prozent der über-60-jährigen Frauen und 16 Prozent der 45-59-jährigen Frauen verwitwet (UN 2001: 4f.). Ältere Daten aus Sambia zeigen, dass 1991 34 Prozent der Frauen über 55 Jahre verwitwet waren (UN 2000: Kap. II). Zum Vergleich: In Deutschland sind unter den Über-60-Jährigen 11 Prozent verwitwet (Statistisches Bundesamt 2007: 554).

Meine Frage, welche Umgangsweisen mit diesen Veränderungen Witwen entwickeln und in welche Konflikte sie mit ihrem sozialen Umfeld geraten, zielt auf die weitergehende Frage, wie gesellschaftlich mit einer Krankheit umgegangen wird, von deren Auswirkungen heute in Sambia fast jede Person direkt oder indirekt betroffen ist. Beinahe jede/r Fünfte der 6,2 Millionen in Sambia lebenden Erwachsenen ist mit HIV infiziert. Etwa 100.000 Menschen sind allein im Jahr 2006 an AIDS gestorben und mehr als 700.000 Kinder haben durch AIDS ihre Eltern verloren (UNAIDS 2007). Die Lebenserwartung ist durch die AIDS-Epidemie von 55,3 Jahren im Jahr 1980 (Ferguson 1999: 12) um mehr als 20 Jahre auf 32,4 Lebensjahre im Jahr 2000 gesunken (Garbus 2003: 60). Die meisten Menschen, die an AIDS erkranken, sind zwischen 25 und vierzig Jahre alt. Sie sterben in einem Alter, in dem sie oft nicht nur ihre Kinder, sondern auch ihre Eltern versorgen müssten. Die dramatischen Folgen, die die AIDS-Epidemie nicht nur für die betroffenen Individuen, sondern auch für ganze Familien und die Volkswirtschaft hat, ließen vermuten, dass eine in diesem Maße von der Epidemie betroffene Gesellschaft Anzeichen der Anomie und des Zusammenbruchs aufweisen würde. Im nördlichen Sambia zeigt sich aber, dass die Epidemie zwar zu erheblichen Belastungen für die direkt und indirekt Betroffenen sowie zu vielen persönlichen und familiären Krisen führt, nicht aber zu anomischen Verhältnissen. Vielmehr scheint die Epidemie neben desintegrativen auch integrative Prozesse auszulösen.

Die Beschäftigung mit der Frage, wie sich die Lebenssituation von Witwen und der gesellschaftliche Umgang mit dem Tod eines Mannes im Kontext von AIDS verändert haben, kann einen Beitrag dazu leisten, die sozialen Folgen der Epidemie und die Umgangsweisen mit der AIDS-Krise zu verstehen. Denn für die meisten Menschen in Sambia manifestiert sich die AIDS-Epidemie, selbst wenn sie kaum etwas über die Krankheit wissen, darin, dass sie nahe Angehörige infolge einer langwierigen und oft qualvollen Krankheit verlieren. Auch die bei Witwen häufig anzutreffende Mischung von Trauer, Wut und Angst, wenn sie ihren Mann verlieren, der sie u.U. mit dem Virus infiziert hat, ist typisch für den Umgang mit an AIDS erkrankten Menschen. Ein besonderes Merkmal der Krankheit AIDS ist zudem die Ambivalenz von Mitleid und Schuldzuweisung in Reaktion auf die Betroffenen. Sie zeigt sich im Umgang des familiären und sozialen Umfeldes mit verwitweten Frauen. Eine Untersuchung von Witwenschaft als persönlich-familiärer Manifestation der AIDS-Krise kann daher eine Bandbreite von Auswirkungen auf soziale Beziehungen in den Blick bekommen.



Besonders aufschlussreich ist die Problematisierung der veränderten Situation von Witwen für die Untersuchung kollektiver Umgangsweisen mit der HIV-Epidemie zudem deshalb, weil der Tod eines Familienmitglieds auch unabhängig von dieser Epidemie eine Krise darstellt (Etienne 1986): Er ist meist mit Trauer verbunden, bringt die familiäre Ordnung durcheinander und hat oft negative soziale und ökonomische Konsequenzen für die Angehörigen (vgl. zum Krisenbegriff Kap. II.2). In den meisten Gesellschaften stehen für die Verarbeitung einer solchen Krise ritualisierte Umgangsformen zur Verfügung. Meine Untersuchungsergebnisse zum rituellen Umgang mit Witwenschaft im nördlichen Sambia belegen, dass Menschen im Kontext von AIDS auf vertraute Umgangsformen mit schon vorher bestehenden Krisen zurückgreifen und sie an die veränderten Bedingungen der neuen, von AIDS verursachten Krise anpassen. Weiterhin zeigen sie, dass im Rahmen des veränderten rituellen Prozesses nicht nur die Folgen der Witwenschaft als einer persönlich-familiären Krise, sondern auch die der gesellschaftlichen Krise AIDS verhandelt werden. Die veränderten Folgen der Witwenschaft sind daher im nördlichen Sambia nicht nur eine Manifestation der AIDS-Epidemie. Der Umgang mit der Verwitwung dient darüber hinaus der Verarbeitung weitergehender Unsicherheiten und Konflikte, die im Zuge der AIDS-Krise entstehen.

Der Tod eines Menschen löst in allen Kulturen nicht nur individuelle Gefühle wie Trauer, Angst, Wut und gelegentlich auch Erleichterung aus, sondern stellt darüber hinaus eine Störung im gesellschaftlichen Gefüge dar.<sup>2</sup> Die sozialen Rollen der Hinterbliebenen und ihre Beziehungen müssen neu definiert werden.<sup>3</sup> Diese Störung infolge der Ver-

<sup>2</sup> Vgl. zu den emotionalen Aspekten von Witwenschaft und ihrer Bewältigung, auf die ich in dieser Arbeit nicht ausführlich eingehe, insbesondere die Literatur zu *Coping* nach dem Verlust eines/r Angehörigen: Eckenrode (Hg.) 1991; Kleinke 1991; McKenry, Price (Hg.) 1994. Rosaldo (1989: 5 f.) kritisiert, dass die emotionalen Aspekte von Verlust in ethnologischen Analysen von Trauer Ritualen nicht genügend Beachtung finden. Die Besonderheit des Verlustes für jede einzelne Witwe wird, wie in meinen Interviews deutlich wurde (vgl. Kap. III), durch die rituelle Einbettung nicht aufgehoben.

<sup>3</sup> Die Arbeitssoziologin Helena Lopata befragte in den 1980er Jahren – vorwiegend in den USA – Witwen und untersuchte, wie sich ihre familiären Beziehungen und ihre soziale Position nach dem Tod ihres Mannes veränderten (Lopata 1979, [Hg.] 1987, 1996). Ihre Studien über Witwen in den USA zeigen oft sehr praxisnah die Probleme auf, mit denen Witwen durch ihren veränderten sozialen Status konfrontiert sind. Der Wegfall ritualisierter Verhaltensregeln in westlichen

witwung und die durch sie notwendige Rekonfiguration der gesellschaftlichen Ordnung sind aus sozialwissenschaftlicher Perspektive interessant, weil sie Aufschluss geben über die jeweilige Bedeutung von sozialen Bezügen und ihre Veränderbarkeit. Eine ethnologische Untersuchung der Position von Witwen kann zeigen, wie Familienzugehörigkeiten definiert werden, welche Bedeutung der Ehe beigemessen wird und wie Weiblichkeit und Männlichkeit bestimmt werden (Potash 1986a: 1). Witwen weichen in vielen Gesellschaften, wie ethnologische Untersuchungen zeigen, als unverheiratete Frauen von den sozialen Normen weiblichen Verhaltens ab und werden daher entweder als unschuldige, schützenswerte Opfer oder aber als besonders starke und freie, dadurch aber gefährliche Frauen betrachtet (vgl. die Beiträge in Bremmer, van den Bosch [Hg.] 1995). Durch beide Stereotypisierungen wird die Devianz von Witwen von herkömmlichen Ehe- und Geschlechtermodellen markiert (Buitelaar 1995: 6). Historische Untersuchungen zu Witwen im Europa der frühen Neuzeit zeigen darüber hinaus, dass über die Witwenschaft gerade die sozialen und Geschlechternormen neu verhandelt wurden, von denen Witwen in ihrem Sonderstatus abwichen (Ingendahl 2006; Schattkowsky [Hg.] 2003). Die Forschung über Witwen ermöglicht so Einblicke in Geschlechterkonstruktionen und die gesellschaftliche Definition verwandtschaftlicher Zugehörigkeit.

Dennoch, und obwohl weltweit zwischen sieben und 16 Prozent aller Frauen verwitwet sind (United Nations Department of Economic and Social Affairs 2001: 3), gibt es in den Sozialwissenschaften relativ wenig Literatur, die sich explizit mit Witwen befasst (vgl. dazu Owen 1996: 1). In den 1940er und 1950er Jahren betrachtete die überwiegend strukturfunktionalistisch ausgerichtete ethnologische Forschung zu Afrika Witwenschaft zunächst vor allem unter dem Gesichtspunkt, wie durch die rituellen Prozesse, die eine Witwe nach dem Tod ihres Mannes durchläuft, die soziale Ordnung wieder hergestellt und die Kontinuität der Lineage gesichert wurde (Evans-Pritchard 1947; Radcliffe-Brown [Hg.] 1950). Betont wurde mithin die stabilisierende Funktion derjenigen Rituale, in welche auch die Witwenschaft eingebettet war.

Gesellschaften mache es, so argumentiert Lopata, für Witwen schwieriger, mit dem veränderten Status umzugehen: Witwenschaft sei damit von einer in Rituale eingebetteten, zeitlich befristeten Lebensphase zu einer alle Lebensbereiche umfassenden und dauerhaften Identität der betroffenen Frauen geworden.

Wie spätere Studien zeigten, wurden die Unterstützungsangebote für Witwen durch die Gemeinschaft oft überschätzt, während die Handlungsmöglichkeiten von Witwen innerhalb des rituellen Prozesses zu wenig berücksichtigt wurden. So richteten sich akteurszentrierte Untersuchungen in den 1980er Jahren, wie die Beiträge in dem von Betty Potash herausgegebenen Sammelband *Widows in African Societies* (Potash [Hg.] 1986), gegen diese Einseitigkeit. Sie demonstrierten einerseits, dass Witwen in verschiedenen afrikanischen Gesellschaften viel weniger umfangreich als zuvor angenommen von der Familie unterstützt werden, dass sie andererseits aber innerhalb ritueller Vorgaben durchaus die Möglichkeit haben, ihre jeweiligen Interessen durchzusetzen und eigene Entscheidungen zu treffen (Obbo 1986; Oboler 1986).<sup>4</sup> Diese Studien waren von großer Bedeutung für die weitere Entwicklung der Forschung über Witwen, weil sie verwitwete Frauen nicht nur als Repräsentantinnen einer sozialen Position, sondern als Akteurinnen betrachteten. Neuere Forschungen zu Witwen in Afrika bekräftigen diesen Perspektivwechsel. So beschreibt Elisabeth Grohs (1998) in einem Artikel über Witwen und unverheiratete Frauen in Ouagadougou, Burkina Faso, zum einen die erheblichen sozialen und ökonomischen Probleme, mit denen verwitwete Frauen konfrontiert sind, hebt aber zum anderen gerade die aktiven Bewältigungsstrategien dieser Frauen hervor. Auch Maria G. Cattell (1997, 2003), deren Arbeiten sich mit dem soziokulturellen Kontext von Witwenschaft in afrikanischen Gesellschaften befassen, untersucht anhand von Fallbeispielen aus Kenia die Aktivitäten von Witwen und die Freiräume, die sich vielen Frauen nach dem Tod ihres Ehemannes eröffnen.

Infolge ihrer Abgrenzung von strukturfunktionalistischen Arbeiten, die sich allein auf die stabilisierende Funktion von Beerdigungsritualen in afrikanischen Gesellschaften konzentrieren, vernachlässigten die im Sammelband von Potash ([Hg.] 1986) zusammengefassten Beiträge jedoch häufig die Bedeutung, die die rituellen Prozesse auch für viele

<sup>4</sup> Aus heutiger Sicht erscheinen die Beschreibungen der Lebenssituation von Witwen im Sammelband von Potash ([Hg.] 1986) erstaunlich positiv. In den Texten wird deutlich der Wunsch erkennbar, Witwen in Abgrenzung zu früheren Texten nicht nur als passive Opfer darzustellen. Die positive Darstellung der Lebenssituation von Witwen führt Margret Owen (1996: 34) darauf zurück, dass die Untersuchungen in den 1970er Jahren, also zu einer Zeit durchgeführt wurden, in denen die Länder sich in einer ökonomischen Blütezeit befanden und, so ließe sich ergänzen, noch nicht von der HIV-Epidemie betroffen waren.

Witwen selbst haben. Sie befassten sich primär mit den ökonomischen und sozialen Aspekten der Witwenschaft und schenkten den Auswirkungen der rituellen Prozesse auf die Selbst- und Fremdwahrnehmung von Witwen wenig Aufmerksamkeit (vgl. dazu auch Kap. IV.1).

Ähnliches gilt für den Großteil der aktuellen Literatur über Witwen in afrikanischen Gesellschaften, in der Vertreter/innen von Nichtregierungsorganisationen meist primär die rechtliche Benachteiligung von Witwen hervorheben (z. B. Longwe, Gondwe 2000; Musanya, Chuulu 1995; von Struensee 2004). Sie äußern häufig Kritik an »schädlichen kulturellen Praktiken«, durch die Witwen nach dem Tod ihres Mannes bestimmten Restriktionen unterworfen sind. In vielen Gesellschaften Sub-Sahara-Afrikas dürfen Witwen direkt nach dem Tod des Mannes keine anderen Häuser betreten, keine Menschen berühren und sich nicht waschen. Sie müssen sich den Kopf rasieren und unterliegen Einschränkungen in Bezug auf Ernährung und Nahrungszubereitung. Die Juristin Margret Owen zeigt in ihrer Monographie *A world of widows* (1996) an vielen Beispielen, mit welchen Problemen Witwen in Sub-Sahara-Afrika, Indien und Bangladesh konfrontiert sind und wie sie von staatlicher Seite benachteiligt werden. Ausgehend von einem Menschenrechtsansatz verallgemeinert Owen jedoch die Situation von Witwen in Afrika und Asien stark und analysiert diese nicht innerhalb des jeweiligen kulturellen Kontextes. Wie in vielen anderen Texten zu Witwen in Afrika werden diese wiederum hauptsächlich als Opfer präsentiert (vgl. auch Sossou 2002, zur Kritik Nyanzi, Emodu-Walakira, Serwaniko 2009).

Während in den genannten Texten nur am Rande auf die Bedeutung des rituellen Prozesses für Witwen und ihr soziales Umfeld eingegangen wird, haben Rituale um Tod und Witwenschaft in der Ethnologie in den 1990er Jahren wieder größere Aufmerksamkeit erlangt (Pauw 1990; Whyte 1990).<sup>5</sup> Handlungsmöglichkeiten und rituelle Prozesse werden in empirischen Arbeiten zu Witwen jedoch selten in ihrer Verbindung

<sup>5</sup> So analysiert Pauw (1990) die symbolisch-rituellen Aspekte von Witwenschaft in Sotho- und Tswana-Gruppen in Südafrika. Susan R. Whyte zeigt in ihrem Artikel »The Widow's Dream« (1990), wie bei den Marachi im westlichen Kenia die Vorgabe für Witwen, sich von anderen Menschen fernzuhalten, in der Vorstellung eingebettet ist, dass der Tod »ansteckend« sei. Die rituelle Witwenreinigung durch den Beischlaf mit einem Bruder des Verstorbenen in Anwesenheit seiner anderen Frauen analysiert sie als Möglichkeit, die durch den Tod des Mannes gestörte Ordnung durch »ordentliche«, eheliche Sexualität wieder herzustellen.

dargestellt. Mit dem Versuch, beide Aspekte angemessen zu berücksichtigen, betrachte ich im Folgenden die Bedeutung des rituellen Prozesses nach dem Tod eines Mannes gemeinsam mit seinen Auswirkungen auf die Handlungsmöglichkeiten von Witwen im Umgang mit ihrer durch AIDS veränderten Lebenssituation.

Abgesehen von einigen quantitativen Studien (Adetunji 2001; Ntozi 1997; Ntozi et al. 1999), einzelnen Anmerkungen in der Forschungsliteratur zu Frauen und AIDS (z. B. Baylies 2002: 358) sowie einigen NRO-Berichten war die durch AIDS veränderte Situation von Witwen nicht Thema umfassender wissenschaftlicher Analysen (vgl. zu diesem Forschungsdesiderat Luke 2001: 15 und Owen 1996: 82 f.). Insgesamt sind die sozialen Folgen der HIV-Epidemie in den 1980er und 1990er Jahren wenig beachtet worden, weil sozialwissenschaftliche Untersuchungen zunächst meist auf die Prävention von HIV-Infektionen ausgerichtet waren. Erst mit dem Fortschreiten der Epidemie wird deutlich, dass der Tod so vieler Menschen dramatische Auswirkungen auch auf die Lebensbedingungen und die sozialen Beziehungen des Umfeldes hat – und dass die aus der Epidemie resultierenden sozialen Probleme wie Armut und Unsicherheit wiederum die Ausbreitung des HIV fördern. Einige ethnologische Studien zum gesellschaftlichen Umgang mit HIV und AIDS, die in diesem Zusammenhang entstanden sind, gehen auch auf die veränderte Lebenssituation von Witwen und die Übertragung von tradierten Unreinheitskonzepten auf die neue Krankheit AIDS ein (Dilger 2005; Ingstad 1990; Klaitz 2005).

Die hier dargestellten Ergebnisse beruhen auf teilnehmender Beobachtung und auf problemzentrierten Interviews mit Witwen und ihren Angehörigen, die ich während einer elfmonatigen Feldforschung zwischen Januar 2003 und März 2004 in der Stadt Kasama und umliegenden Dörfern im nördlichen Sambia durchgeführt habe (zur Methode vgl. Kap. III). Als Witwen gelten im Folgenden, der emischen Definition in Kasama entsprechend, Frauen, deren anerkannter Ehemann gestorben ist und die nicht wieder verheiratet sind. Da die wenigen verwitweten Frauen, die nach dem Tod ihres Mannes erneut geheiratet haben, im nördlichen Sambia nicht mehr als Witwen bezeichnet werden und meist nicht mehr über ihre Zeit als Witwen sprechen wollen, habe ich sie nur in Einzelfällen befragt.

Sich in einer Untersuchung auf verwitwete Frauen zu konzentrieren ist aus zwei Gründen problematisch. Zum einen definiert man eine Gruppe von Frauen dabei nicht über ihre eigenen Merkmale, sondern

über ihren spezifischen Bezug zu Männern – seien es in diesem Fall auch tote Männer. Frauen »in their own right« zu untersuchen, war eine wichtige Forderung der feministischen Ethnologie. Zum anderen rücken über die Bestimmung von Witwen im Hinblick auf ihre affinale Beziehung zu ihrem Ehemann, konsanguinale Beziehungen zu ihren Eltern und Geschwistern in den Hintergrund. So bleiben gerade diejenigen Bereiche schwach konturiert, die in der Verwandtschaftsethnologie aufgrund eurozentristischer Prämissen, welche von einem Primat ehelicher Verbindungen ausgehen, oft vernachlässigt wurden. Dennoch ist die gezielte Untersuchung der Lebenssituation von Witwen sinnvoll und notwendig. Denn obwohl Witwen in Abhängigkeit von ihrem Einkommen, ihrem Wohnort sowie der Zahl und dem Alter ihrer Kinder sehr unterschiedliche Lebensrealitäten haben, sind sie doch mit gemeinsamen Problemen und Konflikten konfrontiert und führen diese auch selbst auf ihre Stellung als Witwe zurück. Zudem lässt sich gerade anhand von Witwen, deren Position zwar über den verstorbenen Ehemann definiert ist, die aber eben nicht mehr ehelich gebunden sind, zeigen, welche jeweilige Rolle affinale und konsanguinale Bezüge im Leben dieser Frauen spielen und wie diese ausgehandelt werden.

Meine Forschung beschränkt sich nicht auf Witwen, deren Männer an AIDS gestorben sind, sondern untersucht, wie sich die AIDS-Epidemie auf die Situation von Witwen insgesamt auswirkt. Dies zum einen, weil es aus ethischen und praktischen Gründen (vgl. Kapitel III.2) nicht möglich ist, so genannte »AIDS-Witwen« von anderen zu unterscheiden; zum anderen, weil im Laufe der Forschung deutlich wurde, dass die Folgen der AIDS-Epidemie auch diejenigen Witwen betreffen, deren Männer an anderen Ursachen gestorben sind. Da ich jedoch v. a. Witwen in jungem oder mittlerem Alter befragt habe, ist anzunehmen, dass ein überdurchschnittlicher Anteil durch AIDS verwitwet ist.

Die Lebenszusammenhänge von verwitweten Männern betrachte ich nur am Rande. Ich konzentriere mich deshalb auf Witwen, weil Frauen sehr viel häufiger von Verwitwung betroffen sind als Männer. In Sub-Sahara-Afrika waren zwischen 1985 und 1997 16 Prozent aller Frauen zwischen 45 und 59 Jahren verwitwet, aber nur zwei Prozent der Männer derselben Altersgruppe waren Witwer (UN 2000). Dieses Verhältnis scheint stabil zu bleiben, obwohl in der Region inzwischen 59 Prozent aller Infizierten weiblich sind (BMZ 2007: 18). Dass Frauen häufiger Witwen werden, liegt erstens daran, dass sie oft in sehr jungem Alter ältere Männer heiraten. Die dadurch ohnehin größere Wahrscheinlichkeit für eine Frau, ihren Mann zu verlieren, steigt mit AIDS,

weil die Krankheit schneller voranschreitet, je älter der oder die Betroffene ist (Baylies 2000: 12). Zweitens sind Männer aufgrund der in vielen ethnischen Gruppen in Sambia verbreiteten Polygynie seltener verwitwet: Stirbt ein Mann in einer polygamen Ehe, hinterlässt er mehrere Witwen; er gilt jedoch beim Tod einer seiner Frauen noch nicht notwendigerweise als Witwer. Drittens heiraten Männer nach dem Tod ihrer Ehefrau in Sambia häufig sehr bald eine neue Frau und gelten dann nicht mehr als Witwer, während Frauen oft den Rest ihres Lebens alleinstehend bleiben (vgl. zur Neuheirat Kapitel IV.3).

Witwenschaft hat für Frauen im nördlichen Sambia besonders gravierende Folgen. Die Probleme und Optionen verwitweter Frauen unterscheiden sich im Kontext der lokalen Geschlechterverhältnisse wesentlich von denen verwitweter Männer. Wie in vielen anderen Kulturen bestehen für Witwer auch im nördlichen Sambia weit weniger Vorgaben und Restriktionen als für Witwen. Der Erwachsenenstatus von Frauen ist im nördlichen Sambia sehr viel stärker über die Ehe definiert als der von Männern, die oft erst spät heiraten und vorher bereits als erwachsen gelten (Owen 1996: 9; vgl. Kapitel V.3). Ihr Ansehen als Witwer unterscheidet sich nur geringfügig von dem verheirateter Männer. Schneller als Frauen können sie zudem wieder zu ihrem »normalen« Leben zurückkehren.

In meinen Interviews mit Witwen zeigte sich, dass die meisten von ihnen mit drei Problemen zu kämpfen haben: Erstens leiden verwitwete Frauen in Kasama und Umgebung sehr darunter, dass ihr Umfeld sie seit dem Tod ihres Mannes als unrein wahrnimmt und ihnen vorwirft, diesen Tod verschuldet zu haben. Auch haben sie oft Angst davor, selbst verunreinigt oder krank zu sein und in gleicher Weise wie der Mann zu sterben (vgl. Kap. V.1). Zweitens berichtete der Großteil der von mir interviewten Frauen von erheblichen ökonomischen Schwierigkeiten infolge ihrer Verwitwung. In vielen Fällen nehmen die Verwandten des Mannes nach dessen Tod das Haus, das Land und allen Besitz an sich. Auch die Herkunftsfamilien der Witwen leisten meist nur geringe Unterstützung, so dass die verwitweten Frauen mit ihren Kindern in Armut leben. Obwohl die von mir interviewten Witwen sehr unterschiedliche Einkommensquellen haben – viele leben vom Kleinhandel mit Tomaten, Zwiebeln, Fisch und Secondhand-Kleidung oder beziehen ihr Einkommen aus der Beschäftigung in einer NRO oder Kirche – berichteten die meisten von finanziellen Problemen seit dem Tod des Mannes und sind in großer Sorge, wie sie ihre Kinder ausreichend ernähren und zur Schule schicken sollen (vgl. Kap. V.2). Drittens beklag-

ten meine Interviewpartnerinnen, dass sie von verheirateten Frauen ausgegrenzt würden und frühere Freundinnen verloren hätten, seit sie verwitwet sind. Verheiratete Frauen würden ihnen vorwerfen, die Ehemänner anderer Frauen zu verführen, sich unschicklich zu benehmen oder sich zu prostituieren. Aus Angst vor diesen Anschuldigungen ziehen sich viele Witwen zurück und leben isoliert (vgl. Kap. V.3). Die drei Problembereiche sind eng miteinander verknüpft. So dienen die Anschuldigungen, die Witwe habe den Mann umgebracht, der Schwiegerfamilie häufig als Grund, sie nicht weiter zu unterstützen. Auch der an Witwen gerichtete Vorwurf, verheiratete Männer verführen zu wollen, geht oft mit dem Verdacht einher, die Witwe habe ihren vorherigen Ehemann ermordet.

Generell fühlten sich die meisten Witwen, mit denen ich gesprochen habe, ihres respektablen Status als Ehefrau beraubt und von allen Seiten allein gelassen: von ihrem Mann, von ehemaligen Freundinnen, von der Schwiegerfamilie und oft auch von ihrer eigenen Herkunftsfamilie. »It's tough,« bilanzierte die 44-jährige Felicitas Nkonde aus Kasama ihre Situation, »as a widow, you have to do everything on your own«. Allerdings weisen die Lebenssituationen von Witwen deutliche Unterschiede auf. Auch wenn der Witwenstatus gemeinsame Schwierigkeiten mit sich bringt, zeigen die jeweiligen Lebensgeschichten, dass Faktoren wie Alter, Einkommen, Kinderzahl und Wohnort die Position von Witwen erheblich beeinflussen (vgl. dazu Kap. VI.2). Die Geschichten von Elisabeth, Sara und Ireen können einen ersten Eindruck von der Bandbreite der Erfahrungen verwitweter Frauen vermitteln:

#### Elisabeth Siame

Als ich sie kennen lernte, war Elisabeth dreißig Jahre alt. Ich hatte von einer Nachbarin erfahren, dass in einem kleinen Häuschen im Zentrum von Kasama, das ehemals für Bedienstete eines Mietshauses gebaut worden war, eine junge Witwe lebte. Elisabeth und die 15- und 17-jährigen Töchter ihrer verstorbenen ältesten Schwester bewohnten hier zusammen ein kleines Zimmer von nicht mehr als zehn Quadratmetern. Nachdem ich mich und mein Forschungsthema vorgestellt hatte, setzten wir uns auf die Stufen vor ihr Haus und Elisabeth erzählte mir von ihrer Ehe, vom Tod ihres Mannes vor sechs Jahren und von ihrem Leben seit der Verwitwung. Sie hatte ihren Mann mit 16 Jahren kennen gelernt, als sie noch zur Schule ging, und ihn schon bald geheiratet, weil sie von ihm schwanger wurde. Er war fünf Jahre älter als sie und ein recht erfolgreicher Geschäftsmann in Kasama, von dessen Einkommen sie und ihre zwei Töchter gut leben konnten. Ihr Mann starb, als Elisabeth 24 war, und ließ sie mit einer sieben- und einer dreijährigen Tochter zurück.



Kurz nachdem sie Witwe wurde, geriet Elisabeth mit den Geschwistern ihres Mannes in einen Streit, weil diese sich die Waren, die er hatte verkaufen wollen, angeeignet hatten. Da ihr Mann vor seinem Tod geistig verwirrt war, wurde Elisabeth zudem von ihrer Schwiegerfamilie beschuldigt, ihn durch Hexerei umgebracht zu haben. Ihr Schwiegervater gestand jedoch kurz vor seinem Tod, dass er es war, der seinen Sohn durch Hexerei getötet habe. Elisabeth erzählte mir, dass sie darüber sehr erleichtert sei, weil es vorher auch Gerüchte gegeben habe, dass ihr Mann an AIDS gestorben sein könnte. Auch heute noch vermuteten viele Leute, dass sie HIV-positiv sei. Nach dem Tod ihres Mannes zog Elisabeth zunächst zu einer ihrer älteren Schwestern in eine andere Stadt. Da ihre Schwester sie und ihre Kinder jedoch nicht zusätzlich zu ihren eigenen Kindern versorgen konnte, kehrte Elisabeth ein Jahr später nach Kasama zurück, um sich Arbeit zu suchen. Ihre Kinder ließ sie bei ihrer Schwester, weil diese bereit war, das Schulgeld für sie zu bezahlen. Zur Zeit unseres Interviews arbeitete Elisabeth gelegentlich beim Straßenbauamt als Aushilfe im Büro, verfügte aber nicht über ein regelmäßiges Einkommen. Ihr größter Wunsch sei es, so erzählte sie mir, genügend Geld zu haben, um ihre Kinder wieder zu sich holen zu können. Sie fühle sich außerdem sehr einsam, weil sie von verheirateten Frauen nicht respektiert werde.

#### Sara Mutale

Die damals 45-jährige Sara lernte ich, anders als meine anderen Interviewpartnerinnen, in der Hauptstadt Lusaka kennen. Sie lud mich für unser Interview in ihr Büro in einer Regierungsbehörde ein und erzählte mir sehr offen, dass ihr Mann im Jahr 1994 an AIDS gestorben sei. Bereits vier Jahre vorher hatte sie von ihren Kindern erfahren, dass er sie mit einer anderen Frau betrog. Als sie daraufhin aus dem gemeinsamen Schlafzimmer auszog, verließ ihr Mann sie und heiratete seine neue Freundin. Drei Jahre später erfuhr Sara, dass ihr Mann sehr krank sei und seine Frau ihn nicht versorge. Sara nahm ihn deshalb – auf Drängen ihrer jugendlichen Kinder – wieder bei sich auf und pflegte ihn ein Jahr, bis er starb.

Sara erzählte mir, dass nach dem Tod ihres Mannes ihre Kollegen/innen und Freunde/innen annahmen, dass auch sie HIV-positiv sei und bald sterben werde. Sara hatte zum Zeitpunkt unseres Gesprächs keinen HIV-Test gemacht, glaubte aber, nicht infiziert zu sein. Trotzdem litt sie sehr darunter, dass ihr Umfeld ihren Gesundheitszustand ständig beobachtete.

Während der gesamten Zeit ihrer Ehe verdiente Sara mehr als ihr Mann und hatte sowohl das Haus als auch die meisten Möbel von ihrem eigenen Geld gekauft. Dennoch, so erzählte sie, forderten die Verwandten des Mannes nach der Beerdigung im Dorf seiner Eltern den gesamten Besitz und drohten ihr mit Gewalt. Sara konnte sich

jedoch erfolgreich wehren und brach den Kontakt zu den Schwiegereltern ab, ohne den üblichen, von den Eltern des Mannes geforderten rituellen Prozess zu durchlaufen.

Sara verdiente zum Zeitpunkt unseres Interviews sehr gut, musste aber mit ihrem Gehalt zwölf Abhängige finanzieren, weil neben ihren eigenen fünf Kindern weitere fünf verwaiste Nichten und Neffen und zwei verwaiste Enkelkinder in ihrem Haus lebten. Zudem unterstützte sie ihre ebenfalls verwitweten Schwestern. Insgesamt war Sara mit ihrem Leben als Witwe sehr zufrieden. Sie sagte, sie könne sehr viel unabhängiger leben, zumal sie nun nicht auch noch ihren Mann finanziell versorgen müsse. Entsprechend wollte sie nicht noch einmal heiraten, sondern sich allein um ihre Kinder kümmern.

Ireen Chileshe

Zusammen mit meiner Übersetzerin traf ich Ireen vor ihrem kleinen Haus in einem Dorf in der Nähe von Kasama (vgl. zur Interviewsituation auch Kap. III.2). Sie war zu diesem Zeitpunkt 34 Jahre alt und hatte vier Kinder zwischen einem und sechs Jahren. Sie erzählte mir, dass ihr Mann 2002 gestorben sei. Sieben Jahre lang war er immer wieder schwer krank gewesen. Ireen pflegte ihn jahrelang zuhause und brachte ihn erst eine Woche vor seinem Tod ins Krankenhaus nach Kasama. Als sich dort abzeichnete, dass er sterben würde, nahm sein Vater allen Besitz aus dem gemeinsamen Haus des Ehepaares, u.a. das für die Familie äußerst wertvolle Fahrrad, an sich. Nachdem ihr Mann gestorben war, kehrte Ireen – zu diesem Zeitpunkt hochschwanger – aus dem Krankenhaus ins Dorf zurück, wurde dort aber von ihrem Schwiegervater aus ihrem Haus vertrieben. Sie verließ daraufhin das Dorf und wohnte nun in einem von der Schule bereitgestellten Häuschen im Dorf ihrer Mutter, von der sie gelegentlich unterstützt wurde. Zum Zeitpunkt unseres Interviews, ein Jahr nach ihrer Verwitwung, war Ireen selbst so schwer erkrankt, dass sie das kleine Feld, das ihr von der Schule zur Verfügung gestellt wurde, nicht mehr bestellen konnte. Wie sie mir erzählte, fühlte sie sich von den Frauen im Dorf ausgegrenzt. Außer von der Kirchengemeinde bekäme sie keine Unterstützung. Die Leute im Dorf dächten, sie sei HIV-positiv, und werteten ihren schlechten Gesundheitsstand als Zeichen dafür, dass ihr Mann an AIDS gestorben sei. Auch Ireen glaubte, dass ihr Mann an AIDS gestorben sei, und machte sich Sorgen, wer sich im Falle ihres Todes um ihre Kinder kümmern würde.

Bereits diese kurzen Eindrücke meiner Begegnungen mit Witwen machen die großen Unterschiede der Lebenssituation im Kontext der HIV-Epidemie deutlich: Während Sara nach dem Tod ihres Mannes durch ihr eigenes Einkommen weiterhin sehr wohlhabend war, waren Ireen und Elisabeth, die beide vor der Verwitwung keiner Lohnarbeit

nachgegangen waren, in der Folge verarmt. Die in der Stadt lebende Elisabeth musste und konnte sich selbst versorgen, während die auf dem Land lebende Ireen Unterstützung von ihrem Dorf und ihrer Herkunftsfamilie bekam, aber auch stärker auf deren Wohlwollen angewiesen war. Alle drei Witwen waren nach dem Tod ihres Mannes in familiäre Konflikte verwickelt und mit Schuldvorwürfen aus ihrem sozialen Umfeld konfrontiert. Als wohlhabende Frau mit eigenem Einkommen und erwachsenen Kindern hatte Sara, anders als Elisabeth und Ireen, die Möglichkeit, sich von diesen Vorwürfen unabhängig zu machen und die Freiheiten der Witwenschaft zu genießen. Ireen und Elisabeth dagegen litten sehr darunter, dass sie von ihrem Umfeld ausgegrenzt wurden.

Die Beispiele zeigen darüber hinaus, dass die AIDS-Epidemie die ohnehin für Witwen bestehenden Probleme noch verstärkt. Viele Witwen sind selbst HIV-infiziert, haben ihre Männer lange gepflegt und sind in Sorge, was nach ihrem Tod mit ihren Kindern geschehen soll. Darüber hinaus sind familiäre Unterstützungssysteme im Kontext der AIDS-Epidemie stärker belastet. In vielen Familien müssen bereits Waisen und ältere Verwandte ohne Kinder versorgt werden, sodass die Bereitschaft zur Unterstützung von Witwen sinkt. Anschuldigungen, das HI-Virus durch Untreue in die Ehe gebracht und damit den Tod des Mannes verursacht zu haben, kommen erschwerend hinzu.

Die folgenden Kapitel stellen die Probleme von Witwen im Kontext der Aids-Krise dar. Zunächst steht die Unsicherheit in Sambia im Mittelpunkt der Überlegungen. Sie ist zum einen Folge allgemeiner sozialer Transformationsprozesse, geht aber in spezifischer Weise mit der gesellschaftlichen Krise AIDS einher. (Kap. II). Anschließend zeige ich, welche methodischen Besonderheiten die Forschung über AIDS mit sich bringt (Kap. III). In Kapitel IV beschreibe ich den rituellen Prozess, in den Witwenschaft im nördlichen Sambia eingebettet ist, und seine Veränderung im Kontext von AIDS. Die drei Teile von Kapitel V befassen sich mit den Zwischenpositionen, in denen sich Witwen nach dem Tod ihres Mannes befinden und erörtern, welche Konflikte daraus hervorgehen. Im abschließenden Kapitel gehe ich dann ausführlich auf die Unterschiede in den Lebensumständen von Witwen und auf die verschiedenen Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten in ihrer liminalen Position ein.



## II. UNSICHERHEIT UND KRISE

»Decline, though often hellish to live through, is ›good to think«

James Ferguson (1999: 257)

Die Lebenssituation von Witwen im Kontext der HIV-Epidemie und die Konflikte zwischen ihnen und ihrem Umfeld müssen vor dem Hintergrund massiver materieller und sozialer Unsicherheiten betrachtet werden, die das Leben vieler Menschen in Sambia prägen. Sie resultieren zum einem aus dem ökonomischen Abstieg Sambias in den letzten Jahrzehnten und zum anderen aus den verschiedenen und oftmals widersprüchlichen Erklärungs- und Handlungsmustern, die in Folge sozialer Transformationsprozesse parallel bestehen. Die verheerende AIDS-Epidemie hat in den letzten zwanzig Jahren nicht nur die materiellen Probleme verschärft, sondern als gesellschaftliche Krise Reflektionsprozesse über Handlungsnormen angestoßen. Sie wird zum Auslöser neuer Grenzziehungen insbesondere in Bezug auf das Verständnis von Leben und Tod, familiärer Zugehörigkeit und Geschlechterbeziehungen. Es sind diese Grenzen, die Witwen durch ihre liminale Position im rituellen Prozess nach dem Tod des Ehemannes in Frage stellen. Um die Konflikte zu verstehen, die um die Position von Witwen ausgetragen werden, ist daher ein Verständnis der gesellschaftlichen Unsicherheit und der Folgen der AIDS-Krise in Sambia grundlegend.

# 1. Sozialer Wandel in Sambia

## Vielfalt der Lebenswelten in Kasama

Kasama, die Stadt, in der ich zwischen Januar 2003 und März 2004 gelebt und geforscht habe, wird in Sambia je nach Perspektive als Inbegriff ›modernen‹ Lebens oder als ländliche Kleinstadt wahrgenommen. Während meines kurzen Zwischenstopps auf der Hinreise in Lusaka wurde mir Kasama von sambischen Bekannten als ›Dorf‹ angekündigt, in dem es für ›moderne‹ Afrikaner/innen, wie sie es seien, zu ›traditionell‹ zugehe. In den umliegenden Dörfern wird Kasama hingegen mit all seinen Vor- und Nachteilen als Zentrum des ›modern way of life‹ angesehen.

Kasama ist die Hauptstadt der Nordprovinz von Sambia und Sitz der Provinzregierung. Im Jahr 2000 lebten etwa 65.000 Menschen in der Stadt (Brinkhoff 2006), die sich überwiegend der ethnischen Gruppe der BaBemba zugehörig fühlen.<sup>6</sup> Obwohl BaBemba als Angehörige der größten der insgesamt 72 ethnischen Gruppen in Sambia inzwischen in allen Teilen des Landes, insbesondere auch im Nordwesten und der Hauptstadt Lusaka leben, gelten Kasama und Umgebung als Kernland der BaBemba, da hier auch ihr Chief residiert. In der Stadt gibt es einen gut sortierten *Shoprite*-Supermarkt,<sup>7</sup> ein großes Krankenhaus und mehrere Banken. Zahlreiche Kirchen verschiedener christlicher Konfessionen sind in Kasama vertreten und werben an der Hauptstraße um Gemeindemitglieder. In den letzten Jahren haben im Zuge von Dezentralisierungsbemühungen der sambischen Regierung verschiedene staatliche und nicht-staatliche Entwicklungsorganisationen in Kasama Zweigstellen errichtet. Das Zentrum der Stadt bildet der Busbahnhof, ein je nach Jahreszeit staubiger oder matschiger Platz, an

<sup>6</sup> Obwohl in der Literatur meist von den »Bemba« gesprochen wird, benutze ich hier und im Folgenden die Bezeichnung »BaBemba«, da diese auch zur Selbstbeschreibung verwendet wird. Während sich die Vorsilbe »Ba« auf die Menschen bezieht, bezeichnet die Vorsilbe »Ici« die Sprache.

<sup>7</sup> *Shoprite* ist eine im gesamten südlichen Afrika verbreitete, südafrikanische Supermarktkette, die vorwiegend importierte Produkte zu vergleichsweise hohen Preisen verkauft. Anfang 2004 brannte der Shoprite in Kasama infolge eines Kurzschlusses nieder – mit positiven Folgen für die Geschäftsinhaber/innen kleinerer Lebensmittelläden.

dem junge Männer – in einer Mischung aus IciBemba-Vorsilbe und englischem Wortstamm »ama-guys« genannt – Kleinigkeiten, von gekochten Eiern bis zu Spielzeughandys, verkaufen und Familien auf ihre Verwandten aus anderen Regionen Sambias warten. Durch ihre günstige Lage an der *Tazara*-Bahnlinie,<sup>8</sup> die nach Daressalam an der tansanischen Meeresküste führt, und an einer frisch asphaltierten Straße nach Lusaka hat die Stadt als Handelszentrum der Region in den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen. Die gute Verkehrsanbindung ermöglicht es Händler/innen, auf den drei großen Märkten der Stadt Fisch aus dem zwei Stunden entfernten Tanyanika-See oder Secondhand-Kleidung, *salaula*, von der tansanischen Grenze zu verkaufen. Obwohl es in Kasama so gut wie keinen Tourismus gibt, befindet sich im Stadtzentrum eine große Zahl an Hotels, Restaurants und Nachtclubs, weil viele zahlungskräftige Geschäftsleute aus Daressalam oder Lusaka für einige Tage nach Kasama kommen, um Handel zu treiben.

In den zwei wohlhabenden Stadtvierteln Kasamas wird deutlich, dass Handelsaktivitäten und die Arbeit in der Provinzverwaltung für einige Menschen sehr einträglich sind. Hier sind so gut wie alle Häuser mit Wasser und Strom versorgt, in fast jedem Wohnzimmer steht ein Fernseher und die Wege sind, wenn auch nicht asphaltiert, so doch zumindest für Autos befahrbar. Hohe Zäune und Mauern grenzen die Grundstücke ein, auf denen neben dem geräumigen Haupthaus oft noch kleinere Häuser für die Angestellten gebaut wurden. Zudem sieht man auf der Straße große Jeeps von Nichtregierungsorganisationen oder ausländischen Entwicklungsagenturen. Backsteingebäude der britischen Verwaltungsbeamten sowie ein inzwischen verwilderter Golfplatz erinnern an Zeiten, in der die Stadt Sitz der kolonialen Provinzverwaltung war. Geht man dagegen in die ärmeren Stadtviertel und in die stadtnahen Dörfer, in denen es keinen Strom und kein sauberes Trinkwasser gibt, zeigen sich die extremen Unterschiede zwischen arm und reich,

<sup>8</sup> Die 1976 fertig gestellte *Tazara*-Eisenbahnlinie wurde konzipiert, um Kupfer zum Export an die ostafrikanische Küste transportieren zu können. Nach der politischen Unabhängigkeit des Landes wollte die sambische Regierung mit der neuen Verkehrsverbindung zudem wirtschaftliche Unabhängigkeit von den Apartheidregimes Südafrika und Südrhodesien gewinnen, auf deren Meereshäfen Sambia bis dahin angewiesen war. Entlang der Eisenbahnlinie befinden sich die urbanen Zentren Sambias (»the line of rail«). Heute wird die Eisenbahn v. a. für den Personenverkehr genutzt und fördert den Kleinhandel in der Region (Monson 2003).

die das Bild nicht nur in Kasama, sondern auch in anderen Städten Sambias prägen (vgl. Burdette 1988: 4). Der größte Stadtteil ist Location Compound, ein ehemaliger Slum, der in den 1980er Jahren durch ein soziales Wohnungsbauprojekt erschlossen wurde. Entlang enger, für Autos kaum befahrbarer Gassen stehen hunderte von gleichförmigen, etwa 15 qm großen Häuschen mit zwei Zimmern, einer Küche und jeweils ca. fünfzig qm Gartenfläche, auf der Mais, Bohnen, Erdnüsse, Tomaten und Zwiebeln für den Eigenbedarf angebaut werden. Die Häuser haben keine Stromversorgung und die ursprünglich eingerichteten Wasserleitungen werden nicht in Stand gehalten und funktionieren daher nur sporadisch.

Schon nah am Stadtzentrum geht die Stadt Kasama in Dörfer mit strohgedeckten Lehmhäusern über,<sup>9</sup> deren Bewohner/innen davon leben, die aufgrund des nährstoffarmen Bodens spärlichen Erträge ihrer Felder (Tomaten, Erdnüsse, Cassava und Zwiebeln) in der Stadt am Straßenrand zu verkaufen. Der wertvollste Besitz einer Familie ist hier oft ein Fahrrad oder ein Radio.

Menschen in Kasama und den umliegenden Dörfern nehmen häufig eine starke Abgrenzung zwischen dem ›modernen‹ Stadtleben und dem ›traditionellen‹ Landleben vor. Dabei wird das Dorf nicht nur geographisch, sondern auch zeitlich von der ›modernen‹ Stadt abgegrenzt: Fragt man nach einem Ritual oder nach der Wichtigkeit der Großfamilie, so erhält man oft die Antwort: »In the village, they are still doing it ...« Das Dorf wird dabei innerhalb einer als teleologisch fortschreitend angenommenen Entwicklung hin zur ›Moderne‹ als rückständig eingeordnet. Trotz dieser wiederkehrenden Dichotomisierung von Stadt und Land vermischen sich in Kasama und Umgebung im Alltag beide Lebenswelten. Zwischen der Stadt- und der Landbevölkerung bestehen enge Familienbindungen und es finden regelmäßig gegenseitige Besuche statt. Die meisten Menschen, die auf der Suche nach Arbeit in die Stadt ziehen, bleiben dort nicht dauerhaft. Sie besitzen oft weiterhin ein Stück Land auf dem Dorf, besuchen regelmäßig ihre Verwandten, un-

<sup>9</sup> Meine Informant/innen definierten die Grenze zwischen Stadt und Dorf – die für Außenseiter/innen keineswegs eindeutig ist – primär über die unterschiedlichen Formen der Bebauung: Mit Stroh gedeckte Lehmhäuser und Höfe, auf denen die Familienangehörigen in verschiedenen Häusern wohnen, gelten als Kennzeichen eines Dorfes, während Steinbauten, Wellblech- oder Asbestdächer und die Reihung von Häusern entlang einer Straße die Stadt charakterisieren.



terstützen diese finanziell und kehren im Fall von Krankheiten oder im Alter in die ländlichen Gebiete zurück.

### ›Modernisierung‹ in Sambia: Erwartungen und Enttäuschungen

Meine Gesprächspartner/innen in Kasama waren überzeugt, in einer neuen und veränderten Zeit zu leben. Viele meiner Informant/innen begannen ihre Aussagen mit dem Wort ›nowadays ...‹, um damit wahlweise auf die Massenentlassungen der letzten Jahre, auf die AIDS-Epidemie oder auf die durch die Inflation gestiegenen Preise zu verweisen. Abgegrenzt wird die ›heutige Zeit‹ sowohl gegenüber der vorkolonialen als auch gegenüber der Kolonialzeit, die die meisten meiner Gesprächspartner/innen als Blütezeit Sambias darstellten. Während auch Hoffnungen an die Veränderungen und die ›Entwicklung‹ des Landes geknüpft werden, brachten meine Informant/innen meist ihre Verunsicherung darüber zum Ausdruck, dass sich die Rahmenbedingungen ihres Lebens in einem hohen Tempo und ohne erkennbare Richtung änderten.

Betrachtet man die sozialwissenschaftliche Literatur zu Sambia seit den 1940er Jahren, so zeigt sich, dass rapide Transformationsprozesse in Sambia weder als Phänomen noch als Gegenstand der Forschung neu sind. Britische Ethnolog/innen des 1939 in Livingstone gegründeten *Rhodes-Livingstone Institutes* (RLI), unter ihnen der Institutsleiter Max Gluckman, Godfrey und Monica Wilson sowie Audrey Richards, nahmen die sozialen Veränderungen, die im damaligen Nordrhodesien stattfanden, zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen. Wie sie feststellten, war innerhalb von vierzig Jahren aus einer Gesellschaft, deren Wirtschaft fast ausschließlich auf extensiver Landwirtschaft beruht hatte, eines der am stärksten urbanisierten Länder Afrikas geworden. Das Gebiet des heutigen Sambias war im Jahr 1899 zunächst durch Cecil Rhodes *British South Africa Company*<sup>10</sup> eingenommen worden,

<sup>10</sup> Im Jahr 1889 gegründet hatte die *British South Africa Company* (BSAC) das Ziel und den königlichen Auftrag, Bodenschätze im südlichen und östlichen Afrika zu entdecken und auszuschöpfen. Nach kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen der eigenen Armee der BSAC und den Ndebele kontrollierte sie das Gebiet des heutigen Sambia und Simbabwe.

um die großen Kupfer- und Kobaltvorkommen auszubeuten. 1924 wurde es als Nordrhodesien durch die britische Krone kolonisiert. Insbesondere aus der Nordregion Sambias wurden Arbeitskräfte für den Abbau von Rohstoffen in den Minen Südafrikas und später im so genannten ›Kupfergürtel‹ im Nordwesten Sambias angeworben. Um die geforderten Steuern zahlen zu können, waren viele Männer der Nordregion gezwungen, zur Lohnarbeit in die Minengebiete zu migrieren und ihre Frauen und Kinder in den ländlichen Gebieten zurückzulassen. Sambia erlebte in den 1940er bis 1960er Jahren einen wirtschaftlichen Aufschwung, der von Max Gluckman als »African industrial revolution« beschrieben wurde (Gluckman 1961). Konfrontiert mit einer hohen Mobilität der Bevölkerung, die den herrschenden Vorstellungen der Ethnographie von abgegrenzten und relativ statischen Gesellschaften widersprach, konzentrierten sich die Wissenschaftler/innen des RLI auf die Analyse von Krisen, Konflikten und sozialen Transformationsprozessen (Werbner 1984). Die als *Manchester School of Anthropology* bekannt gewordene Forschungsrichtung leistete damit einen wesentlichen Beitrag zur Weiterentwicklung der Ethnologie über bestehende strukturfunktionalistische Ansätze hinaus. Ihre Vertreter/innen sahen ihre Aufgabe darin, Gesellschaften nicht als geschlossene, unveränderliche Systeme zu erfassen, sondern den Zusammenbruch »tribaler« oder »Stammes«-Strukturen auf dem Land und die (erfolgreiche) ›Anpassung‹ der afrikanischen Bevölkerung an das ›moderne‹ Leben in der Stadt zu beschreiben (Ferguson 1999: 27).

Die Ethnologin Audrey Richards forschte in diesem Zusammenhang in den 1930er Jahren als erste europäische Wissenschaftlerin über die im nördlichen Sambia lebenden BaBemba.<sup>11</sup> Nach der Veröffentlichung einer Monographie über Landwirtschaft und Ernährung (1932), die noch an strukturfunktionalistischen Ansätzen orientiert war, widmete sie sich zunehmend den Veränderungen, die mit dem angenommenen Zusammenbruch »tribaler« Strukturen einhergingen. Sie untersuchte die Transformation von einer matrilinearen zu einer zunehmend

<sup>11</sup> Eine eindeutige Aufteilung der sambischen Bevölkerung in ethnische Gruppen ist problematisch. Die politische Ungleichbehandlung verschiedener Bevölkerungsgruppen im System der indirekten Herrschaftsausübung durch die britische Kolonialverwaltung legte den Grundstein für eine Ethnisierung der Kolonisierten, welche in der Spezialisierung der Wissenschaftler/innen des RLI auf einzelne Gruppen ihre Fortsetzung und wissenschaftliche Legitimation erfuhr (vgl. Crehan 1997: 57 f. für die Kaonde).

patrilinearen Verwandtschaftsordnung (1939), beschrieb die Transformation des politischen Systems (1948) und lieferte eine ausführliche Schilderung des Initiationsrituals für Mädchen, *Chisungu* (1982 [1956]). Andere Mitarbeiter/innen des Instituts konzentrierten sich auf die städtische Bevölkerung und beschrieben – in kritischer Abgrenzung zur Annahme der britischen Kolonialregierung, dass zwischen afrikanischer und europäischer Stadtbevölkerung eine Kluft bestehen bleiben würde –, wie schnell sich die zugezogenen Arbeiter vom Land an die neuen, ›modernen‹ Lebensbedingungen anpassen (Gluckman 1961; Wilson 1941; Wilson, Wilson 1968).

Nicht nur unter den Wissenschaftler/innen des RLI galt Sambia dabei als Paradebeispiel für eine erfolgreiche ›Modernisierung‹ von Gesellschaften auf dem afrikanischen Kontinent. Mit der Unabhängigkeit im Jahr 1964 war Sambia durch den Export von Kupfer, das für die Herstellung von Telefonkabeln und Stromleitungen benötigt wurde und auf dem Weltmarkt entsprechend begehrt war, eines der am stärksten industrialisierten und reichsten Länder Afrikas geworden. Ein Drittel der Bevölkerung lebte in den neuen urbanen Zentren entlang der Eisenbahnlinie. Die Hoffnungen von Modernisierungsbefürworter/innen schienen sich in dem neuen Staat Sambia zu erfüllen. »The Zambian experience captured something in the modernist imagination and came not only to exemplify but to epitomize the revolution that was understood to be taking place in Africa« (Ferguson 1999: 4). Die Annahme, dass sich afrikanische Länder zunehmend in Richtung moderner Gesellschaften nach europäischem Vorbild entwickeln würden, schien hier bestätigt. Politiker/innen und Wissenschaftler/innen gingen davon aus, dass der überwiegende Teil der Bevölkerung dauerhaft in den Städten bleiben und zunehmend in patrilinearen Kleinfamilien leben würde. Diese Erzählung einer linearen, kontinuierlich fortschreitenden Modernisierung nach europäischem Muster setzte sich auch in breiten Teilen der sambischen Bevölkerung durch (Ferguson 1999: 11).

Der »Mythos«<sup>12</sup> der fortschreitenden Modernisierung blieb, wie James Ferguson in seiner Studie zur Lebenssituation sambischer

<sup>12</sup> Ferguson benutzt den Begriff »Mythos« der Modernisierung in einem doppelten Sinn: Er bezeichnet nicht nur eine Fehleinschätzung, eine inkorrekte Wiedergabe der Wirklichkeit, sondern im ethnologischen Sinn auch eine wichtige Erzählung, die die Wirklichkeit verändert, weil sie die Wahrnehmung und das Handeln prägt.

Minenarbeiter in den 1990er Jahren konstatiert, auch bestehen, als deutlich wurde, dass sich viele der damit verknüpften Erwartungen nicht erfüllten (Ferguson 1999; vgl. auch Touwen 1996: 11). Sambia erlebte aufgrund sinkender Kupferpreise nach 1974 einen rapiden wirtschaftlichen Abstieg. Innerhalb von nur zwanzig Jahren sank das Pro-Kopf-Einkommen um fünfzig Prozent. Im Jahr 2002 lebten drei Viertel der Bevölkerung unter der Armutsgrenze, ein Drittel der Menschen in Sambia hungerte (Garbus 2003: 7). Aus einem Land, dessen Brutto-sozialprodukt über dem von Brasilien und der Türkei gelegen hatte, wurde ein Entwicklungsland, das auf Kredite von Weltbank und Internationalem Währungsfonds (IWF) angewiesen und bald hoch verschuldet war (Ferguson 1999: 6 ff.). Hatte Sambias erster Präsident Kenneth Kaunda (Amtszeit 1964-1991) eine an den tansanischen Sozialismus Julius Nyereres angelehnte Politik des »Afrikanischen Humanismus« verfolgt und mehrere große Betriebe verstaatlichen lassen, wurde seit 1983 im Rahmen der *Structural Adjustment Programmes* von Weltbank und IWF die Privatisierung von mehr als dreihundert staatlichen Betrieben durchgesetzt (Garbus 2003: 32).<sup>13</sup> Durch diesen Prozess verloren zwischen 1993 und 2003 mehr als 105.000 Menschen ihren Arbeitsplatz (Garbus 2003: 33), sodass von den 6,2 Millionen in Sambia lebenden Erwachsenen im Jahre 2005 nur 400.000 einen Arbeitsplatz im formellen Sektor hatten (Worker's Liberty 2005). Lebenserwartung, allgemeiner Gesundheitszustand und die Alphabetisierungsrate der sambischen Bevölkerung sind seit den 1980er Jahren gesunken.<sup>14</sup> Auch die sozialwissenschaftlichen Annahmen hinsichtlich einer zunehmenden und dauerhaften Urbanisierung und der Entstehung von patrilinearen Kleinfamilien nach europäischem Vorbild haben sich, wie Ferguson detailliert zeigt, nicht erfüllt (vgl. Kapitel V.2). Die meisten Stadtbe-wohner/innen bleiben eng mit ihrer ländlichen Herkunft verbunden

<sup>13</sup> Einige Kupferminen wurden ausgerechnet an ihre »ursprüngliche« Besitzerin aus der Kolonialzeit, die *Anglo-American Corporation of South Africa*, das Nachfolgeunternehmen der *British South Africa Company*, verkauft.

<sup>14</sup> Die Alphabetisierungsrate sank von 79 Prozent im Jahr 1990 auf siebenzig Prozent im Jahr 2004 (UNDP 2005); die durchschnittliche Lebenserwartung liegt nach dem UNDP-Bericht von 2005 bei 32,4 Jahren, nachdem sie in den 1970er Jahren bei 64 Jahren lag. Die Kindersterblichkeit, wesentlicher Indikator für den Gesundheitszustand einer Bevölkerung, ist angestiegen. Diese negativen Entwicklungen in den letzten zwanzig Jahren sind auch auf die HIV-Epidemie zurückzuführen.

und kehren, insbesondere infolge von Massentlassungen in den späten 1990er Jahren, oft in ihre Heimatdörfer zurück. Auch die von den Wissenschaftler/innen des RLI und Politiker/innen als ›tribal‹ angesehene Struktur der Großfamilien hat entgegen der Erwartung, dass sie im Zuge der ›Modernisierung‹ weichen würde, Bestand und gewinnt gerade in Zeiten des ökonomischen Abstiegs wieder an Bedeutung.

Erst in den letzten drei Jahren erlebt Sambia erneut einen Anstieg des Kupferexports. Die Nachfrage nach Kupfer auf dem Weltmarkt ist aufgrund des wirtschaftlichen Aufstiegs Chinas, der einen großen Bedarf an Kupfer mit sich bringt, gewachsen. Das gestiegene Exportvolumen hat jedoch in Sambia nur wenig zum ökonomischen Aufschwung beigetragen, weil Minenbesitzer erhebliche Steuervergünstigungen gewährt bekommen und ein großer Teil der Jobs an ausländische Minenarbeiter vergeben wird (vgl. z. B. das Abkommen zwischen der Regierung und den *Konkola Copper Mines Development Agreement* 2000).

Trotz der Erfahrungen einer »Ent-Urbanisierung« und »Ent-Industrialisierung« in den letzten Jahrzehnten (Ferguson 1999: 11) hält sich die Annahme einer linearen Modernisierung und einer damit einhergehenden Verdrängung ›traditioneller‹ Strukturen in der entwicklungspolitischen und sozialwissenschaftlichen Literatur. In der Letzteren zeigt sie sich oftmals auch in einer pessimistischen und modernisierungskritischen Variante, in denen die zerstörerischen Aspekte der ›Modernisierung‹ angeprangert werden. Auch diese Ansätze setzen eine zwangsläufige und an westlichen Gesellschaften ausgerichtete Entwicklung afrikanischer Gesellschaften voraus (vgl. zur Kritik Comaroff, Comaroff 1993: xii). In seiner Analyse der Auswirkungen des sozialen Wandels auf eine landwirtschaftliche Kooperative im Norden Sambias kritisiert Gould (1993, 1997) den Versuch, den sozialen Wandel in postkolonialen Staaten mit dem Begriff der Modernisierung zu fassen, und argumentiert, dass diese Ansätze trotz ihrer Kritik am Eurozentrismus weiterhin von einer klaren Dualität zwischen einer alten, »traditionellen« und einer neuen, »modernen« Gesellschaftsform ausgehen (1993: 83). Diese Dichotomisierung lässt sich zum Beispiel in der Streitschrift des Soziologen Reimer Gronemeyers über die Ursachen von HIV und AIDS erkennen:

»[Die Modernisierung] zerstört traditionelle Autoritäten, sie ruiniert erfolgreiche Formen sozialer Kontrolle, sie zerschmettert vor allem den familialen Lebenszusammenhang. [A]us der Zerstörung erwachsen immer schneller Desorientierung, Anomie und Gewalt, Vereinze-

lung und das Zerbröckeln traditioneller sozialer Netze. Die Moderne in Afrika nimmt, ohne zu geben« (Gronemeyer 2002: 18).

Entgegen der Annahme einer einheitlichen – positiven oder negativen – Modernisierungsentwicklung ist Sambia heute geprägt von einer starken Heterogenität der Lebenswelten. Marcia Burdette beschreibt in ihrem Buch *Zambia. Between Two Worlds* (1988) die parallele Existenz von traditionellen und modernen Lebensweisen. Dabei geht sie jedoch weiterhin von einer Aufteilung in zwei distinkte Welten – einer städtisch-modernen und einer ländlich-traditionellen – aus, die wohl zu kurz greift. Die suggerierte Dichotomie der beiden Lebenswelten kann die gelebte Flexibilität im Wechsel zwischen verschiedenen Erklärungs- und Handlungsmustern und die Vielfalt dessen, was in Sambia als ›traditionell‹ bzw. ›modern‹ bezeichnet wird, nicht erfassen. Verschiedene Autor/innen haben in den letzten Jahren gezeigt, dass die Dichotomisierung von ›Moderne‹ und ›Tradition‹ eine vereinfachte und eurozentristische Gegenüberstellung ist, die das ›Eigene‹ vom ›Anderen‹ abzugrenzen versucht. Statt einer uniformen Modernisierung der Welt entstanden vielmehr verschiedene, jeweils vom lokalen Kontext mitbestimmte ›Modernen‹ (vgl. Comaroff, Comaroff 1993: xii; Gould 1993: 5). Der Historiker Achille Mbembe beschreibt die Vielfalt von Lebenswelten als gemeinsames Charakteristikum postkolonialer Staaten:

»The postcolony is [...] a plurality of ›spheres‹ and arenas, each having its own separate logic yet nonetheless liable to be entangled with other logics when operating in certain specific contexts: hence the postcolonial ›subject‹ has had to learn to continuously bargain and improvise« (Mbembe 1992: 5).

Auch in Sambia sind »multiple Modernen« (Comaroff, Comaroff 1993: xii) zu erkennen. Die Christianisierung, die in Kasama als wesentlicher Aspekt der Modernisierung und dabei als ausgesprochen positiv gilt, wird beispielsweise deutlich abgegrenzt von der ebenfalls als ›modern‹ angesehenen ›Verwestlichung‹ der Gesellschaft, die meist als Ursache des moralischen Verfalls und als Auslöser der HIV-Epidemie angesehen wird. Es handelt sich somit nicht nur um zwei, sondern um viele ›Welten‹ in und zwischen denen Menschen in Sambia sich bewegen. Infolge verschiedener, sich überlagernder historischer Prozesse besteht eine Vielzahl möglicher Erklärungs- und Handlungsmuster parallel. Meine Informant/innen in Kasama greifen in verschiedenen Kontexten – in der Kirche, während der Initiationszeremonie, auf Ämtern oder in der Disko – auf jeweils anderes Wissen und andere Verhaltensnormen zurück, die untereinander Widersprüche erzeugen und dennoch kom-

biniert werden. Weder durch die Annahme einer teleologischen Entwicklung von ›traditionellen‹ zu ›modernen‹ Lebensformen noch über die Vorstellung von ›zwei Welten‹ können die entstehenden Mischformen erfasst werden. Vielmehr müssen sehr viel detaillierter die kulturellen, sozialen und ökonomischen Faktoren betrachtet werden, die dazu führen, dass jemand in einer Situation auf eines oder mehrere der verschiedenen zur Verfügung stehenden Erklärungsmodelle zurückgreift.

### Unsicherheit: *Insecurity* und *Uncertainty*

Der Zerfall der ›großen Erzählung‹ einer weltweit fortschreitenden Modernisierung mag für die Theoriebildung fruchtbar und darüber hinaus politisch erstrebenswert sein. Für diejenigen, die diesen Zerfall erleben, schafft er jedoch vor allem große Verunsicherungen (Ferguson 1999: 253). Zum einen hat der wirtschaftliche Abstieg Unsicherheiten in Bezug auf die ökonomische Existenz ausgelöst: Unsicherheit also im Sinne von *insecurity*. In Kasama haben viele Menschen, die in den Kupferminen oder bei den Wasserbetrieben beschäftigt waren, ihre Arbeitsplätze durch die Privatisierungen der letzten Jahre verloren. Gehälter von Staatsangestellten werden häufig monatelang nicht ausgezahlt, Ersparnis verliert seinen Wert durch die Inflation und der Preis des für den Anbau von Mais notwendigen Düngers ist aufgrund gestrichener Subventionen gestiegen. Viele meiner Informant/innen konnten sich nur eine Mahlzeit am Tag leisten. Sie waren oft hoch verschuldet und konnten das Schulgeld für ihre Kinder nicht mehr zahlen. Die Erfahrung fast kontinuierlichen ökonomischen Abstiegs in den letzten Jahrzehnten lässt den Ausblick auf die Zukunft für die meisten Menschen düster erscheinen.

Zudem verursacht die Vielfalt an Wissens- und Normensystemen Unsicherheit im Sinne von Ungewissheit oder *uncertainty*. Die von Achille Mbembe im obigen Zitat geschilderte Pluralität von Erklärungsmodellen birgt zwar für einige Menschen die Möglichkeit, sich in verschiedenen Kontexten zu bewegen, und erweitert damit Handlungsmöglichkeiten, sie schafft jedoch auch Ungewissheit über ›richtiges‹ Wissen und Handeln. Wie ich weiter unten (V.1 bis V.3) darstelle, bestehen in Bezug auf religiöse Fragen und auf Zuständigkeiten innerhalb der Familie sowie in Bezug auf Geschlechterbeziehungen verschiedene Modelle parallel, die je nach Kontext Gültigkeit erhalten. Das »ständige Aushandeln und Improvisieren«, das Mbembe als Reaktion auf die Vielfalt der Erklärungs- und Handlungsmuster beschreibt, führt

nicht nur dazu, dass die Menschen ihr eigenes Handeln als kontingent erleben. Es bringt in vielen Fällen Konflikte über ›richtiges‹ Handeln zwischen den verschiedenen Beteiligten mit sich – Konflikte, die sich auch an der ambivalenten Position von Witwen entzünden.

Das Metanarrativ vom linearen Fortschritt, das nicht nur einen akademischen Diskurs, sondern auch die Erwartungen der breiten Bevölkerung geprägt hat, findet heute in den Erfahrungen der meisten Menschen in Kasama keine Entsprechung (vgl. Ferguson 1999: 14). Die Hoffnungen, die in der Vergangenheit auf die Zukunft gerichtet worden waren, werden heute häufig auf die koloniale »Blütezeit« der 1950er Jahre und damit auf die Vergangenheit projiziert (vgl. Gould 1993: 21). Die Erinnerung an eine ›moderne‹ Vergangenheit – aber auch meine eigenen Erwartungen an eine lineare Entwicklung von ›Tradition‹ zu ›Moderne‹ – eröffnete sich zum Beispiel in einem Gespräch mit Josephine, einer 38-jährigen Witwe in Kasama. Sie erzählte mir, als wir im Garten ihres Hauses in der Stadt saßen, wie sehr sie es genießt, mit alten Menschen im Dorf zu sprechen und sich Geschichten aus früheren Zeiten anzuhören. »What do they tell you about the old times?« fragte ich – wie ich später merkte, mit der impliziten Annahme, etwas über das ›traditionelle‹ Leben und seine Veränderung zu hören. »The old times,« sagt Josephine, »the old times were great: That time, they would go out to the ballrooms with beautiful petticoats and dance the Twist like crazy« (Josephine Nkumbula, 14. 5. 2003). Das moderne Leben, das laut der ›großen Erzählung‹ der Modernisierung in der Zukunft stattfinden soll, liegt in den Erfahrungen meiner Informantinnen in der Vergangenheit. Aus den Erwartungen an die Moderne sind Erinnerungen geworden.

Die Kluft zwischen den Diskursen von Entwicklung und Fortschritt auf der einen und den Erfahrungen eines fast kontinuierlichen Rückgangs aller Modernisierungsindikatoren – Urbanisierung, Alphabetisierung, Entstehung von patrilinearen Kleinfamilien – auf der anderen Seite, verschärft die erfahrenen Unwägbarkeiten. Große Unsicherheiten, sowohl im Sinne von *uncertainty* wie im Sinne von *insecurity*, sind dabei in Sambia kein neues Phänomen.<sup>15</sup> Der Abstand zwischen der erwarteten (und in den Medien an anderen Orten der Welt *sichtbaren*)

<sup>15</sup> Wie Susan Reynolds Whyte für Uganda und Liv Haram und Bawa Yamba für das nördliche Tansania zeigen, ist Unsicherheit in vielen afrikanischen Gesellschaften keine Ausnahme, sondern ein andauernder Zustand, der in kulturelle Sinn- und Handlungsmuster eingebettet ist (Haram, Yamba 2004; Whyte 2004: 204).



Sicherheit und der erlebten Unsicherheit resultiert jedoch aus einer neuen Entwicklung und ist für die, die sie erfahren, »often hellish to live through« (Ferguson 1999: 257). Insbesondere die Unsicherheit im Sinne von *uncertainty* – die Ungewissheit von Kategorien, Erklärungsmodellen und Handlungsmustern – bildet den Hintergrund für die im Folgenden untersuchten Aushandlungen über Geschlechterbeziehungen, Religion und Familie, die durch die Zwischenposition von Witwen nach dem Tod ihrer Ehemänner ausgelöst werden.

## 2. Die AIDS-Epidemie in Sambia

Die verheerende Ausbreitung des HI-Virus in Sambia in den letzten zwanzig Jahren steht in enger Wechselbeziehung mit den geschilderten Unsicherheiten. Einerseits haben Armut, mangelnde Zukunftsperspektiven und die Veränderung von Familien- und Geschlechterbeziehungen vielfach zu einer Verbreitung des Virus beigetragen. In von Unsicherheit geprägten Situationen haben Menschen oftmals keinen Zugang zu Informationen und Hilfsmitteln, um sich vor HIV zu schützen. Sie sind zudem eher bereit, riskant zu handeln und sich und andere somit der Gefahr einer HIV-Infektion auszusetzen (vgl. Offe 2001). Auch die hohe Mobilität aufgrund von Entlassungen und kurzfristigen Jobs hat in Sambia zur Ausweitung der Epidemie beigetragen.

Andererseits hat die AIDS-Epidemie in den letzten Jahren die Unsicherheiten sowohl in Bezug auf die wirtschaftliche Existenz als auch in Bezug auf Erklärungs- und Handlungsmuster erheblich verstärkt. Sambia ist heute eines der am stärksten von HIV und AIDS betroffenen Länder weltweit (Garbus 2003: 6). Mehr als eine Million Menschen sind mit dem HI-Virus infiziert. Zur Zeit meiner Forschung hatten Menschen, die mit HIV leben, in Sambia nur in größeren Städten die Möglichkeit, die lebensnotwendigen antiretroviralen Medikamente zu bekommen.<sup>16</sup> In Ermangelung dieser Therapie führt das Virus für die meisten Menschen nach fünf bis zehn Jahren zu einem langsamen und oft qualvollen Tod. AIDS ist in Sambia inzwischen zur häufigsten Todesursache geworden und hat die durchschnittliche Lebenserwartung deutlich gesenkt (Garbus 2003: 63). Trotz sinkender Infektionsraten<sup>17</sup> ist die AIDS-Mortalität mit fast 100.000 Todesfällen im Jahr 2006 weiterhin erschreckend hoch. Die AIDS-Epidemie hat im gesamten südlichen und östlichen Afrika zudem weit größere soziale und öko-

<sup>16</sup> Antiretrovirale Medikamente können den Ausbruch der Krankheit AIDS nach einer HIV-Infektion verzögern, indem sie die Viruslast im Blut verringern. In westlichen Industrienationen erhalten inzwischen fast alle Infizierten diese Medikamente. Nach UNAIDS Schätzungen bekamen 2006 in Sambia nur 27 Prozent der Infizierten antiretrovirale Behandlung (UNAIDS 2006: 487).

<sup>17</sup> Die HIV-Prävalenz unter Erwachsenen sank von 21,5 Prozent im Jahr 2001 auf 17 Prozent im Jahr 2006 (Garbus 2003: 12; UNAIDS 2006: 487). Die sinkenden Infektionszahlen in Sambia sind neben Präventionserfolgen auch auf eine Verbesserung der Erhebungsmethoden zurückzuführen.

nomische Folgen als frühere Infektionskrankheiten wie Malaria oder Durchfallerkrankungen, weil das HI-Virus hauptsächlich sexuell übertragen wird und Menschen somit meist im mittleren Alter erkranken.<sup>18</sup> Während anderen Infektionskrankheiten vor allem kleine Kinder und alte Menschen zum Opfer fallen, sterben Menschen an AIDS in ihrer produktivsten und ihrer reproduktiven Lebensphase, in der sie sowohl ihre Kinder wie ihre Eltern versorgen.

Die durch AIDS entstehenden Lücken in der mittleren Generation haben erhebliche mikro- und makroökonomische Folgen. Haushalte, in denen ein Mitglied an AIDS erkrankt, erleben erhebliche finanzielle Einbußen, weil die Arbeitskraft des Patienten/der Patientin und die der Pflegenden ausfällt und hohe Ausgaben für bessere Ernährung und Therapie anfallen. In der Landwirtschaft fehlt es an Arbeitskräften. Zudem geht wesentliches Wissen über die Bestellung des Bodens verloren, weil Kinder früh ihre Eltern verlieren. Viele industrielle Betriebe verzeichnen in Folge der AIDS-Epidemie durch Fehlzeiten, Leistungen für Hinterbliebene und sinkende Produktivität erkrankter Beschäftigter erhebliche Umsatzverluste. Auf makroökonomischer Ebene wird der Rückgang des Bruttosozialprodukts aufgrund direkter und indirekter Kosten der Epidemie mittelfristig auf 5,8 Prozent geschätzt (Garbus 2003: 60). Der Gesundheitssektor ist durch die hohe Zahl an AIDS-Patient/innen und die durch die HIV-Epidemie bedingte Zunahme von Tuberkulose zunehmend überlastet. Medizinischen Einrichtungen mangelt es an Personal, weil ausgebildete Fachkräfte an AIDS erkranken und sterben. Auch im Bildungssektor fallen Lehrer/innen aufgrund von Krankheit und Tod aus. Gleichzeitig müssen viele Schulkinder, insbesondere Mädchen, ihre erkrankten Eltern pflegen oder nach deren Tod eigene Haushalte führen und können daher nicht mehr die Schule besuchen. Viele dieser Folgen der Epidemie sind heute, zwanzig Jahre nach dem ersten Auftreten der Krankheit in Sambia, wiederum zu Ursachen für ihre Verbreitung geworden. Mangelnde Zukunftschancen, Armut und die Schwächung von Gesundheits- und Bildungssystem in Folge von AIDS tragen zur weiteren Ausbreitung des Immunschwächevirus bei (vgl. zu diesem Kreislauf in Sub-Sahara-Afrika auch Baylies 2000; Rabbow 2001: 19 ff.; Schoepf 2001: 336).

<sup>18</sup> Inzwischen nimmt zudem der Anteil der Mutter-Kind-Übertragungen während Schwangerschaft, Geburt und Stillzeit zu.

Frauen und Mädchen sind in Sub-Sahara-Afrika in besonderem Maße sowohl von HIV-Infektionen als auch von den sozialen und ökonomischen Folgen der Epidemie betroffen. Während zu Beginn der Epidemie die HIV-Infektionsraten bei Männern und Frauen ausgeglichen waren, zeigt sich heute, dass in Sub-Sahara-Afrika fast sechzig Prozent aller Infizierten weiblich sind (BMZ 2007: 18). Insbesondere unter Jugendlichen ist der Unterschied zwischen den Geschlechtern eklatant: In Sambia sind junge Frauen zwischen 15 und 24 Jahren dreimal so häufig wie ihre männlichen Altersgenossen mit HIV infiziert (Garbus 2003: 47). Die höheren Infektionsraten sind zum einen auf physiologische Faktoren zurückzuführen, da Frauen beim heterosexuellen Geschlechtsverkehr aufgrund der dünnen vaginalen Schleimhäute und der vergleichsweise hohen Virenkonzentration im Sperma ein zwei- bis viermal höheres Risiko tragen, sich mit HIV zu infizieren, als Männer (UNAIDS/WHO 2004: 11).<sup>19</sup> Zudem spielen kulturelle, soziale und ökonomische Faktoren eine große Rolle (Heise, Elias 1995). Oft heiraten junge Frauen sehr viel ältere Männer, die bereits vor der Ehe Geschlechtsverkehr mit anderen Frauen hatten, weil dies für sie die Möglichkeit finanzieller Unterstützung bietet. Innerhalb von Beziehungen haben Frauen meist weniger Möglichkeiten, die Nutzung von Kondomen durchzusetzen (McFadden 1992: Ulin 1992). Sexuelle Beziehungen sind oft eng verknüpft mit finanziellen Leistungen, ohne dass es sich dabei im engeren Sinn um Prostitution handelt (vgl. Kap. V.3). Im informellen Sektor sind arme Frauen auf Visa, Transportmöglichkeiten oder Marktzugänge angewiesen, die sich meist in den Händen von Männern befinden. Sexuelle Beziehungen stellen für viele eine Möglichkeit dar, Zugang zu diesen Ressourcen zu bekommen. Aber auch für wohlhabendere Frauen sind sexuelle Beziehungen mit Männern eine Möglichkeit, Zugang zu Luxusgütern wie Mobiltelefone oder Taxifahrten zu bekommen.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Die Infektionswahrscheinlichkeit kann auf das Zehnfache steigen, wenn eine Geschlechtskrankheit vorliegt. Da Geschlechtskrankheiten bei Frauen häufiger asymptomatisch verlaufen und weil Frauen häufig schlechteren Zugang zu Gesundheitsversorgungsdiensten haben, betrifft auch dieses erhöhte Risiko sie häufiger als Männer (Baylies 2000).

<sup>20</sup> Frauen sind, insbesondere in Kriegs- und Krisenzeiten zudem sexueller Gewalt ausgesetzt. Im Falle einer Vergewaltigung steigt aufgrund von Verletzungen das Risiko einer HIV-Infektion gegenüber der Gefahr beim Geschlechtsverkehr im beiderseitigen Einverständnis.

Frauen sind nicht nur häufiger als Männer mit dem HI-Virus infiziert und leiden in höherem Maße unter den Folgen; sie sind auch stärker als Männer von den mit AIDS verknüpften Stigmatisierungen betroffen (Lawless, Kippax, Crawford 1996; vgl. Kapitel III.2) und tragen zumeist die Verantwortung für die oft äußerst belastende Pflege von AIDS-Patient/innen. Der überwiegende Teil der Krankenpflege findet in den Ländern südlich der Sahara in privaten Haushalten statt. Krankenhäuser sind oft überfüllt und insbesondere seit den Privatisierungen im Zuge der Strukturanpassungsprogramme von IWF und Weltbank für einen Großteil der Bevölkerung zu teuer. Erkrankt ein Familienmitglied, so kümmern sich meist die Ehefrauen, Schwestern, Mütter oder Töchter des Patienten/der Patientin um die Pflege (Obbo 1995). Zudem übernehmen alleinstehende Frauen häufiger als verheiratete Frauen oder Männer die Versorgung von verwaisten Kindern, wenn ihre Geschwister sterben (UNAIDS/WHO 2004: 15 f.). Doch Frauen sind nicht nur stärker von der Epidemie und ihren Folgen betroffen, sie tragen häufig auch in besonderem Maße zu ihrer Bekämpfung bei. So geht ein Großteil des zivilgesellschaftlichen Engagements gegen die Epidemie in Sambia von Frauen aus (Baylies 2002: 365). Und auch im privaten Bereich entwickeln viele Frauen trotz der strukturellen Zwänge Strategien, sich vor HIV zu schützen (Scorgie 2002; Wimberley 1995).<sup>21</sup>

Die Aktivitäten zur Bekämpfung der AIDS-Epidemie in Sambia sind vielfältig (vgl. Bujra, Baylies 2000: 36 ff.). Bereits im Jahr 1987 startete die Regierung das nationale AIDS-Programm *National AIDS/STD/Tuberculosis and Leprosy Programm* (NASTLP). Zunächst waren die Regierungsmaßnahmen zur Bekämpfung von HIV und AIDS vor allem im Gesundheitssektor angesiedelt und richteten sich darauf, die Sicherheit von Bluttransfusionen zu gewährleisten, das Bewusstsein für die AIDS-Epidemie in der Bevölkerung zu stärken und

<sup>21</sup> Die besonderen Potentiale von Frauen bei der Bekämpfung der HIV-Epidemie sind in der Forschungsliteratur lange nicht ausreichend beachtet worden. Sie galten in Forschung und Politik zu HIV und AIDS im südlichen Afrika entweder als ausgelieferte Opfer der durch Männer verbreiteten Epidemie oder – in ihrer Rolle als Schwangere oder Prostituierte – als gefährliche Überträgerinnen des Virus (zur Kritik vgl. Baylies 2000: 3 f.; vgl. auch Kapitel V.3.4.). Während in den frühen 1990er Jahren viele Studien über Frauen als Hauptbetroffene im Kontext von AIDS durchgeführt wurden (z. B. de Bruyn 1992), werden in den letzten Jahren Männer stärker in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt, um dadurch auch zu untersuchen, wie kulturelle Konzepte von Männlichkeit zu einer höheren Vulnerabilität von Frauen beitragen (vgl. Campbell 1997; Dilger, Offe 2005).

Kondome bereitzustellen. Von Anfang an wurden Radio, Fernsehen und Zeitungen als Massenmedien zur Aufklärung der Bevölkerung eingesetzt. Da in den 1990er Jahren die Zusammenhänge von AIDS mit strukturellen Ungleichheiten wie Armut und Geschlecht immer deutlicher hervortraten, verankerte die Regierung die HIV/AIDS-Bekämpfung als Querschnittsthema in verschiedenen Sektoren. In den letzten Jahren wurden zudem Programme entwickelt, in denen traditionelle Heiler/innen stärker in die Aufklärung ihrer Patient/innen über HIV und AIDS einbezogen und für die Erkennung typischer Symptome geschult werden.

Ergänzend zu den zunächst oft auf die großen Städte konzentrierten und schlecht finanzierten Regierungsaktivitäten engagierten sich in Sambia schon früh verschiedene Nichtregierungsorganisationen (NROen) und kirchliche Träger in der Aufklärung, Therapie und Pflege. Unterstützt von ausländischen Geberorganisationen leisten sie seither einen wesentlichen Beitrag zur HIV/AIDS-Bekämpfung in Sambia. Bereits Mitte der 1980er Jahre entstanden kleine Initiativen, die sich das Ziel setzten, die Bevölkerung über die Ursachen und Folgen von HIV und AIDS aufzuklären. In den 1990ern wurden die Maßnahmen von NROen auf die Bereitstellung von häuslicher Pflege (*Home Based Care* – HBC) und Beratungsdiensten erweitert. Die im AIDS-Bereich tätigen NROen schlossen sich 1990 im *National AIDS Network* zusammen, dem im Jahr 2007 163 Gruppen angehörten. Auch in Kasama sind verschiedene NROen aktiv: Die Selbsthilfegruppe von HIV-Positiven, *Isubilo*, führt Beratungsgespräche vor und nach einem HIV-Test durch und veranstaltet Aufklärungsaktionen (vgl. Kap. VI.1). In den Schulen wurden, zum Teil auf Initiative von Schüler/innen, so genannte AIDS-Clubs gegründet, die sich für die Aufklärung Jugendlicher einsetzen. Die internationale Nichtregierungsorganisation *Young Women Christian Association* (YWCA) sowie die *Society for Women and AIDS in Zambia* bieten rechtliche und gesundheitliche Aufklärung für Frauen und Mädchen an. Verschiedene kleine Gruppen unterstützen Waisen und die Familien, die sie aufnehmen. Das Engagement im AIDS-Bereich kann dabei für Personen in leitenden Funktionen – zumeist Männer (Baylies, Bujra 2000: 36 f.) – aufgrund des deutlichen Anstiegs der finanziellen Mittel, die weltweit zur Bekämpfung von HIV und AIDS aufgebracht werden, mittlerweile sehr lukrativ sein. Diese Entwicklung einer so genannten »AIDS industry« wurde von denjenigen meiner Interviewpartner/innen in Kasama, die an diesen Gewinnen nicht beteiligt waren, meist heftig kritisiert.

Die extremen sozialen und ökonomischen Auswirkungen der AIDS-Epidemie haben dazu beigetragen, dass AIDS in der Forschungsliteratur stärker als andere Krankheiten nicht nur aus medizinischer, sondern auch aus sozialwissenschaftlicher Perspektive betrachtet wurde (vgl. für einen Überblick Schoepf 2001). Dabei zeigt sich, dass sich die Schwerpunkte der sozialwissenschaftlichen Literatur – parallel zum Fortschreiten der Epidemie – von der individuellen Prävention über die strukturellen Ursachen hin zu den Umgangsweisen mit der AIDS-Epidemie verschoben haben. Frühe Studien in den 1980er Jahren gingen meist noch von den Grundsätzen der in westlichen Industrienationen gegen AIDS praktizierten individuellen Verhaltensprävention aus und beruhten auf der Annahme, dass ein Individuum, sobald es Informationen über die Ansteckungswege und -folgen erhält, frei über sein Sexualverhalten entscheiden kann und muss (zur Kritik vgl. Schoepf 2001). Dass dies wider Erwarten nicht der Fall war, wurde auf ›kulturelle Barrieren‹ zurückgeführt.<sup>22</sup> In Abgrenzung zu diesen stark individualisierenden und zuweilen ›kulturalisierenden‹ Ansätzen und im Anschluss an die *Critical Medical Anthropology* in den USA hoben Soziolog/innen und Ethnolog/innen in den 1990er Jahren zunehmend die strukturellen Ursachen der Epidemie hervor und brachten die Verbreitung des Virus nicht mehr nur mit individuellem Verhalten, sondern mit lokalen, nationalen und globalen Machtbeziehungen in Zusammenhang. Dabei wiesen sie insbesondere auf den Zusammenhang von Geschlecht, Armut und Krankheit hin (Baer, Singer, Susser 1997; Farmer, Lindenbaum, Good [Hg.] 1993; Heise, Elias 1995; Schoepf 1993).<sup>23</sup> Diese Ansätze

<sup>22</sup> So genannte ›traditionelle Praktiken‹ wie Beschneidungen, Witwenreinigung, Skarifizierungen oder besondere Sexualpraktiken wurden für den mangelnden Erfolg der Aufklärungskampagnen verantwortlich gemacht. ›Kultur‹ wurde in diesen Ansätzen hauptsächlich als Problem wahrgenommen, weil sie der ›normalen‹ Wirksamkeit von Präventionskampagnen zuwiderliefe. So veröffentlichten John Caldwell, Pat Caldwell und Pat Quiggin (1989) einen Artikel, in dem sie die rapide Verbreitung von HIV/AIDS in Afrika neben anderen Faktoren auf spezifisch ›afrikanische‹ Sexualpraktiken zurückführten, wie z. B. auf »trockenen« Sex, bei dem die Scheide künstlich trocken gehalten wird. Der Text löste eine heftige Debatte innerhalb der ethnologischen AIDS-Forschung aus, in der verschiedene Autor/innen kritisierten, dass diese Argumentation und ähnlich ›kulturalisierende‹ Ansätze rassistische Stereotypen reproduzierten (Ahlberg 1994; Gausset 2001; Heald 1995; Setel 1999: 240 ff.; Vaughan 1991).

<sup>23</sup> Der Zusammenhang von HIV/AIDS mit Armut ist komplexer als bei vielen anderen Krankheiten, bei denen höhere Morbidität in einem Land deutlich mit einem niedrigeren Brutto sozialprodukt korreliert. AIDS nimmt hier eine Sonderpositi-

haben einen wesentlichen Beitrag zur Analyse der Epidemie im Kontext globaler Machtbeziehungen geleistet und waren Auslöser dafür, dass HIV-Bekämpfungsstrategien zunehmend auch auf die gesellschaftlichen Ursachen der Epidemie ausgerichtet wurden. Durch ihre strukturelle und globale Perspektive vernachlässigten sie jedoch häufig die Frage, wie Akteure/Akteurinnen in verschiedenen lokalen Kontexten mit den Folgen der Epidemie umgehen, welche Bedeutung sie der Krankheit zuschreiben und welche Handlungsspielräume sie sich trotz der strukturellen Zwänge eröffnen. Um diese stärker zu beleuchten, konzentrierte sich die ethnologische Forschungsliteratur zu HIV und AIDS in Afrika in den letzten Jahren vermehrt auf die lokalen Umgangsformen mit AIDS, die kulturspezifischen Bedeutungszuschreibungen und die sozialen und kulturellen Auswirkungen der Epidemie. Sie untersuchten beispielsweise, wie AIDS in lokale Krankheitskonzepte eingeordnet wurde (Ingstad 1990; Mogensen 1995; Wolf 1996, 2001), wie über HIV und AIDS gesprochen wird (Dilger 2000; Wolf 2003) und wie in Familien und Kirchengemeinden mit Menschen umgegangen wird, die mit AIDS leben (Dilger 2005; Klaitz 1998). Andere ethnologische Studien befassen sich mit der Rezeption der meist von ›Geberländern‹ finanzierten Präventionskampagnen und untersuchen, inwiefern die darin angesprochenen Werte in den lokalen Kontexten überhaupt Gültigkeit besitzen (Heald 2002; Offe 2001; Rakelmann 2001).

Durch die AIDS-Epidemie in Sambia nimmt nicht nur die Unsicherheit im Sinne von *insecurity* zu. Im individuellen und familiären Bereich ist die HIV-Epidemie Auslöser von diversen Notlagen und verstärkt die Unwägbarkeiten, die mit dem sozialen Wandel einhergehen. Die Diagnose einer HIV-Infektion, lange Krankheitsphasen oder ein Todesfall im näheren Umfeld sind für die betroffenen Personen einschneidende Erlebnisse, die die Koordinaten ihres bisherigen Lebens verändern. Im Zusammenwirken mit den ökonomischen, politischen und sozialen Folgen der AIDS-Epidemie auf der Mikro- und Makroebene verdichten sich solche persönlichen Krisen zu gesellschaftlichen. Den Begriff der Krise gebrauche ich dabei anders als in der Alltagsspra-

on ein: So ist beispielsweise Botswana, eines der reichsten Länder Afrikas, extrem von der AIDS-Epidemie betroffen. Alan Whiteside (2002) untersucht die komplexen Zusammenhänge von Armut und HIV/AIDS und belegt, dass große Unterschiede zwischen arm und reich in einem Land die Verbreitung von HIV/AIDS fördert.



che nicht im Sinne einer Katastrophe oder eines ausweglosen Niedergangs. Vom griechischen Wort *krinein* abgeleitet, das »entscheiden« oder »beurteilen« bedeutet, bezeichnet der Begriff Krise im Folgenden vielmehr die Zuspitzung einer negativen Entwicklung, die mit Entscheidungs- und Handlungsdruck verbunden ist (Bradley, Weisner 1997: xxii; Koselleck 1982: 619). Er wurde seit dem 16. Jahrhundert vor allem in der Medizin benutzt und bezeichnete dort den Wendepunkt im Verlauf einer Krankheit, an dem deutlich wird, ob der Patient/die Patientin sterben oder genesen wird. In den Sozialwissenschaften gelten Krisen als Phasen, in denen der als »normal« und gleichsam »natürlich« wahrgenommene »Lauf der Dinge« unterbrochen und soziale Kategorien in Frage gestellt werden (Imhof, Romano 1996: 291). Indem eine Krise gewohnte Zuordnungen und vertraute Erklärungs- und Handlungsmuster irritiert, löst sie Verhandlungen darüber aus, wie Grenzziehungen und Verhaltensvorgaben neu zu definieren sind.<sup>24</sup> Eine Krise beinhaltet damit auch ein Reflexionsmoment über bestehende Normen und Kategorisierungen sowie über deren Legitimation. Krisen bieten Anlass für Diskussionen über den »Zustand der Gesellschaft« und eröffnen so die Möglichkeit für Kritik. Gesellschaftliche Krisen bergen daher – trotz der mit ihnen einhergehenden Leiderfahrungen – auch die Möglichkeit von Innovationen und der Neudefinition von Ordnungsmustern.

In ihrer Analyse der künstlerischen und literarischen Rezeption von AIDS im deutschsprachigen Raum fasst auch die Kulturwissenschaftlerin Brigitte Weingart (2002) die HIV-Epidemie als Krise und definiert sie als wahrgenommene Auflösung kulturell gesetzter Grenzen, und somit als »(vermeintliche oder tatsächliche) Situationen bedrohter Unterscheidbarkeit bzw. Aufhebung von geltenden Unterscheidungen« (Weingart 2002: 43). Der Konstruktionscharakter sozialer und kultureller Zuordnungen und Grenzen lasse sich in Krisensituationen daher besonders gut untersuchen (Weingart 2002: 44). In Deutschland, so Weingart, wurde das Thema AIDS »zum Auslöser für eine Verständigung über Grenzen, für die Infragestellung gegebener ebenso wie für die Durchsetzung neuer Grenzen« (Weingart 2002: 21).

<sup>24</sup> In diesem Sinne hat David Herlihy (2000) die Pest-Epidemie im Europa des Mittelalters als eine gesellschaftliche Krise beschrieben, welche die Reflexion und Umgestaltung bestehender Gesellschaftsstrukturen nach sich zog.

Im nördlichen Sambia lösen die durch AIDS entstehenden Notlagen – Krankheit, Tod, Verarmung und die ständige Angst vor Ansteckung – Auseinandersetzungen über die Definition und die Grenzen ›richtigen‹ und ›falschen‹ Verhaltens aus. Die Konfrontation mit schmerzhafter Krankheit und frühzeitigem Tod wirft religiöse Fragen nach Schuld und Schicksal, sowie nach dem Verhältnis zwischen der Welt der Lebenden und der Toten auf (vgl. Kap. V.1). Die große Zahl an verwaisten Kindern, Witwen, Witvern und allein zurückbleibenden alten Menschen erfordert Entscheidungen darüber, wer innerhalb der Familie für wen verantwortlich ist, wenn die Angehörigen der mittleren Generation nicht mehr als Versorger/innen zur Verfügung stehen (vgl. Kap. V.2). Die Bedrohung durch eine sexuell übertragbare Krankheit hat verstärkt zu der Frage geführt, wie das Verhältnis zwischen den Geschlechtern sich ändern müsste, damit Krankheiten vermieden werden können (vgl. Kap. V.3). Infolge der Epidemie wurde somit insbesondere in den Bereichen Religion, Familie und Geschlechterbeziehung der ›normale‹ Lauf der Dinge vor dem Hintergrund parallel bestehender Erklärungs- und Handlungsmodelle in Frage gestellt. Die damit einhergehenden Verhandlungen über ›richtiges‹ Verhalten sind in Anlehnung an Weingarts Ausführungen als Verhandlungen über Kategoriengrenzen zu interpretieren: In den Konflikten versuchen die Beteiligten zu bestimmen, wer zur Familie gehört und wer nicht, was legitimer (und damit ›gesunder‹) und was illegitimer Sex ist und wo – vor allem angesichts eines selbst nicht wahrnehmbaren, aber tödlichen Virus – die Grenze zwischen Leben und Tod eindeutig zu ziehen ist.

Verschiedene Autor/innen haben die AIDS-Epidemie in Sub-Sahara-Afrika als Krise bezeichnet, legen dabei aber ganz unterschiedliche Krisenbegriffe zugrunde (Dilger 2005: 35 f.; Gronemeyer 2002; Rompel 2004). Auf der einen Seite wird AIDS in den westlichen Medien, aber auch in der soziologischen Forschungsliteratur als Krise im Sinne einer Katastrophe beschrieben, die soziale Anomie zur Folge habe. Durch das Sterben der mittleren Generation würden Normen- und Wertesysteme zerbrechen. Im Zusammenwirken mit Alkoholisismus, der Auflösung von Familienstrukturen und dem ökonomischen Abstieg habe AIDS vor allem desintegrative und anomische Folgen. Diese pessimistische Perspektive wird, wie in der Streitschrift »So stirbt man in Afrika an AIDS« von Reimer Gronemeyer (2002), häufig mit der oben dargestellten Dichotomisierung von ›modernen‹ und ›traditionellen‹ Strukturen verknüpft. Die AIDS-Epidemie treibe die durch die Modernisierung Afrikas bedingte Auflösung ›traditioneller‹ Strukturen

voran, die wiederum ursächlich sei für eine weitere Ausbreitung des HI-Virus. Aus dieser Perspektive erscheint die Epidemie als eine Notsituation, der die Betroffenen hilflos ausgeliefert sind. Aktive Strategien im Umgang mit dem erfahrenen Leid werden kaum beachtet.

Die AIDS-Epidemie zeitigt jedoch in Sub-Sahara-Afrika keineswegs nur desintegrative Effekte. Neuere Studien zeigen, dass Menschen angesichts der Krise versuchen, soziale und moralische Ordnungsstrukturen zu stärken. Von AIDS direkt oder indirekt betroffene Menschen versuchen, die Krise zu kontrollieren, indem sie die Krankheit in moralische Bedeutungsstrukturen einbetten und ihr dadurch einen Sinn verleihen (Ingstad 1990; Mogensen 1997; Wolf 2001). Diese Sinngebung definiert Ursachen für das Leiden und stellt Entscheidungshilfen für die in der Krise aufgeworfene Frage nach dem ›richtigen‹ Handeln bereit. Andere Autor/innen legen dar, wie soziale Beziehungen innerhalb gesellschaftlicher Institutionen – Familien, Kirchen und Nichtregierungsorganisationen – angesichts der Krise bekräftigt werden, um der Schwächung oder gar Zerstörung von sozialen Netzen im Umkreis von Erkrankten entgegenzuwirken (Baylies, Bujra [Hg.] 2000; Dilger 2005; Klaitz 1998; Setel 1999). Angesichts von Krankheit und Tod besteht, so demonstrieren diese Studien, ein erhöhtes Bedürfnis nach sicheren sozialen Bindungen und moralischen Vorgaben.

Rituale um Krankheit und Tod spielen im Umgang mit der AIDS-Krise und bei ihrer Einordnung in moralische und soziale Ordnungen eine zentrale Rolle. Dabei wird in bisherigen Studien meist davon ausgegangen, dass Rituale, wie Peter Berger und Thomas Luckmann (1980: 167) schreiben, der »Wirklichkeitserhaltung« dienen, indem sie die Kategorien, die durch die Krise in Frage gestellt werden, reaffirmieren. Insbesondere Beerdigungsrituale sind häufig in diesem Sinne als eine Wiederherstellung der sozialen Ordnung nach dem Tod eines Menschen gedeutet worden. Sie seien, wie Hansjörg Dilger für die Luo in Tansania schreibt, auf die »Produktion sozialer, spiritueller und familiärer Kohärenz ausgerichtet« (Dilger 2005: 344). Die Aufwertung von Ritualen um Krankheit und Tod ermögliche es den Menschen, im Kontext von AIDS die Kontrolle über die vermeintlich unkontrollierbare Situation (wieder) zu erlangen:

»[Es ist] für viele Luo letztendlich die rituelle Praxis, in der Verbindlichkeiten und Zugehörigkeiten affirmiert und definiert werden und in der die Risse in der sozialen Gemeinschaft, die durch die AIDS-Epidemie und durch die Krankheit bzw. den Tod zahlreicher Ange-

höriger weiter vertieft werden, gekittet werden können« (Dilger 2005: 177).

Aufgabe der Rituale ist es danach, angesichts der existentiellen Bedrohung die Kontinuität des sozialen Systems zu sichern. Auf die Erschütterung von Grenzen, die die AIDS-Epidemie mit sich bringt, reagierten Menschen, so ließe sich dieses Argument zusammenfassen, mit einer kohäsiven Affirmation eben dieser Grenzen im Ritual.

Meine Forschungsergebnisse zeigen demgegenüber, dass die Folgen der AIDS-Epidemie im nördlichen Sambia weder anomische Zustände noch eine reine Reaffirmation kohäsiver Kräfte auslösen.<sup>25</sup> Vielmehr antworten die Betroffenen auf die Verunsicherung von sozialen Strukturen und Ordnungsmustern infolge der AIDS-Epidemie, indem sie vorhandene kulturspezifische Praktiken so anpassen, dass sie eine Neuverhandlung und Neudefinition der verunsicherten Grenzen ermöglichen. Rituelle Prozesse dienen dabei nicht nur dazu, das Bestehende angesichts der Krisensituation zu affirmieren und Risse zu »kitten«. Sie schaffen vielmehr einen Raum, in dem – oftmals durch rituell hergestellte »Unordnung« – fraglich gewordene Kategoriengrenzen erfahr- und benennbar werden. Jean und John Comaroff (1993: xvi) haben gezeigt, dass Rituale nicht primär kohäsive Wirkung haben und die soziale Ordnung in Zeiten ihrer Bedrohung bekräftigen. Sie dienen im südlichen Afrika vielmehr dazu, soziale Transformationen einerseits zu verarbeiten, diese andererseits aber auch zu initiieren:

»[Ritual] is less about giving voice to shared values than about opening fields of argument; about providing the terms and tropes, that is, through which people caught up in changing worlds may vex each other, question definitions of value, form alliances, and mobilize oppositions« (Comaroff, Comaroff 1993: xxi).

Rituelle Prozesse sind somit nicht nur darauf ausgerichtet, die Lebenswelt stabilisierend zu reproduzieren, sie können diese auch innovativ transformieren oder Veränderungsprozesse begleiten.<sup>26</sup> In Zeiten der Krise, in denen eine Unsicherheit über essentielle Kategoriengrenzen

<sup>25</sup> Dilger weist gegen Ende seiner Analyse ebenfalls darauf hin, dass die »moralisch-rituelle Praxis [...] bei den Luo in Tansania sowohl stabilisierende als auch *transformatorische* Aspekte hat« (Dilger 2005: 335; Hervorhebung J.O.).

<sup>26</sup> Dass auch Besessenheitskulte dazu dienen können, sich Modernisierungsprozesse anzueignen und diese z.T. auch voranzutreiben zeigen die Aufsätze des Sammelbandes von Heike Behrend und Ute Luig (1999).

entsteht, können Rituale jene konflikthaften Prozesse rahmen, in denen diese Grenzen neu ausgehandelt werden. Wie ich im Folgenden darstelle, schafft auch der rituelle Prozess, in den die Krise Witwenschaft im nördlichen Sambia eingebettet ist, soziale Räume zur Neuverhandlung eben der Kategoriengrenzen, die durch postkoloniale Transformationsprozesse und die AIDS-Krise unsicher geworden sind.



### III. FORSCHEN IM KONTEXT VON AIDS

»I was not spared from the it.« [sic]

Christine Malama, 40 Jahre

Die Verunsicherungen infolge des ökonomischen Abstiegs und der AIDS-Epidemie in Sambia geben in Kasama vielfach Anlass dazu, über die Erfahrungen und Auswirkungen des sozialen Wandels und die ›heutige Zeit‹ zu diskutieren. In Krisenzeiten problematisieren Menschen verstärkt ihre sozialen Beziehungen und die unsicher gewordenen Grenzen zwischen ›richtigem‹ und ›falschem‹ Verhalten. Die verstärkte Verbalisierung dieser Einschätzungen eröffnet dem methodischen Zugang besondere Möglichkeiten. Die AIDS-Epidemie und das Leid, das sie im spezifischen Fall einer Verwitwung hervorruft, wirft in Kasama Fragen nicht nur nach den Ursachen der Krankheit, sondern auch nach Zuständigkeiten innerhalb der Familie und nach einer Umgestaltung der Geschlechterbeziehungen auf. Diese Fragen können Einblicke in kulturelle Erklärungsmuster und soziale Beziehungen ermöglichen, die der Artikulation sonst schwer zugänglich sind. Die durch die Krise ausgelösten Diskussionen über soziale Transformationsprozesse und die Gültigkeit von Kategorisierungen vereinen Forscherin und Informant/innen zudem in dem Versuch, gesellschaftliche Entwicklungen und ihren Sinn zu deuten und zu verstehen. Ähnlich konstatiert James Ferguson (1999: 20) in seiner Studie über Minenarbeiter im Kupfergürtel Sambias, dass im Falle der von ihm untersuchten Auswirkungen der ökonomischen Krise die in der Ethnologie oft vorausgesetzte klare Trennung zwischen den Informanten, die sich in ihrer Welt zurechtfinden, und dem Ethnologen, der etwas über deren Ordnung erfahren will, unhaltbar sei.

»What if ›the local people‹, like the anthropologist, feel out of place, alienated, and unconnected with much of what they see? The sharp line between the natives and the ethnographer, the locals and the foreigner, under such circumstances, becomes blurred« (Ferguson 1999: 20).

Während das reflexive Moment der AIDS-Krise für die Forschung also einen Vorteil darstellt, treten zugleich besondere Schwierigkeiten auf. Im Folgenden stelle ich zunächst die Forschungsmethoden dar, auf denen meine Analyse der veränderten Situation von Witwen im nördlichen Sambia beruht, um anschließend auf der Grundlage meiner Ergebnisse den spezifischen Umgang mit HIV und AIDS in Kasama darzulegen, der nicht nur die Lebenssituation von Witwen prägt, sondern auch Besonderheiten für die Forschung mit sich bringt.



## 1. Zur Methode

In einem Artikel zur ethnographischen Erforschung von HIV und AIDS schreiben Gilbert Herdt und Andrew Boxer (1991: 174), dass die HIV-Epidemie die sozialwissenschaftliche Forschung vor besondere Probleme stellt, weil es im Kontext einer stigmatisierten Krankheit schwierig ist, das Vertrauen der Interviewpartner/innen zu erlangen. Die Methode der teilnehmenden Beobachtung, die mit einem langen Aufenthalt vor Ort verbunden ist, scheint, trotz des auf der gesellschaftlichen Stigmatisierung beruhenden Misstrauens am ehesten geeignet, vertrauensvolle Beziehungen aufzubauen und die Auswirkungen der Krankheit auf die Lebensumstände der Gesprächspartner/innen umfassend zu untersuchen. Gleichzeitig stößt eine auf beobachtbares Verhalten ausgerichtete Feldforschung im Kontext der HIV-Epidemie an ihre Grenzen, weil das Handeln von Personen meist weder bei sexuellen Beziehungen, noch bei privaten Trauer Ritualen – zwei im Kontext der AIDS-Epidemie wesentlichen Untersuchungsgegenständen – direkt beobachtet werden kann (vgl. Dilger 2005: 66; Pool 1997: 70, 73). Die teilnehmende Beobachtung muss daher mit anderen Methoden der qualitativen Sozialforschung verbunden werden, die stärker auf das Sprechen der Menschen über AIDS ausgerichtet sind. Eine Kombination von teilnehmender Beobachtung und ausführlichen Gruppen- und Einzelinterviews sowie informellen Gesprächen ist nötig, um den Umgang mit AIDS zu erfassen (vgl. zu den methodischen Besonderheiten des Forschens über AIDS auch Baylies, Bujra 1997).

Die vorliegende Arbeit beruht auf Daten, die ich während meiner elfmonatigen Feldforschung in Kasama gesammelt habe. Die Nordregion Sambias mit der Provinzhauptstadt Kasama wurde als Forschungsort ausgewählt, weil Kasama als kleine, aber sehr ausdifferenzierte Provinzhauptstadt die Möglichkeit bietet, in der Stadt zu forschen und gleichzeitig ländliche Regionen leicht zu erreichen.<sup>27</sup> Die Heterogenität der

<sup>27</sup> Über die in der Nordregion lebenden BaBemba existiert mit den Werken der britischen Ethnologin Audrey Richards zwar eine umfassende Grundlagenforschung (Richards 1932, 1937, 1939, 1948, 1950, 1982 [1956], 1959). Neuere ethnologische Studien gibt es aber, außer einer Re-Study von Richards Ethnographie, die Henrietta Moore und Megan Vaughan (1994) vorgelegt haben, nicht. Robert Badenbergs Beschreibungen von Religion und Heilung bei den BaBemba

Interviewten in Bezug auf Bildung und Einkommen in Kasama macht es möglich, den Einfluss dieser Faktoren auf die Lebenssituation von Witwen zu untersuchen (vgl. Kap. VI.2). Zudem ließen sich die engen Verbindungen zwischen der Stadt- und Landbevölkerung durch die Kombination einer Forschung im städtischen Raum mit ein- bis zehntägigen Besuchen in den umliegenden Dörfern gut erkennen. Dabei machten die Kontakte im Dorf oft Verbindungen zwischen Personen in der Stadt sichtbar, die beim Forschen allein im urbanen Kontext oft verborgen bleiben, weil ich hier – auch aufgrund der Isolation von Witwen – vor allem Einzelinterviews durchführte.

Die Feldforschung für die vorliegende Arbeit war in zwei Aufenthalte gegliedert. Dies ermöglichte mir eine Zwischenanalyse der Ergebnisse, so dass die Interviewfragen beim zweiten Feldforschungsaufenthalt präzisiert werden konnten, und erwies sich zudem als sehr hilfreich bei der Integration in Kasama, da meine Rückkehr für meine Informant/innen ein ernsthaftes Interesse meinerseits belegte und durch die so entstehende ›gemeinsame Geschichte‹ zusätzliches Vertrauen schuf. Da ich während meiner Aufenthalte bei drei Familien wohnte, bekam ich Einblicke in verschiedene Haushalte und konnte in mehreren Stadtteilen nachbarschaftliche Kontakte knüpfen. Eine ehemalige Krankenschwester, die weiterhin Hausbesuche machte, nahm mich mit zu ihren Klientinnen und vermittelte mir so Gesprächsmöglichkeiten. Die Teilnahme an Gottesdiensten verschiedener Gemeinden und die Mitgliedschaft im Kirchenchor verschafften mir weitere wichtige Anknüpfungspunkte. Das für eine Forschung über AIDS notwendige Vertrauen der Interviewpartner/innen erhielt ich darüber hinaus dadurch, dass Alice Shula mich als Tochter in ihre Familie aufnahm. Alice Shula war selber viele Jahre Witwe gewesen, hatte aber erneut geheiratet. Sie lebt mit ihrem Mann und zwei Kindern im ärmsten Stadtteil Kasamas.

(1999) sind stark auf seine Missionstätigkeit ausgerichtet und erörtern, welche Anknüpfungspunkte innerhalb lokaler Vorstellungen für eine Vermittlung des christlichen Glaubens bestehen. Maxwells Studie (1983) über den Einfluss von Schriftlichkeit auf die Kultur der BaBemba hat einen primär religionswissenschaftlichen Fokus. Trotz einer hohen, bei 19% der erwachsenen Bevölkerung liegenden HIV-Infektionsrate in dieser Region (Family Health International 2006) wurden bisher in der Nordprovinz keine sozialwissenschaftlichen Studien zu den Folgen von HIV/AIDS durchgeführt. Ethnologische Studien über AIDS in Sambia beziehen sich meist auf die Tonga im Süden des Landes (Colson 2004; Gausset 2001; Mogensen 1995; Yamba 1997).

Durch den Verkauf von selbst gebranntem Schnaps, *kachasu*, war sie sehr bekannt und konnte mir den Kontakt zu Witwen in ihrem Stadtteil vermitteln. Sie wies mir die Rolle der Tochter dauerhaft und in jeder Situation zu und verschaffte mir dadurch eine größere Akzeptanz. Meine ›Adoption‹ durch Alice wurde dadurch gefestigt, dass sie mich die traditionelle Initiation, *Chisungu*, durchlaufen ließ, die mir im weiteren Verlauf meines Forschungsaufenthalts höheres Ansehen insbesondere seitens verheirateter Frauen sicherte.

Der Kontakt zu meinen Interviewpartner/innen kam zunächst über Frauen in der Nachbarschaft zustande und wurde im ›Schneeballsystem‹ auf weitere Witwen in anderen Stadtteilen und umliegenden Dörfern ausgedehnt. Da ich jeweils an Nachbar/innen oder Verwandte ›weitergereicht‹ wurde, entstanden zunächst gewisse Ungleichgewichte im Sample, die ich, um mit einer annähernd repräsentativen Gruppe von Frauen zu sprechen, dadurch ausglich, dass ich von den möglichen Interviewpartnerinnen nur einige auswählte (vgl. zu dieser Methode des ›disziplinierten snowballing‹ Dilger 2005: 83 f.). Als schwierig erwies sich, dass ich aufgrund ihrer starken Ausgrenzung meist nur von Witwen und ihrem Wohnort erzählt bekam und ihnen nicht direkt vorgestellt wurde. Zur Kontaktaufnahme mit Witwen vermied ich bewusst die Anbindung an eine Nichtregierungsorganisation, da deren insbesondere in der AIDS-Prävention als sehr ›westlich‹ wahrgenommene Position sowohl das Sample als auch die Aussagen meiner Gesprächspartner/innen beeinflusst hätte.

Insgesamt führte ich halb- bis zweistündige Einzelinterviews mit 43 Witwen, zwei Elternpaaren von verstorbenen Ehemännern, drei verwitweten Männern, dem Chief der Region und drei Mitarbeiter/innen von Nichtregierungsorganisationen. Bei der Auswahl legte ich Wert auf die soziale Heterogenität der befragten Witwen, um die Unterschiede der Lebenssituation in ihrer Abhängigkeit von Alter, Bildung, Einkommen, Wohnort und Kinderzahl untersuchen zu können. Die Witwen und Witwer waren zwischen 28 und siebzig Jahre alt, 15 von ihnen waren jünger als vierzig. Einige der Witwen waren erst seit einigen Tagen oder Wochen, andere schon seit zwanzig Jahren verwitwet. Bis auf zwei meiner Interviewpartnerinnen, die in der Hauptstadt Lusaka lebten, stammten alle aus Kasama oder den umliegenden Dörfern. 14 der befragten Witwen kamen aus Central Town oder New Town, den zentralen und vergleichsweise wohlhabenden Stadtgebieten Kasamas, in denen es Strom und zum Teil auch fließend Wasser gibt. Viele dieser Frauen hatten ein eigenes Einkommen. Weitere acht Witwen kamen

aus dem ärmsten Stadtteil Kasamas, Location Compound. In den dortigen kleinen Häusern mit Blechdächern gibt es weder fließend Wasser noch Strom. Die meisten hier lebenden Frauen verkaufen Tomaten und Zwiebeln auf dem Markt und haben nur ein geringes Einkommen. Neunzehn meiner Interviewpartnerinnen lebten in den umliegenden Dörfern, die fünf bis fünfzig Kilometer von Kasama entfernt sind (LuaLuo, Kasama Village, Nkhole Mfumu und Liyeye Village). Sie betrieben größtenteils Subsistenzwirtschaft und bauten Mais, Cassava, Erdnüsse, Bohnen und verschiedene andere Gemüsesorten an. Viele von ihnen lebten unter sehr ärmlichen Bedingungen, da die Arbeitskraft des Mannes fehlte, sie keine oder kaum Bargeldeinkünfte hatten und Mais, das Hauptnahrungsmittel im Norden Sambias, ohne Dünger – also ohne Bargeld – nicht anzubauen ist. Ich besuchte diese Witwen für ein bis sieben Tage in ihren Dörfern.

Die semi-strukturierten Interviews begann ich mit einer offenen Frage zur Lebenssituation als Witwe und folgte dann, abhängig vom Gesprächsverlauf, einem ständig angepassten Leitfaden von Fragen, die sich auf die Aufteilung des Erbes, das Verhältnis zur Schwiegerfamilie, die Todesursache des Mannes, die Versorgung von Kindern und die Aktivitäten der Witwen nach dem Tod ihres Mannes bezogen. Bei einem ersten Anfangsgespräch, in dem ich mich und mein Forschungsthema vorstellte, verabredete ich mit den Frauen meist einen Termin für ein ausführliches Gespräch. In den Wochen nach einem Interview besuchte ich meine Gesprächspartnerinnen in der Stadt wiederholt für informelle Gespräche. Die meisten Interviews fanden im Wohnzimmer der Witwen statt, weil dieses mehr Privatsphäre bot als der sonst für Gespräche genutzte Außenbereich des Hauses. Da sich in Kasama wie in vielen Städten Sambias Englisch als Verkehrssprache durchgesetzt hat, war es in den überwiegenden Fällen möglich, die Interviews in englischer Sprache zu führen. Darüber hinaus erwarb ich Grundkenntnisse des IciBemba<sup>28</sup>, sodass ich kurze Gespräche in der lokalen Sprache führen konnte. Die Interviews in den ländlichen Gebieten, in denen die meisten Menschen nicht fließend Englisch sprechen, fanden mit Hilfe der Übersetzung meiner »Adoptivmutter« Alice oder einer der Töchter

<sup>28</sup> IciBemba ist eine ursprünglich nur in der Nord- und Luapulaprovinz Sambias, inzwischen aber auch in der Hauptstadt Lusaka verbreitete Bantu-Sprache. Es wird geschätzt, dass fünf bis sechs Millionen Menschen IciBemba sprechen (Spitulnik, Kashoki 2001).

meiner Gastfamilien auf IciBemba statt. Alle Interviews wurden nach Absprache mit den Interviewpartner/innen auf Tonband aufgenommen und anschließend auf Englisch und, wenn ich mit einer Dolmetscherin gearbeitet hatte, auch auf IciBemba transkribiert.

Trotz der sehr privaten und für sie häufig heiklen und konfliktbeladenen Themen berichteten mir die Frauen meist sehr offen über ihre Probleme. Die Interviewsituation bot zu meinem Erstaunen gerade durch die anfängliche Formalität einen geschützten Raum, in dem »zugunsten der Wissenschaft« sonst oft geheim gehaltene Themen angesprochen werden konnten (vgl. Radstake 2000: 60). Als alleinstehende und unter Ausgrenzung leidende Frauen hatten viele der Witwen ein großes Bedürfnis, mir über ihre Lebenssituation zu berichten. Ohne Ehemann und Kinder galt ich – zumindest bis ich im Juni 2003 die Initiation *Chisungu* durchlaufen hatte – als »Mädchen« und hatte damit eine Position, die es mir erlaubte, »naive« Fragen zu stellen. Da die interviewten Witwen meist ohne Männer lebten, war es leichter, mit ihnen allein Gespräche zu führen, als dies bei verheirateten Frauen der Fall war, bei denen oft der Ehemann das Wort ergriff. Meine Außenseiterposition als europäische Forscherin war insofern vorteilhaft, als mir sonst geheime Sachverhalte anvertraut wurden, weil meine Gesprächspartnerinnen annahmen, dass ich keine andauernde Rolle im sozialen Netz spielen würde. Schwierig war es hingegen, mit den Herkunfts- und Schwiegerfamilien der interviewten Witwen zu sprechen, weil sich viele Witwen mit ihren Verwandten, insbesondere mit ihrer Schwiegerfamilie, im Streit befanden. Mein Versuch, mit ihren Schwiegerfamilien Kontakt aufzunehmen, wurde von meinen verwitweten Interviewpartnerinnen daher als Loyalitätsbruch angesehen. Um das Vertrauen nicht zu verlieren, verzichtete ich auf solche Gespräche und interviewte nur solche Eltern, deren verwitwete Schwiegertöchter ich nicht interviewt hatte.

Zusätzlich zu den Einzelinterviews, die meistens bei den Gesprächspartner/innen zuhause stattfanden, führte ich drei Gruppeninterviews mit Witwen. Sie waren für meine Forschung sehr ergiebig, weil Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Witwen deutlicher wurden und Konflikte expliziter zu Tage traten (vgl. Kitzinger 1994). Das erste Gruppeninterview (31.1.2003) fand in der Frauengruppe der Selbsthilforganisation von HIV-Positiven in Lusaka mit sieben Frauen statt, das zweite (10.12.2003) in einer Kirche in Kasama mit einer – unerwartet großen – Gruppe von 46 Witwen und Witwern aus den umliegenden Dörfern. Das dritte Gruppeninterview (7.2.2004) führte ich bei

mir zuhause in Kasama mit fünf in der Stadt lebenden Witwen, die ich aus Einzelinterviews und vielen Gesprächen bereits gut kannte. Die Gruppeninterviews wurden mit einer Initialfrage von mir eingeleitet und entwickelten sich danach weitgehend unabhängig weiter. Für die Erforschung von Konflikten waren neben Interviews auch informelle Gespräche eine wichtige Informationsquelle, weil hierbei Gerüchte, gegenseitige Anschuldigungen und Lästereien geäußert wurden, die in der formalen Interviewsituation meist nicht direkt zur Sprache kamen. Um die öffentliche Wahrnehmung der Witwen besser erfassen zu können, führte ich zudem eine Zeitungsanalyse zu Witwen und HIV/AIDS durch (*Times of Zambia*, *Daily Mail* und *The Post*).<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Die Feldforschungsnotizen über Gespräche und Situationen, die transkribierten Interviews und die Zeitungsberichte analysierte ich mit Hilfe des auf der Grounded Theory beruhenden Softwareprogramms AtlasTI. Das Programm ermöglichte es, sich wiederholende Muster im Material zu erkennen und Kernaussagen zu entwickeln. In der Codierung folgte ich zunächst den Fragen meines Interviewleitfadens und ergänzte diese dann mit weiteren Themen, die in den Interviews und Gesprächen deutlich wurden (vgl. Willms, Best, Taylor et al. 1990).

## 2. Umgang mit Stigmatisierung und Leid

Forscht man über die sozialen Folgen von AIDS, sind die Menschen, mit denen man spricht, häufig erheblichem körperlichem und psychischem Leid ausgesetzt. Einige der Witwen, mit denen ich gesprochen habe, waren infolge ihrer HIV-Infektion deutlich von opportunistischen Krankheiten<sup>30</sup> gezeichnet. Meine Interviewpartnerin Florence Bwalya beispielsweise litt zum Zeitpunkt unseres Gesprächs unter heftigem Husten und krümmte sich währenddessen vor Schmerzen. Sie zeigte mir, obwohl wir uns gerade erst kennen gelernt hatten, ihren von Gürtelrose gezeichneten Bauch. Aufgrund von Entzündungen im Mund fiel ihr das Sprechen schwer. Über diese und ähnliche körperliche Beschwerden hinaus litten viele meiner Interviewpartnerinnen sehr unter dem Verlust ihres Ehemannes. Auch lebten viele Witwen, mit denen ich gesprochen habe, in großer Armut und machten sich Sorgen, wovon sie ihre Kinder ernähren sollten. Sie hatten Angst, auch diese zu verlieren oder sie im Falle ihres eigenen Todes alleine zurückzulassen.

Besonders stark wurde die Forschungssituation davon beeinflusst, dass Witwen unter extremen Stigmatisierungen leiden, wenn in ihrem Umfeld die Vermutung besteht, dass sie HIV-infiziert sind. Da eine HIV-Infektion in Kasama – wie in vielen Regionen (Alonzo, Reynolds 1995; Clatts, Mutchler 1989; Goldin 1994) – mit sozialer Abweichung in Verbindung gebracht wird, gelten Infizierte als ›unmoralische‹ Personen (Bujra 2000: 68).<sup>31</sup> AIDS wird in Kasama als ›Krankheit der Moral‹ angesehen und ruft nicht primär Mitleid, sondern eine Verurteilung der

<sup>30</sup> Opportunistische Krankheiten sind Infektionen, die von einem intakten Immunsystem bekämpft werden könnten, bei AIDS-Patient/innen aber in Folge der durch das Virus ausgelösten Immunschwäche gehäuft auftreten und oftmals tödlich verlaufen. Dazu gehören u.a. Lungenentzündung, Gürtelrose und Durchfallerkrankungen.

<sup>31</sup> In europäischen, US-amerikanischen und australischen Medien wurde in den 1980er und 1990er Jahren, als die ersten HIV/AIDS-Fälle außerhalb der schwulen Szene bekannt wurden, über sogenannte ›unschuldige‹ Opfer von HIV/AIDS, wie Bluter/innen, die Transfusionen bekommen hatten oder Kinder, berichtet. Implizit wurden diese dadurch von den anderen Infizierten (insbesondere Drogenabhängigen und Schwulen) abgegrenzt, die als ›schuldige‹ Opfer angesehen wurden (Lupton 1992; Weingart 2006). In Kasama spielt die Unterscheidung zwischen ›schuldigen‹ und ›unschuldigen‹ Opfern keine große Rolle. Jede Person, bei der eine HIV-Infektion vermutet wurde, galt zunächst als potentiell schuldig.

›falschen‹ Lebensführung hervor. »Don't fear AIDS ...«, forderte entsprechend ein Pastor zum Welt-AIDS-Tag 2003 in Kasama die Gemeinde auf, »Fear God!«. Ohne ein gottesfürchtiges Handeln, so die darin enthaltene Annahme, könne die wahre Ursache der Krankheit – der moralische Verfall – nicht bekämpft werden. Die Verknüpfung von HIV mit Devianz und die Einbettung in eine moralische Ordnung von Schuld und Unschuld führen zu einer starken Ausgrenzung von HIV-Positiven, da der Verdacht, dass jemand an AIDS erkrankt ist, mit einer umfassenderen Bewertung der Person und ihrer Sexualpartner/innen einhergeht.<sup>32</sup> Der körperliche Verfall im Endstadium der Krankheit, die Verweigerung von Essen aufgrund von Appetitlosigkeit und starke Durchfälle verstärken oftmals die Ausgrenzung, die AIDS-Patient/innen erleben.

Witwen sind besonders häufig mit Vorwürfen konfrontiert, aufgrund ›unmoralischer‹ Lebensführung mit HIV infiziert zu sein. Insbesondere bei jungen und berufstätigen Witwen wird oft davon ausgegangen, dass ihre Ehemänner an AIDS gestorben und somit auch sie HIV-positiv seien. Selten ist tatsächlich durch ein Testergebnis bekannt, ob der Verstorbene oder die Witwe das HI-Virus in sich tragen. Der Verdacht, der Mann könne an AIDS gestorben sein, entsteht nur zum Teil durch eine Abwägung darüber, ob er an den typischen Symptomen und opportunistischen Infektionen wie Durchfall, Gürtelrose oder Tuberkulose gestorben ist. Viel entscheidender für einen HIV-Verdacht ist die Frage, wie das Verhalten des Ehepaares eingeschätzt wird. War ein Mann zu Lebzeiten zum Beispiel regelmäßig in der Kirche, trank nicht, war bescheiden und wurde nie mit anderen Frauen gesehen, so wird kaum jemand die Vermutung äußern, er sei an AIDS gestorben. Wenn jedoch er oder seine Frau abends außer Haus gesehen wurden oder bekannt ist, dass es zwischen den beiden Konflikte gab, wird schnell gemutmaßt, dass AIDS die Todesursache war. Die Schuld für eine HIV-Infektion wird dabei häufig der verwitweten Frau zugewiesen. Entwe-

<sup>32</sup> In Präventions- und Informationskampagnen zu AIDS wird grundsätzlich davon ausgegangen, dass Wissen und Information über die Ursachen und Ansteckungswege von AIDS die Stigmatisierung von HIV-Positiven reduziert (De Loenzien 1996). Der Zusammenhang von Wissen über AIDS und der Stigmatisierung von HIV-Positiven wird in Kasama jedoch oft umgekehrt hergestellt: Frauen, die unter dem Verdacht litten, HIV-positiv zu sein, beklagten, dass es inzwischen *zuviel* Information über AIDS gäbe. Wüssten die Leute nicht so viel über AIDS, so ihr Argument, würden sie weniger ausgegrenzt und stigmatisiert.



der wird vermutet, die Frau habe sexuelle Beziehungen außerhalb der Ehe geführt, oder es wird der Vorwurf geäußert, sie habe ihren Ehemann durch mangelnde Aufmerksamkeit oder falsche Behandlung in der Ehe in eine andere Liebesbeziehung getrieben. Die Beschuldigung der Ehefrau ist zum einen damit zu erklären, dass Frauen in der öffentlichen Wahrnehmung generell als Verursacherinnen von AIDS angesehen werden (vgl. Kap. V.3.4), zum anderen damit, dass es als gefährlich gilt, schlecht über Verstorbene, im Fall von Witwen also über den Mann, zu sprechen (vgl. Kap. V.1.1).

Viele Witwen berichteten mir, Nachbar/innen und Verwandte würden sie und ihre Kinder ständig beobachten, um Anzeichen für eine HIV-Infektion – und damit für eine mögliche Schuld – zu entdecken. Felicitas Nkonde, eine 44-jährige Witwe, die seit dem Tod ihres Mannes sehr zurückgezogen lebte, litt sehr unter den mit AIDS entstandenen Verdächtigungen:

J.O.: »Do you think that the situation of widows has changed because of AIDS?«

F.N.: »Yes. Every time they suspect us. If they say: ›That one has died, they ask: ›What about the wife?‹ – They say: ›No, she is still okay. People talk a lot. Especially when they hear that you are sick: ›Oh, the husband ...‹ Then you say: ›No! I am having Malaria!‹« (Felicitas Nkonde, 44 Jahre, 12.3.2003)

Dass auf die Aussage, der Mann sei gestorben, die Frage folgt, wie es um die Frau stehe, zeigt zum einen die hohe Präsenz der Krankheit AIDS im Bewusstsein der Öffentlichkeit. Zudem wird hier deutlich, dass der Gesundheitszustand einer verwitweten Frau als Zeichen dafür gilt, ob der Mann an AIDS gestorben ist. Während Malaria als ›normale‹ Krankheit angesehen wird, die man ohne eigene Schuld bekommt, wies Felicitas den Verdacht auf HIV wegen der Schuldimplikation und wegen der Unheilbarkeit der Krankheit heftig von sich.

Besteht die Annahme, der Mann sei an AIDS gestorben, werden Witwen häufig von Familie und Nachbar/innen ausgegrenzt. So bekam die oben zitierte Felicitas Nkonde seit dem Tod ihres Mannes außer von mir von niemandem mehr Besuch. Einige Witwen dürfen aufgrund des HIV-Verdachts nicht mehr, wie üblich, mit der eigenen Familie aus einem Topf essen, da die gemeinsame Nahrungsaufnahme als möglicher Ansteckungsweg angesehen wird. Am Tag ihrer HIV-Diagnose, so erzählte mir Brenda, eine Witwe aus der Selbsthilfegruppe von HIV-Positiven in Lusaka, hätte sie von ihrem Bruder einen eigenen Teller bekommen. Da Mahlzeiten soziale Ereignisse sind und Bezie-

hungen herstellen und affirmieren, wird der Ausschluss vom gemeinsamen Essen für Witwen oft als die größte Ausgrenzung erfahren.

Angesichts von Leid und Stigmatisierung der Interviewpartner/innen werden in einer ethnologischen Forschung zu AIDS besondere methodische und auch ethische Überlegungen notwendig. Unter Bedingungen, in denen Menschen, die mit HIV leben, massiv stigmatisiert werden, setzt man seine Informant/innen in einer Untersuchung zu AIDS, unabhängig davon, ob man sie aufsucht, weil sie HIV-positiv sind, möglichen Anschuldigungen und Diskriminierungen aus. Kommt durch die Auswahl einer Interviewpartnerin die Vermutung auf, sie könne HIV-infiziert sein, kann dies für sie und ihre Familie extrem negative Folgen haben. Angesicht der Tatsache, dass die Frauen, mit denen ich Interviews führen wollte, ohnehin stark ausgegrenzt sind, war es sehr wichtig, sie vor weiterem Verdacht zu schützen. Bei der Wahl meiner Interviewpartnerinnen musste AIDS als Forschungsthema vor unbeteiligten Dritten daher in den Hintergrund treten. Wie bereits in der Einleitung erläutert, war es aus dem gleichen Grund nicht möglich, Frauen, deren Männer an AIDS gestorben sind, bei der Suche nach Interviewpartnerinnen von Witwen zu unterscheiden, deren Männer wegen anderer Todesursachen verstarben. Zum einen ist selten eindeutig geklärt, ob ein Mensch an AIDS oder an einer anderen Krankheit gestorben ist. Zum anderen legt kaum eine Frau den AIDS-Tod des eigenen Mannes offen. Witwen sind daher nicht in AIDS-Witwen und andere Witwen aufzuteilen. Die Unterscheidung, ob der Mann tatsächlich an AIDS gestorben ist oder nicht, erwies sich zudem im Verlauf der Forschung als weitgehend unerheblich, weil verwitwete Frauen nahezu unabhängig von der Todesursache des Ehemannes sowohl von den strukturellen Veränderungen durch AIDS als auch von den mit HIV und AIDS verbundenen Stigmatisierungen betroffen sind. Es war somit möglich, über die Veränderung der Situation von Witwen durch AIDS zu forschen, ohne die Frage beantworten zu müssen, ob die Frauen und Männer *tatsächlich* HIV-positiv sind.

Um zu vermeiden, dass meine Interviewpartnerinnen sich durch die Zusammenarbeit mit mir mit der Annahme konfrontiert sahen, dass sie HIV-positiv seien, nannte ich ihnen gegenüber zwar mein Forschungsthema, rückte jedoch das Thema HIV/AIDS zunächst nicht in den Mittelpunkt unserer Gespräche. Stattdessen besprachen wir primär allgemeine Fragen zur Veränderung der Lebenssituation von Witwen sowie Fragen zu Erbschaftsstreitigkeiten, Witwenreinigung und ihren

familiären Beziehungen. Das Thema AIDS kam jedoch in jedem Gespräch auf, weil alle Witwen von Veränderungen durch die Epidemie und von Stigmatisierungen berichteten. Um keine Vermutung einer HIV-Infektion zu äußern, fragte ich im Interview zudem selten direkt nach einer AIDS-Erkrankung des Mannes. Ich erkundigte mich vielmehr indirekt danach, ob von Nachbar/innen oder der Familie der *Verdacht* bestünde, der Mann könne an AIDS gestorben sein. Von den 43 befragten Witwen berichteten 28, das Umfeld vermutete, dass die Ehemänner an AIDS gestorben und sie selbst somit HIV-positiv seien. Diese Vermutungen sagen nichts über eine tatsächlich bestehende HIV-Infektion aus, sie weisen jedoch auf die hohe Präsenz des Themas hin und zeigen, dass insbesondere diejenigen verwitweten Frauen unter Anschuldigungen leiden, die unter fünfzig sind, während der Ehe berufstätig waren oder bei denen Ehekonflikte bekannt waren. Als Realität schaffende, nicht notwendigerweise Realität beschreibende Aussagen sind solche Gerüchte daher in die Analyse einzubeziehen (vgl. Dilger 2005: 84).

Die Stigmatisierung von HIV-Positiven erfordert auch bei der Veröffentlichung der Ergebnisse besondere ethische Überlegungen. Da Aussagen über die Todesursache des Mannes, aber auch über Konflikte mit der Schwiegerfamilie meine Interviewpartnerinnen bei einer Veröffentlichung der Namen in Schwierigkeit bringen könnten, habe ich, bis auf den Chief der Region um Kasama, Chief Mwamba, alle Informant/innen anonymisiert. Dabei ist jedoch zu beachten, dass es nie möglich ist, die Identität der Gesprächspartner/innen vollständig unkenntlich zu machen. Da Personen aus dem nahen Umfeld die betreffende Person erkennen könnten, müssen einige Informationen unveröffentlicht bleiben. Auch finden sich in dieser Arbeit keine Bilder von Interviewpartner/innen. Zum einen entsteht bei einer Abbildung in einem Text über AIDS unabhängig von der Bildunterschrift die Vermutung, dass die Person HIV-positiv sei, und setzt diese damit Stigmatisierungen aus. Darüber hinaus regt ein Bild bei den Betrachter/innen den Versuch an, herauszufinden, ob man »es« der Person ansieht, und ruft damit stigmatisierende Ikonographien von AIDS auf den Plan.

Während eine Anonymisierung daher einerseits notwendig ist, um die InformantInnen zu schützen, kann sie andererseits, wie Hanne Mogensen (2005) zeigt, gerade im Kontext der AIDS-Epidemie auch problematisch sein. Sie führt zu einer Entpersonalisierung, die zuweilen auch von den Interviewpartner/innen nicht gewünscht wird. Mogensen berichtet über eine Freundin und Informantin in Uganda, die an AIDS

erkrankte und letztendlich daran starb. Sie zitiert abschließend aus einem Brief dieser Freundin:

»P.S., Kate wrote in one of her letters, *About my name. You asked me if you could use my real name. Please do not use any other name. Just write that Kate Abbo is the one, so that people will know that there was somebody there who was called Kate*« (Mogensen 2005: 12, Hervorhebung im Original).

Die anrührenden Zeilen dieser jungen, an AIDS erkrankten Frau machen deutlich, dass es im Angesicht des Todes bedrohlich wirken kann, durch die Anonymisierung einen Teil der eigenen Identität zu verlieren. Meine Interviewpartnerinnen legten zum überwiegenden Teil jedoch – insbesondere wegen der mit ihrem Umfeld bestehenden Konflikte – Wert auf eine Anonymisierung.

Über den Schutz der Informant/innen hinaus stellt sich, wenn man über kranke, traumatisierte und stigmatisierte Personen forscht, die Frage, inwieweit eine ethnologische Forschungsarbeit der betroffenen Personengruppe helfen oder zumindest nützlich sein kann (Butt 2002). Viele Witwen erhofften sich nach unseren Gesprächen und Interviews materielle Unterstützung von mir. Angesichts dieser Erwartungen, die nicht nur in der Forschung zu AIDS auftreten, ist es wesentlich, den Interviewpartner/innen eine realistische Einschätzung der Reichweite der eigenen Arbeit zu geben. Auch wenn direkte Hilfe im Rahmen eines Forschungsaufenthalts meist nur in beschränktem Umfang geleistet werden kann, haben die Gespräche und die Anwesenheit der Ethnologin doch oft einen indirekten Einfluss auf die Situation der Informant/innen: Während meines Forschungsaufenthalts führten insbesondere die Gruppeninterviews dazu, dass Witwen auch über die Gesprächssituation hinaus ihre gemeinsamen und für ihren Familienstand typischen Probleme austauschten.

Im Kontext der AIDS-Epidemie steigt der Druck, die Ergebnisse einer ethnologischen Feldforschung schnell einer praktischen Nutzung zuzuführen. Ein Großteil der sozialwissenschaftlichen Forschung zu HIV und AIDS in Afrika ist auch aus diesem Grund stark anwendungsbezogen (Baylies, Bujra [Hg.] 2000; Schoepf 1992) und war lange theoretisch wenig fundiert (zur Kritik vgl. Bond, Kreniske, Susser et al. 1997: 4; Dilger, Offe 2005). Nicht nur von Seiten der Informant/innen, sondern auch von Förderinstitutionen besteht großes Interesse daran, die Ergebnisse schnell in die Verbesserung von Sozial- und Gesundheitsprogrammen einzubringen. Die Methode der teilnehmenden Beob-

bachtung ist in diesem Zusammenhang bisweilen als zu langwierig kritisiert worden (Pool 1997: 70). Kurzzeitstudien können jedoch oft die weiteren Auswirkungen der Krankheit auf soziale Beziehungen nicht erfassen. Zudem kann eine enge Zusammenarbeit mit Institutionen der HIV-Bekämpfung – seien dies Regierungs- oder Nichtregierungsorganisationen – die Forschungsergebnisse stark beeinflussen, weil sie politisch motivierte Ziele verfolgen oder nur bestimmte Zielgruppen ansprechen. Unabhängige ethnologische Studien zu den sozialen Ursachen und Folgen von HIV und AIDS sind daher weiterhin notwendig.

Forscht man zu AIDS, wird man mit außerordentlichem Leid von Menschen konfrontiert, denen man sich nach langen und wiederholten Interviews sehr verbunden fühlt. Die Auseinandersetzung mit der Frage, wie man auf die Konfrontation mit diesem körperlichen und/oder psychischen Leid reagiert, ist notwendig, um die Daten richtig einschätzen und ethisch handeln zu können. Wie George Devereux (1998 [1967]: 18) aus ethnopsychanalytischer Perspektive gezeigt hat, können die aus Angst entstehenden Abwehrreaktionen in der Feldforschung die Ergebnisse verzerren. Mitleid, Scham und Abwehr, die aus der Konfrontation mit Leid entstehen, beeinflussen den Ablauf der Forschung und führen zum Beispiel dazu, dass belastende Themen in Gesprächen ausgespart werden. Die Reflexion über den Umgang mit dem Leid der Informant/innen ist zudem Bedingung für verantwortliches Handeln sich selbst gegenüber und damit Teil ethischen Forschens (vgl. AG Medical Anthropology 2005). Angesichts von qualvoller Krankheit und massenhaftem Sterben an AIDS treten häufig Reaktionen wie Trauer, Wut, Ekel, aber auch ›*burnout*‹-Symptome auf Seiten des/der Forschenden auf (Dilger 2005: 87 f.; Herdt, Boxer 1991: 174; Schoepf 2001: 347).

Am stärksten erlebte ich eigene Abwehrreaktionen nach einem Besuch bei einer 30-jährigen Witwe in einem stadtnahen Dorf. Als ich zu ihr kam, saß Ireen Chileshe auf den Stufen vor ihrem Haus. Sie war sehr dünn, ihre Haut trocken und ihre Lippen waren mit entzündeten Blasen übersät. Immer wieder hustete sie stark. Im Arm hielt sie ein dünnes, offensichtlich sehr krankes Baby, das während des Gesprächs konstant wimmerte. Zusammen mit der Übersetzerin und einem Bekannten, der mir den Kontakt zu Ireen vermittelt hatte, setzte ich mich zu ihr in den Schatten, stellte mich vor und begann das Interview. Sie sprach mit leiser Stimme, schaute dabei scheinbar unbeteiligt zu Boden und hielt sich beim Sprechen ein Handtuch vor den Mund. Sie erzählte von der

jahrelangen Krankheit und dem Tod ihres Mannes, von der Enteignung durch ihre Schwiegereltern und ihrer eigenen Krankheit (vgl. Kap. I). Als ich sie fragte, ob sie mit ihrem Mann darüber gesprochen habe, was passiert, wenn er stirbt, fing sie an zu weinen. In dieser Situation ging mir das Leiden dieser fast gleichaltrigen Frau sehr nahe: Ihre Verzweiflung, den Partner, das Haus und die Lebensgrundlage verloren zu haben, ihre Sorge um ihre vier Kinder, die sie nicht ausreichend ernähren konnte, und ihre Angst, selbst bald an AIDS zu sterben, erschienen mir unerträglich. Ich versuchte, das Interview abzubrechen, um Ireen (und auch mich) nicht noch weiter zu belasten, aber meine beiden Begleiter/innen drängten sie und mich zum Weitermachen. Ich beendete das Interview nach ein paar weiteren beklommenen Fragen. Noch am nächsten Tag litt ich unter extremer Müdigkeit, ging nicht aus dem Haus und konnte mich kaum überwinden, Forschungsnotizen zu dem geführten Interview zu machen.

Die Konfrontation mit Trauer und Schmerz in Gesprächen mit schwer erkrankten Menschen führt häufig zu dem Versuch, sich das Leiden der Informant/innen »vom Leibe zu halten« (Kalitzkus 2003). Diese Abwehrreaktionen äußern sich unter anderem, wie Vera Kalitzkus in ihrer Arbeit über Organtransplantation beschreibt, in einer irrationalen Angst vor »Ansteckung« mit dem Leiden der Informant/innen.

»Noch einen weiteren Aspekt des Vermeidungsverhaltens gegenüber Krankheit und Tod konnte ich bei mir selbst beobachten: die Angst vor »Ansteckung« im übertragenen Sinne [...]. Sie zeigte sich bei mir beispielsweise in dem Gefühl, auch für mich und meine Familie Unheilvolles heraufzubeschwören« (Kalitzkus 2003: 41 f.).

Die ständige Gegenwart von Ansteckungsängsten im Kontext von AIDS verstärkt die Sorge, sich mit dem Leid der Interviewpartner/innen zu »infizieren«. Diese und ähnliche Reaktionen zu erkennen, kann helfen, sich die Auswirkungen von Angst und Abwehr – wie zum Beispiel die Distanzierung von der untersuchten Personengruppe – bewusst zu machen und damit konstruktiv umzugehen.

### 3. Indirektes Reden über AIDS

Neben diesen ethischen Aspekten entstehen besondere methodische Herausforderungen bei der Forschung über AIDS auch dadurch, dass im Kontext der durch die Epidemie ausgelösten Unsicherheit von den Informant/innen vor allem *indirekt* – in Form von Metaphern, Andeutungen und Gerüchten – gesprochen und oftmals über AIDS geschwiegen wird. Das indirekte Reden über AIDS dient dabei meist nicht der strikten Geheimhaltung einer möglichen HIV-Infektion, sondern vielmehr der bewussten Herstellung von *Vagheit*, die angesichts einer tödlichen Krankheit dazu beiträgt, die Hoffnung nicht zu verlieren. Das indirekte Sprechen erfordert, wie ich argumentieren möchte, eine kontextualisierte Analyse, die nicht darauf ausgerichtet sein kann, die entstehende Vagheit in klare Aussagen zu ›übersetzen‹, sondern darauf zielen muss, die Motivation der Sprechenden, die Ursachen des Schweigens und die Folgen des indirekten Redens zu erkennen (vgl. Bachmann-Medick 1998: 10, 23).

Kommt man nach Sambia, scheint die Krankheit AIDS zunächst keineswegs ein tabuisiertes Thema zu sein: In den öffentlichen Medien wird sehr viel und offen über die Epidemie, ihre Ursachen und ihre Folgen berichtet. Alle fünfzehn Minuten läuft ein Anti-AIDS-Spot im Fernsehen und täglich erscheinen Artikel zu Ansteckungswegen oder Auswirkungen von HIV und AIDS in den Zeitungen.

Als allgemeines gesellschaftliches Problem wird auch in Gesprächen in Kasama häufig und sehr explizit über AIDS gesprochen. Geht es um die persönliche und familiäre Betroffenheit durch die Krankheit sprechen Menschen hingegen nur selten direkt von HIV oder AIDS (vgl. Dilger 2003b, 2005: 283 f.; Meursing 1997: 304). Dabei werden die Wörter ›HIV‹ und ›AIDS‹ selbst dann vermieden, wenn der Kontext deutlich macht, dass auf eine HIV-Infektion verwiesen werden soll. Oft werden die Bezeichnungen der Krankheit schlicht ausgespart und Sätze unvollständig gelassen. So antwortete mir eine Informantin auf die Frage, woran ihr Mann gestorben sei: »They said it could be..., but I don't think so«. Auch ersetzen häufig unbestimmte Pronomen das Unsagbare. Eine Freundin aus Lusaka schickte mir nach meiner Rückkehr nach Deutschland eine Email, in der sie schilderte, dass sie »den Test« gemacht habe. Ohne HIV oder AIDS vorher erwähnt zu haben schrieb sie: »The test was sad. I was not spared from the it. I think I've been living with it since the 80's.« (Christine Malama, 16. 6. 2005). Die

grammatikalisch inkorrekte Formulierung ›the it‹, weist auf das starke Bedürfnis hin, trotz der Klarheit der Aussage das tatsächliche Wort nicht niederzuschreiben.

In Gesprächen verwendeten meine Informant/innen oft auch die Bezeichnung von opportunistischen Infektionen wie Durchfall, Tuberkulose oder Gürtelrose als *pars pro toto* für AIDS. So berichtete mir ein Ehepaar in einem stadtnahen Dorf voller Empörung, dass eine benachbarte Witwe, obwohl ihr Mann an Gürtelrose gestorben sei, einen neuen Mann geheiratet habe. Da die Gürtelrose (*Herpes Zoster*) keine sexuell übertragbare Krankheit ist, das Ausbrechen der verursachenden Varizellen vielmehr auf eine Immunschwäche hindeutet, rührt die Empörung über die Neuheirat wohl daher, dass »Gürtelrose« als Verweis auf AIDS verstanden wird. Dies bedeutet nicht nur, dass die opportunistischen Infektionen, die mit einer HIV-Infektion einhergehen, selbst im dörflichen Umfeld bekannt sind, sondern zeigt auch die synekdochische Verwendung der Symptome von AIDS. Diese wurde auch deutlich, als ich meine Interviewpartnerin Beatrice Kapata, eine 39-jährige Witwe fragte, ob ihr Mann an Durchfall gelitten habe, bevor er starb. Ihre Verneinung fiel überraschend aufgebracht aus: »No!!! He was just vomiting!« (Beatrice Kapata, 16.5.2003). Die Heftigkeit der Abwehr weist darauf hin, dass meine Frage als ein AIDS-Verdacht gedeutet wurde.

Erkrankt eine nahestehende Person an AIDS, so werden meist nur vage Andeutungen über ihren Gesundheitszustand gemacht. Anspielungen wie »She's very ill ...«, »it was this disease« oder »He's been in and out of the hospital« sind dabei gebräuchliche Wendungen, die von allen Beteiligten als Verweise auf eine AIDS-Erkrankung verstanden werden. Auch falsche Aussagen werden, selbst wenn allen Beteiligten bewusst ist, dass es sich um eine Lüge handelt, nicht richtig gestellt. Auf dem Markt erzählte eine Frau einer Gruppe anderer Frauen in meiner Anwesenheit, dass ihr Mann verreist sei, während dieser eigentlich für einige Wochen im Krankenhaus war. Keine der Zuhörerinnen bestritt die Aussage, obwohl später deutlich wurde, dass die AIDS-Erkrankung des Mannes und sein langwieriger Krankenhausaufenthalt allen bekannt war.

Auch Metaphern dienen häufig dazu, die Wörter HIV oder AIDS nicht aussprechen zu müssen. Im Zusammenhang mit AIDS in Sambia werden für AIDS und die dadurch gefährliche Sexualität häufig Metaphern der Bewegung verwendet. Auf die Frage, woran ihr Ehemann gestorben sei, antworteten mir zum Beispiel einige Witwen »He was moving up and down«. »Moving« ist dabei ein weit verbreiteter Ausdruck für uneheliche, illegitime Sexualität. Metaphern der Mobilität



sind als Verweis auf die Krankheit AIDS und ihre angenommenen Ursachen im gesamten südlichen und östlichen Afrika verbreitet (vgl. Dilger 2000; Setel 1996: 1174; Wolf 1996). Die Verwendung von Mobilitätsmetaphern lässt sich zum einen mit der epidemiologischen Geschichte von AIDS in diesen Teilen Afrikas erklären. Häufig waren mobile Menschen – Händler/innen, Lastwagenfahrer, Flüchtlinge, Militärs und Wanderarbeiter – diejenigen, die sich zuerst mit dem neuen Virus infizierten. Bewegung ist in Kasama darüber hinaus stark mit Handelstätigkeiten verbunden und bezeichnet daher auch eine soziale Mobilität, die als gefährlich gilt, weil sie den Neid des Umfeldes erregt. Das Metaphernfeld Bewegung und damit zusammenhängende Wörter wie Asphalt, Verkehr und Unfall stehen darüber hinaus, wie Mark Auslander (1993) für das südliche Sambia und Hansjörg Dilger (2000) für Tansania gezeigt haben, für die Verlockungen, aber auch die Gefahren, die die Moderne mit sich bringt. Die Verknüpfung von AIDS mit Metaphern der Bewegung weist daher auch darauf hin, dass die neue Krankheit als Kehrseite der Modernisierung angesehen wird (Dilger 2005: 62).

In internationalen AIDS-Präventionskampagnen wird dem offenen Sprechen über HIV und AIDS ein großer Stellenwert beigemessen. Das Ziel, »das Schweigen zu brechen«, prägt die Bemühungen von Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen im Kampf gegen AIDS. Nur wenn tabulos über die Krankheit gesprochen würde, so die Annahme, könnten Fehlinformationen korrigiert, Stigmatisierungen abgebaut, Neuinfektionen vermieden und die Krankheit frühzeitig und wirksam bekämpft werden.<sup>33</sup> In Sub-Sahara-Afrika stellt die Forderung, offen über die persönliche Betroffenheit durch HIV und AIDS zu sprechen, ein wesentliches Anliegen von Entwicklungsorganisationen und HIV-Selbsthilfegruppen dar. Ein vielfach genutztes Mittel zur Aufklärung

<sup>33</sup> Zu Beginn der Epidemie kämpften auch AIDS-Aktivist/innen in Europa und den Vereinigten Staaten gegen das Schweigen über AIDS von Seiten des Staats, der Kirche und Forschungsinstitutionen. Das Schweigen über die Ansteckungswege und Folgen der Krankheit, so das Argument, verhindere die Versorgung der Betroffenen und die Verhütung von Neuinfektionen. Mit dem Slogan »SILENCE=DEATH« macht beispielsweise die AIDS-Aktivist/innengruppe *Act Up (AIDS Coalition to Unleash Power)* seit den 1980er Jahren auf die extreme Bedrohung durch die Krankheit und die Ignoranz der Regierungsbehörden aufmerksam. Die politischen Auswirkungen des indirekten Sprechens über AIDS in den USA werden in dem Sammelband *Writing AIDS* untersucht (Murphy, Poirier [Hg.] 1993; darin v. a. Sherry 1993).

sind dabei öffentliche Bekenntnisse, so genannte *testimonies*, in denen HIV-Positive von ihrem Leben mit der Infektion berichten, um Gespräche über HIV und AIDS anzuregen und die Ausgrenzung von infizierten Menschen zu bekämpfen.

Dass Menschen in Kasama trotz dieser Versuche selten über eine persönliche Betroffenheit von HIV oder AIDS sprechen, hängt zum einen mit der Angst vor der oben geschilderten Stigmatisierung zusammen. Auffällig ist jedoch, dass es, wie in den obigen Beispielen deutlich wird, nicht darum zu gehen scheint, den Verdacht einer HIV-Infektion vollständig auszuräumen, sondern darum, diesen nicht durch das Aussprechen der Wörter ›HIV‹ oder ›AIDS‹ festzuschreiben und zu einem unwiderruflichen Faktum zu machen. Die Transformation eines Verdachts auf HIV in eine Tatsache gilt in Kasama nicht nur, wie wohl überall, als äußerst belastend für die betreffende Person und ihr Umfeld, sondern auch als massiv gesundheitsgefährdend. Wiederholt wurden mir Beispiele genannt, in denen Menschen bis zu dem Zeitpunkt bei guter Gesundheit waren, an dem ihnen mitgeteilt wurde, dass sie HIV-positiv seien. Erst an dem Wissen über die Unheilbarkeit ihrer Krankheit seien sie verzweifelt und letzten Endes gestorben (vgl. dazu die Ausführungen zur Krankheit *icikonko* in Kap. V.1.1). Aus diesem Grund ließen die meisten meiner Informant/innen sich nicht auf HIV testen.<sup>34</sup> Auch teilten Krankenhausärzte/-ärztinnen den Betroffenen ein positives Testergebnis häufig nicht mit, weil die Sorge bestand, dass dieses Wissen ihnen alle Hoffnung nehmen könnte und sie daher früher sterben würden (vgl. Dilger 2005: 89). Im Widerspruch zu den Grundsätzen der HIV-Präventionskampagnen wird somit in Kasama Offenheit vielfach als gefährlich, Schweigen dagegen als gesundheitsfördernd angesehen.

Das indirekte Reden gründet auf dem Versuch, die Gewissheit, HIV-positiv und damit todgeweiht zu sein, solange wie möglich durch Vagheit zu ersetzen. Eine wesentliche Botschaft von Präventionskampagnen in Sambia ist, dass eine Ansteckung mit HIV unwiderruflich ist. Da antiretrovirale Medikamente in Kasama zum Zeitpunkt meines Forschungsaufenthalts nicht erhältlich waren, kam die Diagnose einer Infektion einem Todesurteil gleich. Dagegen lassen lokale Krankheits-

<sup>34</sup> HIV-Tests sind in Kasama kostenlos und – soweit möglich – anonym. Die HIV-Positiven-Selbsthilfegruppe *Isubilo* (vgl. Kapitel VI.1) führt professionelle Beratung vor und nach dem Test durch.

konzepte wie die Besessenheit von einem *spirit* oder das Ungleichgewicht von Temperaturen im Körper, wie Susan R. Whyte für Uganda (2004) zeigt, immer einen Spielraum für Interpretation offen. Sie lösen innerhalb des sozialen Umfeldes Beratungen über die Krankheitsursache aus, die Teil des Therapieprozesses sind. Die Formulierung einer möglichen Diagnose durch die Beteiligten gilt dabei als anfechtbare und widerlegbare Vermutung, die das Feld für Diskussionen und verschiedene Handlungsmöglichkeiten eröffnet. Durch das indirekte Reden über HIV und AIDS wird versucht, diese Spielräume auch angesichts einer unheilbaren Krankheit offen zu halten. Durch Auslassungen, Metaphern und offensichtliches ›Lügen‹ werden verschiedene mögliche Interpretationen der Krankheit bereitgestellt. Auch die unspezifischen Symptome von AIDS können so gemeinsam erörtert, mit unterschiedlichen moralischen Einschätzungen des Patienten/der Patientin verknüpft und durch verschiedene Therapieverfahren bekämpft werden.

Die somit aktiv hergestellte Vagheit eröffnet Betroffenen, anders als die Gewissheit einer tödlichen Krankheit, die Möglichkeit zur Hoffnung auf Heilung (vgl. Dilger 2005: 305). Da AIDS unheilbar ist, wird die durch das indirekte Reden geschaffene Unsicherheit der Identifizierung des Problems vorgezogen (Whyte 2004: 203). So schreibt Whyte zum indirekten Sprechen über AIDS in Uganda: »It is better not to know for sure that you are doomed« (Whyte 2004: 214). Im Gegensatz zu einer definitiven Diagnose kann das indirekte Reden je nach Kontext unterschiedlich interpretiert werden und markiert HIV-Positive nicht sofort als todgeweiht. Für die Betroffenen und ihr Umfeld kann das Verschweigen einer HIV-Diagnose somit auch als *coping*-Strategie angesichts der unheilbaren Krankheit angesehen werden (Radstake 2000: 60).

Eine bekannte HIV-Diagnose wird von Infizierten häufig auch deshalb nicht offen gelegt, weil sich durch das Aussprechen die Beziehung zum sozialen Umfeld verändern würde. Dabei ist es unerheblich, ob das Umfeld aus anderen Quellen bereits über die HIV-Infektion Bescheid weiß. Denn selbst in diesem Fall beinhaltet die Bekanntgabe der Diagnose bestimmte Erwartungen an das Handeln des Gegenübers: Erzählt man einem/einer nahen Verwandten, dass man HIV-positiv ist, verpflichtet man diese/diesen zur Hilfe, zur Geheimhaltung sowie zur moralischen Stellungnahme. Diese Verantwortung wollten viele meiner Gesprächspartner/innen ihrem Gegenüber nicht zumuten. Zudem fürchteten sie, dass der/die Andere die Zuständigkeit verweigern könnte und die Beziehung durch diese Zurückweisung noch stärker belastet

würde.<sup>35</sup> Am Beispiel einer HIV-positiven Informantin in Uganda untersucht Hanne Mogensen (2005) die Motive, aufgrund derer Menschen im Kontext der AIDS-Epidemie lügen und Informationen verschweigen. Auch ihr zufolge geht es nicht darum, dass das Gegenüber nicht von der Infektion erfährt:

»You may very well know that you are HIV positive and not want anybody else to know that you know – while being aware they probably do know. And your relatives may very well know and not want to tell you directly that they do know« (Mogensen 2005: 5).

Durch die selektive Weitergabe von Informationen bestimmen die Betroffenen nicht so sehr, was eine Bezugsperson wissen, sondern vor allem, worauf sie *reagieren* soll. Oft beruht das Verschweigen eines Sachverhalts somit auf dem gegenseitigen Einverständnis, eine Illusion aufrechtzuerhalten.

Ziel des indirekten Redens ist es mithin nicht, den Verdacht auf AIDS völlig auszublenden oder Informationen zu verheimlichen. Es geht bei den Auslassungen vielmehr darum, den gemeinsamen Raum für Verhandlungen nicht zu begrenzen. Die Wörter ›HIV‹ und ›AIDS‹ werden vermieden, da sie die Vagheit beenden, die Interaktion verändern und den bevorstehenden Tod ankündigen. Die Aussage »Ich habe AIDS« oder auch »Er hat AIDS« ist damit als ein performativer Sprechakt zu verstehen. Sprechakte sind Äußerungen, die als solche – wie zum Beispiel die Aussage »Ich taufe Dich« – nicht nur der Beschreibung eines Sachverhaltes dienen, sondern selbst Handlungen sind. Sie beschreiben nicht, wie die Welt ist, sondern verändern diese durch ihr Ausgesprochenwerden (Searle 1971). Die Aussage »Ich habe AIDS« verändert die soziale Position des/der Betroffenen, die Wahrnehmung seiner/ihrer Krankheit und die Beziehung zwischen den Sprechenden. In ihrer Qualität als Sprechakte weisen die Wörter ›HIV‹ und ›AIDS‹ Ähnlichkeit mit Flüchen auf, die in Sambia oft als Krankheitsursache angesehen werden: Durch die Benennung einer Gefahr kann dabei einem anderen Menschen erhebliches Unheil zugefügt werden. Wörter des Schadens zu artikulieren kann daher nicht nur als Ankündigung, sondern auch als Beschwörung eines nicht wieder gut zu machenden

<sup>35</sup> Da sich Veränderungen von Zuständigkeiten insbesondere im Rahmen enger, familiärer Beziehungen vollziehen, fällt es HIV-Positiven in Kasama häufig leichter, die Diagnose einem/einer Unbekannten – wie einer Ethnologin aus Deutschland – zu erzählen (Radstake 2000: 69).

Unglücks gedeutet werden (vgl. Sontag 2003: 10). Aus diesem Grund wird die Mitteilung, jemand sei HIV-positiv, nicht nur als taktlos, sondern als unmoralisch und bösartig gewertet (vgl. Whyte 2004: 213 f.).

Auch die oben genannten Metaphern der Mobilität fungieren als Mittel, die Wörter ›HIV‹ und ›AIDS‹ nicht auszusprechen und dadurch die gewünschte Vagheit zu produzieren. Darüber hinaus dienen Metaphern dazu, die in vielen Aspekten unbegreifliche AIDS-Krise mit vertrauten Begriffen zu verknüpfen und dadurch begreifbar zu machen. Sie lassen erkennen, mit welchen (bekannten) Gesellschaftsbereichen die (zunächst unbekannte) Krankheit bei ihrem Auftreten in Verbindung gebracht wurde (Lakoff, Johnson 1980; Quinn 1991: 57; T. Turner 1991: 123). Da es sich bei Metaphern um rhetorische Figuren handelt, die einen Begriff durch einen anderen ersetzen, der aus einem oftmals leichter zu erfassenden Bereich stammt und in *entscheidenden* Merkmalen mit dem zu beschreibenden Gegenstand übereinstimmt, geben sie zudem Aufschluss darüber, welche Eigenschaften von AIDS als zentral wahrgenommen werden.<sup>36</sup>

Angesichts des indirekten Redens über HIV und AIDS stellt sich in Bezug auf den methodischen Zugang zum Feld die Frage, wie man über ein Thema Interviews führt, über das nur in Andeutungen, Auslassungen und Metaphern gesprochen wird. Das Schweigen im Interview zu durchbrechen und die Wörter ›HIV‹ und ›AIDS‹ auszusprechen, erscheint in diesem ausgefeilten und sensiblen System von Codes und Auslassungen oft nicht möglich. Insbesondere, wenn man auf Akzeptanz und Vertrauen angewiesen ist und mit Personen spricht, die extremes Leid erfahren haben, wäre es ethisch fragwürdig und für den Forschungsverlauf hinderlich, die Regeln des Sprechens in einer Weise zu brechen, die als Indiskretion missbilligt würde. In vielen Fällen über-

<sup>36</sup> Die Immunschwächekrankheit AIDS ist, wie Susan Sontag (2003) früh für die Vereinigten Staaten dargestellt hat, auch in westlichen Gesellschaften mit verschiedenen Metaphern belegt worden. Dabei war die Kriegsmetaphorik eines bewaffneten Immunsystems, dessen Stärke durch das feindliche Virus gebrochen wird, besonders prominent. Diese Metapher hat, wie Emily Martin (1994) zeigt, zu einem in den USA dominanten Körperbild beigetragen, demzufolge sich der Körper in einem ständigen Bewaffnungszustand befindet. Metaphern prägen den gesellschaftlichen Umgang mit der Krankheit sowie mit den Erkrankten und können, wie Susan Sontag dies für den US-amerikanischen Fall darlegt, die Stigmatisierung von HIV-Positiven auch befördern.

nahm ich daher als Forscherin Metaphern und Auslassungen, um die Norm des Schweigens nicht zu durchbrechen. Dafür war es notwendig, die Codes, mit denen auf AIDS verwiesen wird, sowie die Nuancen im Schweigen zu erlernen.<sup>37</sup>

Auch für die Analyse der Daten stellt das indirekte Reden eine besondere Herausforderung dar. In den Interviews ist der Verweis auf AIDS oft nur aus dem Kontext heraus und durch die Entschlüsselung der Codes zu verstehen. Dennoch müssen Andeutungen, Metaphern, bewusstes Schweigen oder Lügen *trotz* und *mit* ihrer Vagheit als wesentliche Daten in die Analyse des gesellschaftlichen Umgangs mit der AIDS-Epidemie einbezogen werden. Es geht dabei nicht darum, das indirekte Reden zu »übersetzen«, um damit die Lücke zwischen Gesagtem und Gemeintem möglichst weitgehend zu schließen, sondern darum zu untersuchen, welche Motive der absichtsvollen Herstellung von Vagheit zugrunde liegen und welche Bedeutungsräume durch sie eröffnet werden.

Das indirekte Reden stiftet im Kontext einer zunächst unbekanntem und unheilbaren Krankheit Sinn und Hoffnung. Jedoch hat die Produktion nie eindeutig definierter Bedeutungsräume auch zur Folge, dass die im Kontext der Epidemie ohnehin bestehende Stimmung von Misstrauen und Unsicherheit verstärkt wird. Gegenseitige Verdächtigungen und die ständige Ungewissheit darüber, wer HIV-positiv sein könnte, prägen den Umgang mit AIDS in Kasama. Das indirekte Reden über AIDS durch Andeutungen und Auslassungen ist Ausdruck, aber eben auch Katalysator der Unsicherheit, die das Thema HIV/AIDS umgibt. Es führt dazu, dass viele Aussagen als potentielle Verweise auf die unsichtbare Gefahr gelesen werden können. Zwar drängt das indirekte Sprechen über AIDS die Thematik im familiären Bereich auf den ersten Blick in den Hintergrund. Aber auf den zweiten Blick zeugt es von der massiven Präsenz von AIDS. In den Auslassungen und Andeu-

<sup>37</sup> Auch hinsichtlich des indirekten Redens über AIDS können jedoch ethische Konflikte auftreten. Da aufgrund derselben Sprachregelungen HIV-Infektionen dem/der Betroffenen selbst nicht direkt mitgeteilt oder aber vor dem Sexualpartner/der Sexualpartnerin verschwiegen werden, kann das indirekte Reden lebensgefährliche Folgen haben. Weiß man von der HIV-Infektion eines Informanten/einer Informantin und erfährt, dass diese/dieser entweder selbst nichts davon weiß oder aber davon weiß und andere Personen bewusst gefährdet, entsteht die Frage, inwieweit man als Forscherin verantwortlich und inwiefern zum Eingreifen berechtigt ist (vgl. Dilger 2005: 89 f.).

tungen zeigt sich, dass die Epidemie so allgegenwärtig ist, dass sie jede im Sprechen eröffnete Lücke füllt. Nur weil allen Beteiligten die Bedrohung so präsent ist, kann durch Lügen, Schweigen und Metaphern kommuniziert werden. Durch das indirekte Reden wird somit ein gemeinsamer Wissenshintergrund vorausgesetzt und zugleich bestätigt (vgl. Wolf 2003: 96). Tropen, ›lautes Schweigen‹ und ›konsensuelles Lügen‹ setzen nicht nur voraus, dass alle Beteiligten wissen, was mit der indirekten Form des Sprechens gemeint ist, sondern auch, dass sie darin übereinstimmen, dass in dieser Weise darüber geredet werden muss. Die Verwendung von Codes, Metaphern oder Auslassungen schafft unter den Gesprächspartner/innen damit auch ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, das sich im Interview auch auf mich als Forscherin ausweitete.





## IV. WITWENSCHAFT UND LIMINALITÄT

»[...] they are neither one thing nor another; or may be both; or neither here nor there; or may even be nowhere (in terms of any recognized cultural topography), and are at the very least ›betwixt and between.«

Victor W. Turner (1967: 97)

Für die Beantwortung meiner Forschungsfrage nach der veränderten Lebenssituation von Witwen im Kontext der AIDS-Epidemie im nördlichen Sambia erschien es mir zunächst nachrangig, die Rituale zu untersuchen, die auf den Tod eines Mannes folgen. Im Laufe der Forschung wurde jedoch deutlich, dass sowohl die soziale und ökonomische Situation von Witwen als auch die Konflikte, in die sie verwickelt sind, nur zu verstehen sind, wenn man den rituellen Prozess betrachtet, durch den eine Frau zu einer Witwe und aus diesem Status wieder entlassen wird. Die Statusveränderung einer Ehefrau nach dem Tod ihres Mannes ist bei den BaBemba in ein Übergangsritual eingebettet, in dem die Frau zunächst die liminale Position einer Witwe einnimmt, bevor ihr Status als Ehefrau reaffirmiert wird. Der rituelle Prozess nach dem Tod eines Mannes sowie die Veränderungen, die das Wiedereingliederungsritual im Kontext der AIDS-Epidemie erfährt, sind Thema dieses Kapitels. Anschließend zeige ich, wie sich die Liminalität von Witwen in diesem Übergangsritual auf Konflikte um Religion, Familie und das Geschlechterverhältnis auswirkt.

## 1. Der rituelle Prozess

Trauerrituale sind, so Arnold van Gennep in seinem zum Klassiker gewordenen Werk *Rites de Passage*, Übergangsrituale (1960 [1909]). In seiner Systematisierung von Ritualen argumentiert er, dass Übergänge zwischen sozialen Positionen grundsätzlich in Riten eingebettet werden, in denen eine Person, bevor sie in einen neuen Status eingegliedert wird, eine unbestimmte Zwischenphase durchläuft. Van Gennep geht davon aus, dass alle Rituale, die einen Übergang von einem Status in einen anderen markieren, drei Phasen aufweisen: die Trennungsphase (*rites de séparation*), die Schwellenphase (*rites de marge*) und die Aggregations- oder Angliederungsphase (*rites d'aggrégation*). In der ersten Phase wird das rituelle Subjekt aus seinem bisherigen sozialen Status herausgelöst. In der mittleren, auch als »liminal« bezeichneten Phase (von lat. *limen* – Grenze, Schwelle) weist sie weder die Merkmale des vergangenen noch die des zukünftigen Status auf. In der Eingliederungsphase wird der Person wieder eine Position innerhalb der Sozialstruktur mit klar definierten Rechten und Pflichten zugeordnet.

Je nachdem, um welche Form des Übergangs es sich handelt, erhalten einzelne dieser Phasen größeres Gewicht. Man könnte annehmen, dass in Trauer Ritualen, da sie den Verlust einer Person begleiten, Trennungsriten besonders betont würden. Schon van Gennep hebt jedoch hervor, dass nach Todesfällen vor allem die Übergangs- und Wiedereingliederungsrituale prominent sind (van Gennep 1960 [1909]: 146). Diese finden nicht nur für den Verstorbenen/die Verstorbene statt, der/die von der Welt der Lebenden meist durch eine Zwischenwelt in die Welt der Toten überführt werden muss. Vielmehr, so schreibt van Gennep, gibt es in den meisten Kulturen auch Übergangsrituale für nahe Angehörige, die als umso wichtiger erachtet werden, je näher die Person dem/der Verstorbenen stand. Der Tod einer Person verursacht eine Veränderung im sozialen Gefüge und hinterlässt die Überlebenden in einer zunächst unklaren sozialen Position. Erst durch eine Wiedereingliederung wird ihr Status neu definiert.

Die rituellen Abläufe nach einem Todesfall waren im nördlichen Sambia in den letzten Jahrzehnten erheblichen Veränderungen unterworfen. Daher ist es problematisch, den ehemaligen Ablauf des Rituals und die ihm zugrunde liegenden Vorstellungen durch eine Beschreibung zu vereindeutigen. Eine solche Darstellung kann die variable und oft von der Idealvorstellung abweichende vergangene Praxis nicht ausrei-

chend erfassen. Ich stelle im Folgenden dennoch dar, wie nach Aussage meiner Informant/innen der Ablauf des Rituals bis vor 15 Jahren aussah, weil der ursprüngliche Ablauf des rituellen Prozesses im lokalen Kontext eine wirkmächtige Konstruktion von Vergangenheit darstellt. Diese beruht nicht nur auf oraler Tradition, sondern bezieht sich inzwischen auch auf ältere Ethnographien wie die von Audrey Richards.<sup>38</sup> Die in die Geschichte projizierte Vorstellung eines idealen rituellen Ablaufs, durch den eine Ehefrau zu einer Witwe und aus diesem Status wieder entlassen wird, ist für Witwen auch in der aktuellen Situation von großer Bedeutung.

Stirbt ein Mann, so unterliegt seine Witwe<sup>39</sup> bei den BaBemba im nördlichen Sambia in der Trauerphase verschiedenen Restriktionen. Weil Witwen, wie mir erklärt wurde, »das Leid des Mannes teilen sollen«, müssen sie in der ersten Woche, bis der Mann begraben wird, auf hartem Boden schlafen. Sie dürfen sich nicht waschen und keine neue Kleidung anziehen. Zudem ist es ihnen verboten, nach dem Tod ihres Mannes Essen zuzubereiten oder sich der Feuerstelle der Familie zu nähern. Als wichtigste Regel gilt, dass Witwen keinen Geschlechtsverkehr haben dürfen. Um als Witwe erkennbar – und daher für Männer abschreckend – zu sein, darf eine Witwe sich in dieser Zeit nicht die Haare schneiden oder flechten und sich nicht die Körperhaare rasieren.<sup>40</sup> Sie muss bis zum Abschluss der Witwenschaft ein Kopftuch tragen, das am Hinterkopf nicht geschlossen ist und den Blick auf ihr ungeschchnittenes und unfrisiertes Haar freigibt.

<sup>38</sup> So verwiesen mich meine Informant/innen, wenn ich sie nach der Bedeutung von Witwenschaft in der Vergangenheit fragte, häufig auf die Schriften von Audrey Richards. »If you want to know so much«, antwortete mir ein Informant, »you should read the excellent books of Mister [sic] Richards!«

<sup>39</sup> In den meisten Fällen bleibt nach dem Tod des Mannes nur eine Witwe zurück, weil bei den BaBemba, im Gegensatz zu vielen Nachbar ethnien, polygame Ehen grundsätzlich abgelehnt werden. Der Anteil polygamer Ehen ist – außer unter Chiefs – entsprechend sehr gering. Hinterlässt ein Mann mehrere Ehefrauen, so ist oftmals nur eine offiziell von den Eltern anerkannt. Nur diese durchläuft dann den rituellen Prozess.

<sup>40</sup> Das Verbot, sich die Körperhaare zu rasieren, wird auch für andere Ethnien im südlichen und östlichen Afrika beschrieben (vgl. z. B. Whyte 1990: 97). Im nördlichen Sambia wurde Witwen früher nach einigen Monaten im Rahmen einer Zeremonie der Kopf rasiert. Rasieren hat bei den BaBemba eine deutlich sexuelle Konnotation. Auch in der Initiationszeremonie für junge Frauen ist die Rasur der Schamhaare des Mannes wesentlicher Bestandteil und wird als Teil des Geschlechtsaktes dargestellt.

Bis vor etwa 15 Jahren wurde dieser ›unreine‹ Zustand der Witwe durch ein Reinigungsritual, *ubutafika* (wörtl. Reinigung, Weißfärbung) beendet. Dieses Ritual fand etwa ein Jahr nach dem Todesfall im Haus der Eltern des Verstorbenen statt. Die Witwe wurde dort durch rituellen Geschlechtsverkehr mit einem jüngeren (klassifikatorischen<sup>41</sup>) Bruder des Verstorbenen ›gereinigt‹. Im Zuge dieses Rituals ›erbt‹ der Schwager die Frau seines Bruders, wodurch sie die Position einer Witwe verlor und als dessen Ehefrau galt (IciBemba: *ubupyani* – Vererbung).<sup>42</sup> Der betreffende Bruder des verstorbenen Mannes konnte zudem dessen Namen und etwaige Ämter übernehmen.

Die rituelle ›Reinigung‹ einer Witwe durch Geschlechtsverkehr mit einem jüngeren Bruder ihres Mannes und die anschließende Witwenvererbung beziehungsweise das Levirat sind in vielen Gesellschaften Sub-Sahara-Afrikas verbreitet<sup>43</sup> und haben insbesondere in den strukturfunktionalistischen Analysen afrikanischer Verwandtschaftssysteme in den 1940er und 1950er Jahren große Beachtung gefunden (Colson 1959: 118; Evans-Pritchard 1945: 13; Radcliffe-Brown 1950: 64).<sup>44</sup> Sie konzentrierten sich primär auf die Funktion der Witwenvererbung, die Zugehörigkeit von Kindern zu definieren und die Versorgung von Witwen und Waisen zu gewährleisten. Das Levirat wurde dabei hauptsächlich für patrilineare Gesellschaften beschrieben und mit dem Inter-

<sup>41</sup> Als Brüder gelten nicht nur die Söhne der eigenen Mutter, sondern auch die Söhne der Schwestern der Mutter, also die matrilinearen Parallelcousins des Mannes.

<sup>42</sup> Da die BaBemba dem Grundsatz nach monogame Ehen führen, stellte das Levirat eine Ausnahme dar, weil der Levir in vielen Fällen schon verheiratet war.

<sup>43</sup> Die Praxis der Witwenvererbung ist oder war auch in anderen Weltregionen verbreitet. Sie wird u.a. auch in der Bibel für das alte Israel beschrieben (Deuteronom 25: 5).

<sup>44</sup> Die Begriffe Witwenvererbung und Levirat werden in der Literatur zu Witwen häufig synonym benutzt. Eine Unterscheidung zwischen den beiden Begriffen geht auf Radcliffe-Brown (1950: 64) zurück, der es als Witwenvererbung bezeichnet, wenn der neue Mann nicht nur für die neu gezeugten Kinder die Vaterschaft übernimmt, sondern auch für die Kinder, welche die Frau mit in die neue Ehe bringt. Als Levirat definiert Radcliffe-Brown, wenn die Witwe – wie im Falle der BaBemba – zwar von einem neuen Mann übernommen wird, die neu gezeugten Kinder aber ebenso wie die schon geborenen als Nachfahren des Verstorbenen gelten. Obbo (1986) argumentiert, dass in nilotischen Gesellschaften das Levirat vorherrsche, während in Bantu-Gesellschaften der neue Mann als rechtmäßiger Vater der Kinder angesehen werde. Bei den BaBemba, die zu den Bantu-Gesellschaften gehören, wird der obigen Definition zufolge jedoch das Levirat durchgeführt.

esse der Schwiegerfamilie an Lineage-Nachkommen begründet (zur Kritik vgl. Potash 1986a: 2). Das Levirat, so wurde argumentiert, verhindere, dass die Frau einen anderen Mann heiratet und die bereits geborenen Kinder der Patrilineage so verloren gingen. Diese Begründung kann jedoch die Existenz des Levirats in ursprünglich matrilinearen Gesellschaften wie die der BaBemba<sup>45</sup> nicht ausreichend erklären, da Kinder dort unabhängig davon, wen die Witwe nach dem Tod ihres Mannes heiratet, der Linie ihrer Mutter angehören.

Während strukturfunktionalistische Studien zu Witwen in Afrika das Funktionieren von familiären Netzwerken im Levirat bestätigt sahen, betrachteten akteurszentrierte Ansätze der 1980er und 1990er Jahre verstärkt die unterschiedlichen Optionen, die Witwen zur Verfügung stehen, und untersuchten, welche Entscheidungen sie aus komplexen Motiven heraus treffen (vgl. hierzu v. a. den Sammelband von Potash [Hg.] 1986). Sie zeigten, dass Witwen aktiv diverse, zum Teil widersprüchliche Strategien verfolgen, um ihre Interessen – ökonomische Absicherung, Versorgung ihrer Kinder oder neue sexuelle Beziehungen – durchzusetzen (Landberg 1986). Neben der Witwenvererbung werden in diesen Texten auch andere Handlungsmöglichkeiten von Witwen wie die Rückkehr zur ihren Herkunftsfamilien oder die Ablehnung der Witwenvererbung berücksichtigt.

Auch wenn das Levirat bei den BaBemba heutigen Berichten nach früher als Normalfall angesehen wurde, gab es den Schilderungen meiner Informant/innen zufolge auch in Kasama für Witwen immer die Möglichkeit, zu ihrer Herkunftsfamilie zurückzukehren. Zudem lebte eine ehemalige Witwe nicht notwendigerweise mit ihrem Levir zusammen; sie konnte auch weiterhin in ihrem Haus wohnen und nur gelegentlich Besuch vom Levir empfangen. Sowohl die Levire als auch die Witwen hatten, so wird in der Beschreibung der Witwenvererbung durch meine Informantin Susan Sakala deutlich, innerhalb der vorgegebenen Struktur eigene Entscheidungsmöglichkeiten und konnten in einigen Fällen ihre individuellen Interessen durchsetzen:

»The relative of the deceased goes to the bedroom with the widow and has sex with her. The relatives come in the morning to perform something similar to the wedding ceremony. They say: ›Our family

<sup>45</sup> Die Verwandtschaftsordnung der BaBemba ist primär matrilinear, allerdings beschreibt Richards (1959: 174) dass bereits in den 1930er Jahren patrilineare Elemente Einzug erhalten hatten, vgl. dazu auch Kapitel V.2.

comes from there and is very hard-working...« But only, if both come out of the house. If the man does not want to take over, he doesn't come out of the house. Man and woman discuss before they go out. When the men are forced by their relatives to inherit the wife of their brother to keep up respect, then they will not come out. Even the woman can stay in the house if she does not want to marry. Often the widow secretly tells one of the brothers who wants to inherit her that he should be the one, not the others. Then she will not refuse. The widow can also come out earlier, furious. Then the inheritance does not take place. You have to go through some steps, herbs and oils before you come out, you cannot just run out by yourself, the elders are calling you« (Susan Sakala, 50 Jahre, 9.3.2003).

Akteurszentrierte Untersuchungen der 1980er Jahre zeigten diese und ähnliche Entscheidungsmöglichkeiten der Beteiligten auf. Sie vernachlässigten dabei jedoch häufig, wie in der Einleitung erwähnt, die symbolischen Aspekte der Wiedereingliederungsrituale und die daraus hervorgehenden Interessen der Witwen an der Witwenreinigung. Meine Forschungsergebnisse belegen demgegenüber, dass Vorstellungen von Unreinheit und Gefahr, die mit dem Witwenstatus verbunden sind, die Entscheidung aller Beteiligten stark beeinflussen.

Hintergrund des Witwenreinigungsrituals im nördlichen Sambia ist die Vorstellung, dass die Witwe nach dem Tod ihres Ehemannes noch von dessen Geist besessen ist, der ihr und ihrer Umwelt Schaden zufügen kann. Dies beruht auf dem Glauben, dass jeder Mensch einen Ahnengeist oder *spirit* (IciBemba: *umupashi*, pl: *imipashi*) hat, der sein ganzes Leben lang bei ihm bleibt, seinen Charakter ausmacht und ihn – vorausgesetzt, er wird richtig behandelt – vor Gefahren und Fehlverhalten schützt (vgl. Badenberg 1999: 79 ff. und Kap. V.1 für eine ausführliche Beschreibung des *spirit*-Glaubens).<sup>46</sup> Der *umupashi* stellt zudem die Verbindung zwischen einer Person und ihrer Lineage dar. Jede Matrilineage hat eine Gruppe von Ahnengeistern, die die Familienmitglieder sowie das Land, auf dem sie leben, beschützt, solange den *imipashi* regelmäßig Opfer gebracht werden (Badenberg 1999; Richards 1959: 176). Bei der Namensgebung eines Kindes wird ein *spirit* aus der Ahnengemeinschaft der mütterlichen Linie ausgewählt, dessen Namen der Säugling erhalten soll. Erst nach der entsprechenden Zeremonie gilt das Kind als Person. Die Entscheidung, welchen Namen – und somit welchen *spirit* – ein Kind erhalten soll, richtet sich nach einer

<sup>46</sup> Vgl. für eine frühe Beschreibung des Ahnenglaubens im nördlichen Sambia Barnes (1922).

chen *spirit* – ein Kind erhalten soll, richtet sich nach einer Bewertung der Charaktereigenschaften verschiedener Vorfahren und nach der Frage, ob die Mutter des Kindes kurz vor der Geburt von einem Vorfahren geträumt hat.<sup>47</sup> Die Eigenschaften des verstorbenen Familienmitglieds, dessen *umupashi* auf das Kind übergeht, werden dann diesem nach Abhaltung der Zeremonie zugeschrieben.<sup>48</sup> Stirbt ein Mensch, so bleiben sein *umupashi* und damit wesentliche Elemente seiner Charaktereigenschaften erhalten. Er kehrt in diesem ›körperlosen‹ Zustand zu seiner Ahnengemeinschaft zurück und kann anschließend, wenn er zu Lebzeiten gute Eigenschaften bewiesen hat, bei der Namensgebung eines Säuglings wieder an einen neuen Menschen weitergegeben werden (Badenberg 1999; Maxwell 1983; Richards 1959). Die Weitergabe des *spirit* eines Verstorbenen an ein Neugeborenes ermöglicht somit das Fortbestehen der Lineage.

War die gestorbene Person verheiratet, wird die Rückkehr des *spirit* in seine Lineage, in der er dann wieder für neue Personen zur Verfügung steht, jedoch verzögert. Denn bei legitimen Geschlechtsverkehr in der Ehe gehen die *spirits* zweier Personen eine enge Verbindung ein, sodass eine Person über ihren *spirit* nicht nur mit der eigenen Lineage, sondern auch mit dem Ehepartner oder der Ehepartnerin eng verbunden ist. (vgl. Maxwell 1983: 31; vgl. für Botswana Klaitz 2005: 1). Diese Vereinigung bleibt auch über den Tod eines Ehepartners hinaus bestehen, sodass der *spirit* eines gestorbenen Mannes zunächst noch im Körper seiner hinterbliebenen Ehefrau weilt und nicht in seine Lineage zurückkehrt (vgl. Badenberg 1999; Maxwell 1983; Richards 1959).

Dies ist zum einen für die Matrilineage des Mannes problematisch, weil die Kontinuität der Lineage erst dann gewährleistet ist, wenn der *spirit* des Mannes zurückgekehrt ist und somit für neue Lineage-Mitglieder zur Verfügung steht. Die Anwesenheit eines lineage-fremden *spirit* in ihrem Körper stellt darüber hinaus auch für die Witwe eine bedrohliche Situation dar, weil der Geist des Mannes sich an ihr rächen kann, wenn er nicht in seine Ahnengemeinschaft eingegliedert wird (vgl. dazu Kapitel V.1). Durch ihre enge Verbindung mit einem fremden *spirit* ist eine Witwe zudem für ihre Umwelt potentiell gefährlich. Der

<sup>47</sup> Das Geschlecht ist bei der Weitergabe des Namens unerheblich, weil Namen sowohl für Männer als auch für Frauen verwendet werden können.

<sup>48</sup> Das Wort *umupashi* ist abgeleitet von der transitiven Form des Verbs *ukupala* (ähneln), *ukupasha*, und bedeutet ›Ähnlichkeit bewirken‹ (Badenberg 1999: 74).

Geist des kürzlich Gestorbenen kann im Umfeld der Witwe Krankheit oder sogar den Tod verursachen. Die oben beschriebenen Restriktionen dienen dazu, diese Gefahr zu mindern. Da der *spirit* über gekochte Nahrung schädlichen Einfluss auf diejenigen nehmen kann, die davon essen, darf eine Witwe nach dem Tod ihres Mannes zunächst nicht kochen. Als besonders gefährlich gilt es jedoch, wenn die Witwe Geschlechtsverkehr mit einem anderen Mann hat. Der *spirit* des verstorbenen Mannes, der im Körper der Witwe bleibt, würde dann, wie mir meine Informantinnen erklärten, »zwischen dem Paar im Bett liegen« und sich aus Eifersucht in einen bösen Geist, einen *icibanda*, verwandeln. Der *icibanda* würde dann sowohl bei der Witwe wie bei ihrem neuen Partner unheilbare und letztendlich tödliche Verrücktheit *ukufunganya* (wörtlich: in Unordnung bringen) auslösen.<sup>49</sup>

Beendet wurde die Gefahr der Verwandlung in einen eifersüchtigen *icibanda* bis vor etwa 15 Jahren mit der ›Reinigung‹ durch rituellen Geschlechtsverkehr. Audrey Richards beschreibt den Ablauf der Witwenreinigung in den 1930er Jahren wie folgt:

»The surviving partner of a marriage must perform an act of ritual intercourse with a man or woman respectively who is the potential successor to the dead husband or wife. Unless this custom, known as *kubula mfwa* ›to take back the death, is carried out, it is believed that the *mupashi* of the dead man or woman cannot return to its own family, and that it will avenge itself on the surviving partner if he or she subsequently marries someone else« (Richards 1959: 182).<sup>50</sup>

Derselbe Bruder, der die Reinigung durch rituellen Geschlechtsverkehr ausführte, übernahm die Witwe in der Regel auch als Ehefrau und war

<sup>49</sup> Die Vorstellung, dass der Geist des Verstorbenen der Überlebenden schadet, wenn diese Geschlechtsverkehr mit einem anderen Mann hat, ist in Sub-Sahara-Afrika weit verbreitet. So schreibt Frazer bereits in den 1930er Jahren: »The ghosts of dead husbands and wives are commonly deemed very dangerous to their surviving spouses, whom they are thought to haunt in a variety of ways. This they are thought to do especially when the surviving partner has taken to himself or herself a second wife or husband, for the ghost is naturally jealous of the second wife or husband, and seeks to wreak her spite against the new bride or bridegroom. Hence special precautions are commonly taken to guard the widower or widow against the dangerous spirit of his or her departed spouse« (Frazer 1936: 199 f., zit. n. Goody 1962: 193).

<sup>50</sup> Die Ergebnisse von Audrey Richards beziehen sich auf ihre Feldforschung in den 1930er Jahren. Wie diese Beschreibung wurden die meisten ihrer Texte jedoch erst in den 1950ern veröffentlicht.



für sie und ihre Kinder verantwortlich. Auch wenn sowohl der Bruder des Mannes wie die Witwe die Leviratsehe ablehnen konnten, galten Witwenreinigung und Levirat grundsätzlich als *ein* Vorgang. Die Notwendigkeit, eine Verbindung zwischen der hinterbliebenen Witwe und ihrem Schwager herzustellen, weist darauf hin, dass die Ehe im nördlichen Sambia nicht primär als eine Verbindung zwischen zwei Personen, sondern als eine Allianz zweier Familien gesehen wird, die auch über den Tod eines Menschen hinaus Bestand haben soll (Richards 1940: 51).<sup>51</sup>

Die Reinigung vom *spirit* des Mannes konnte im nördlichen Sambia – im Gegensatz zur Witwenreinigung bei anderen Ethnien der Region (z. B. den Luo, vgl. Dilger 2005) – *ausschließlich* von einem nahen Verwandten des Mannes durchgeführt werden, da nur durch ihn der *spirit* auch wieder in die Matrilineie des Mannes integriert werden kann. Durch den rituellen Beischlaf mit einem jüngeren Bruder des Mannes, so die Vorstellung, kehrt der *spirit* des Mannes in seine Herkunftsfamilie zurück und kann von dort wieder an Neugeborene weitergegeben werden. Erst durch diese Wiedereingliederung des Toten kann somit neues Leben entstehen.

Die Vorstellung, dass der Tod nicht das absolute Ende, sondern vielmehr notwendige Quelle neuen Lebens sei, schildern Maurice Bloch und Jonathan Parry (1982) für verschiedene Gesellschaften des subsaharischen Afrika. Leben wird dabei als ein »knappes Gut« angesehen: Wird ein verstorbener Mensch erfolgreich wieder in die Ahnengemeinschaft der Lineage eingegliedert, so kann sein Leben, wie Bloch und Parry schreiben, »recycled« werden (Bloch, Parry 1982: 17). Diese Vorstellung lässt sich auch bei den BaBemba erkennen: Da jeder Mensch als Säugling einen *spirit* seiner Matrilineie bekommen muss, um eine Person zu werden, kann nur durch das Sterben eines Menschen eine zirkuläre Kontinuität der Lineage gewährleistet werden. Erst der Tod eines Menschen erlaubt die Person-Werdung eines anderen.

<sup>51</sup> Neben dem Levirat, bei dem die Witwe einen jüngeren Bruder ihres verstorbenen Ehemannes heiratet, wurde im nördlichen Sambia auch das so genannte Sororat durchgeführt, bei dem ein Witwer die jüngere Schwester seiner verstorbenen Frau heiratet. Auch dadurch bleibt die Verbindung zwischen zwei Lineages bestehen und der *spirit* der Verstorbenen kann reintegriert werden. Das Sororat hatte jedoch Berichten meiner Informanten/Informantinnen nach weniger Folgen für die Beteiligten und wird heute nicht mehr durchgeführt.

## 2. Witwenschaft als liminale Phase

Zwischen dem Tod eines verheirateten Mannes und der Durchführung des Witwenreinigungsrituals haben weder der Verstorbene noch die Witwe einen festgelegten Status. Der Tote verweilt während dieser Phase noch als Geist bei der Ehepartnerin und wird erst nach Beendigung des Witwenreinigungsrituals zu einem matrilinearen Ahnen. Auch die Witwe befindet sich in einer liminalen Position, bis sie nach dem Wiedereingliederungsritual erneut die soziale Position einer verheirateten Frau einnimmt. Ihre sozialen Beziehungen müssen nach dem Verlust ihres Ehemannes neu definiert werden, da der Todesfall ihre bisherige Position gegenüber der eigenen Familie, der Schwiegerfamilie und dem weiteren Umfeld verändert. Die Hinterbliebenen durchlaufen, so Richard Huntington und Peter Metcalf, eine liminale Phase, da die Verwandtschaftsgruppe ohne das verlorene Mitglied neu konstituiert werden muss (1991: 84).<sup>52</sup>

»Kin are contaminated by death because they partake in death. Each severed relationship leaves a living person that much reduced: a social and psychological amputee. Of all relatives, the widow is the most disfigured. Like the dead man, she must undergo a liminal phase during which her identity is readjusted« (Huntington, Metcalf 1991: 82).

Am Ende des rituellen Prozesses wird durch das Wiedereingliederungsritual sowohl die soziale Position des Verstorbenen als Ahnengeist als auch die der Witwe wiederhergestellt, die nun wieder den Status einer verheirateten Frau innehat.

Die liminale Phase innerhalb von Übergangsritualen hat in der Ethnologie besondere Aufmerksamkeit erhalten. Mit Phänomenen der Grenzüberschreitung befasste sich seit Mitte der 1960er Jahre die britische Ethnologin Mary Douglas (1966). Wenn Personen kulturell definierte Grenzen oder Klassifikationen überschritten oder nicht eindeutig zuzuordnen seien, würden sie als »unrein« definiert und ausgegrenzt (Douglas 1985: 53). »[Pollution powers] punish a symbolic breaking of

<sup>52</sup> Die Beteiligung aller Verwandten an Beerdigungsritualen ist daher wesentlich, um alle in die Neudefinition der sozialen Ordnung einzubeziehen (vgl. Dilger 2005: 141).

that which should be joined or joining of that which should be separate« (Douglas 1966: 113). Die aus der Ambiguität dieses Zustands erwachsenden Reinheitsvorschriften und Tabus sieht sie als Mittel, gesellschaftliche Grenzen zu definieren und Ordnungen aufrechtzuerhalten.

Die ausführlichste und bis heute weitgehend anerkannte Auseinandersetzung mit der liminalen Phase in rituellen Prozessen stammt von dem britischen Ethnologen Victor W. Turner. Als Mitglied des *Rhodes-Livingstone Institute* forschte Turner seit den 1950er Jahren über soziale Transformationsprozesse bei den Ndembu im westlichen Sambia, konzentrierte sich aber stärker als seine älteren Kolleg/innen Audrey Richards, Elizabeth Colson und Max Gluckman auf den rituellen und religiösen Umgang mit gesellschaftlichen Veränderungen und wandte sich der symbolischen Anthropologie zu. Anhand ritueller Prozesse bei den Ndembu beschreibt Turner die liminale Phase als einen Zwischenzustand, in dem übliche Grenzziehungen und Statusunterschiede aufgehoben sind.<sup>53</sup> In Übergangsritualen sind liminale Subjekte sowohl ›nicht-mehr‹ als auch ›noch-nicht‹ und damit in jeglicher Hinsicht undefiniert.

»The attributes of liminality or of liminal personae (›threshold people‹) are necessarily ambiguous, since this condition and these persons elude or slip through the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space. Liminal entities are neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial« (Turner 1969: 95).

Liminale Personen befinden sich im rituellen Prozess somit in einer ambivalenten Position zwischen kulturellen Klassifikationen. Turner stellt fest, dass diesen grenzüberschreitenden Personen auf der einen Seite besondere magisch-religiöse Kräfte zugesprochen wurden, sie auf der anderen Seite aber als gefährlich und verunreinigend galten (Turner 1969: 96). In Bestätigung von Mary Douglas' These von der Unreinheit des Uneindeutigen heißt es bei ihm:

<sup>53</sup> Ausführlich befasste sich Turner mit der liminalen Phase und mit liminalen Phänomenen in *Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (1967, vgl. v. a. das Kapitel »Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites des Passage«), in seinem Buch *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1969, vgl. v. a. das Kapitel »Liminality and Communitas«) sowie in dem Artikel »Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas« in seiner Aufsatzsammlung *Dramas, Fields and Metaphors* (1974).

»[...] transitional beings are particularly polluting, since they are neither one thing nor another; or may be both; or neither here nor there; or may even be nowhere (in terms of any recognized cultural topography), and are at the very least ›betwixt and between‹ all the recognized fixed points in space-time of structural classification. In fact, in confirmation of Dr. Douglas's hypothesis, liminal *personae* nearly always and everywhere are regarded as polluting« (Turner 1967: 97).

Wie Turner am Beispiel der Ndembu zeigte, wurde die Ambiguität der rituellen Subjekte in der liminalen Phase häufig gekennzeichnet durch geschlechtlich undefinierte Kleidung, Bisexualität, Besitzlosigkeit, Nacktheit oder das Fehlen von Insignien der Positionszugehörigkeit. Die dadurch entstehende Ununterscheidbarkeit ließ rituelle Subjekte, so Turner, in einen Zustand der *communitas*, einer Gemeinschaft Gleicher eintreten, in der sie untereinander enge Bindungen eingingen und weltliche Statusunterschiede und Hierarchien bedeutungslos wurden.

Auch der britische Ethnologe Edmund Leach (1978) griff Mitte der 1970er Jahre van Genneps Theorie der Dreiphasigkeit von Übergangsritualen auf. Die liminale Phase bewirke, »dass die normale Existenz des Initianden suspendiert und er vorübergehend zu einer abnormen Person wird« (Leach 1978: 99). In dieser Phase würden Personen zwar einerseits als heilig und in besonderem Maße schutzbedürftig angesehen, gälten aber zugleich als gefährlich und unrein. Dies begründete Leach damit, dass in kulturellen Systemen grundsätzlich mehrdeutige Grenzmarkierungen bestünden, die immer wieder affirmiert und neu hergestellt werden müssten. Liminale Personen würden ausgegrenzt, weil sie die ständig zu sichernde kulturelle Ordnung gefährdeten. Edmund Leach geht dabei, wie auch Mary Douglas, in seinen Analysen von einer hohen Stabilität der jeweiligen kulturellen Kategorien und sozialen Positionen aus. In strukturfunktionalistischer Weise begründet er die Ausgrenzung des Uneindeutigen damit, dass bestehende Kategorien Grenzen dadurch vor liminalen Phänomenen geschützt und so gesellschaftliche Strukturen bestätigt werden könnten. Der Möglichkeit, dass liminale Phänomene auch Verhandlungen und Veränderungen solcher Grenzen auslösen, schenkt er in seinen Analysen wenig Beachtung.

Während Leach und Douglas vor allem die Kategorien affirmierende Wirkung der Ausgrenzung von liminalen Personen hervorhoben, betonte Victor Turner das transformative Potential liminaler Phänomene. Nach Turner begleiten Übergangsrituale häufig soziale Veränderungen und bieten den Raum, die daraus entstehenden Konflikte auszuhandeln. Während die liminale Phase also einerseits gemeinschaftsstiftend sei, erlaube sie andererseits eine Infragestellung der gesellschaftlichen Struk-

tur. Da in der statuslosen liminalen Phase laut Turner sichtbar werde, was jenseits der existierenden Sozialstruktur möglich wäre, ermögliche sie sozialen Wandel (1967: 97; vgl. Kap. VI.3).<sup>54</sup>

Victor Turners Ansatz fand in der Ethnologie insbesondere in den 1970er Jahren starke Beachtung und ist in letzter Zeit vermehrt von Literatur-, Kultur- und Medienwissenschaftler/innen aufgegriffen worden. Ich nutze seinen Begriff der Liminalität, weil mir insbesondere die darin vorgenommene Verbindung von Ritual und gesellschaftlicher Krise hilfreich für die Analyse der veränderten Situation von Witwen im Kontext von AIDS erscheint.

Die durch die liminale Phase im Ritual verursachte Zwischenposition von Witwen möchte ich im Folgenden näher betrachten: Erstens befinden Witwen sich nach dem Tod ihrer Ehemänner in einer Grenzposition zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der *spirits*, weil der Geist des Mannes noch in ihrem Körper weilt. Das IciBemba-Wort für Witwe, *mukamfwilua* bedeutet wörtlich »verheiratet mit einem Gestorbenen« und macht deutlich, dass Witwen als Personen gelten, die mit der Welt der *spirits* in einer engen Verbindung stehen. Das Reinigungsritual am Ende des rituellen Prozesses wird auch mit dem Begriff *ukubula imfwa*, »den Tod wegnehmen«, bezeichnet, der darauf verweist, dass die Verbindung der Witwe mit dem Tod erst durch das Witwenreinigungsritual aufgelöst wird. Es ist diese Position zwischen Leben und Tod, aufgrund derer Witwen als sowohl gefährdet wie auch als gefährlich wahrgenommen werden (vgl. Kapitel V.1).

Bis sie durch das Levirat und die Rückführung des *spirit* in die Linie des Mannes wieder in die Schwiegerfamilie eingegliedert sind, befindet sich eine Witwe nach dem Tod ihres Ehemannes zweitens in einer liminalen Position zwischen ihrer eigenen Herkunftsfamilie und der Familie ihres verstorbenen Mannes. Die familiäre Zugehörigkeit einer Witwe ist unklar, bis sie durch die Ehe mit ihrem Schwager wieder in die Familie des Mannes integriert wird (vgl. Kapitel V.2). Drittens befinden sich Witwen in einer liminalen Position zwischen dem Status einer verheirateten und dem einer unverheirateten Frau. Erst durch das mit der Witwenreinigung eröffnete Levirat erlangen verwitwete Frauen wieder den Status einer Ehefrau (Kapitel V.3).

<sup>54</sup> Wie Peter Bräunlein (2006: 95) schreibt, sind Rituale für Turner »kulturelle Laboratorien für gleichermaßen persönlich-existentielle wie kollektive Transformationsvorgänge«.

Da sie die Grenzen zwischen der Welt der *spirits* und der Welt der Lebenden, zwischen zwei Lineages und zwischen den beiden sozialen Positionen verheiratet und unverheiratet übertreten, gelten Witwen oftmals als unrein. Sie unterliegen aus diesem Grund Restriktionen und werden häufig stigmatisiert. Die Wiedereingliederung ist daher für Witwen ein zentrales Anliegen. Zu betonen ist jedoch, dass jene sozialen Grenzen, welche Witwen durch ihre Zwischenposition stören, nicht als völlig klar definiert vorgestellt werden dürfen. Vielmehr sind diese Grenzen, wie in den folgenden Kapiteln deutlich wird, umstritten und werden anhand der Ausgrenzung von abweichenden, liminalen Personen oft erst definiert.

### 3. Veränderungen im Witwenreinigungsritual

Im Kontext der AIDS-Epidemie ist die sexuelle Witwenreinigung in vielen Ländern des südlichen und östlichen Afrika in die Kritik geraten. Von gesundheitspolitischer Seite wird sie als Beispiel für »negative kulturelle Praktiken« (Mbozi 2000) oder »kulturelle Gewalt« (Ambasa-Shisanya 2007: 613) genannt, die die Verbreitung des HI-Virus fördern (vgl. auch Akinade 2003; Garbus 2003). Dahinter steht die Überlegung, dass eine Witwe, wenn ihr Mann an AIDS gestorben ist, mit hoher Wahrscheinlichkeit selbst HIV-positiv ist und das tödliche Virus dann beim rituellen Geschlechtsverkehr an den Bruder des Mannes weitergibt. Von präventionspolitischer Seite wurde daher gefordert, die sexuelle Witwenreinigung abzuschaffen. So fordert Emmanuel Akinade mit Verweis auf die Witwenreinigung: »Cultural practices that contribute to the spread of HIV should be stopped forth with« (2003: 116; vgl. auch Mabumba et al. 2007). In vielen Regionen des südlichen und östlichen Afrika hat sich das Witwenreinigungsritual trotz dieser Forderungen und der möglichen HIV-Übertragung erhalten. In anderen Gegenden, wie im nördlichen Sambia, ist es den veränderten Bedingungen angepasst worden. Dieses Kapitel erörtert, wie und aus welchen Interessen heraus dies in Kasama geschehen ist.

#### Unrein und reinigend: Sexualität im rituellen Prozess

Um die Diskussionen über eine Abschaffung des Reinigungsrituals nachzuvollziehen, lohnt ein Blick auf die rituelle (Doppel-)Bedeutung von Sexualität im nördlichen Sambia. Im Witwenreinigungsritual zeigt sich, dass die Sexualität einer Witwe nach dem Tod ihres Mannes einerseits als unrein und äußerst gefährlich für einen neuen Liebhaber gilt. Eine Witwe unterliegt daher bis zu ihrer Reinigung der strengen Vorgabe, keinen sexuellen Kontakt mit Männern zu haben. Andererseits wird eine Witwe jedoch durch Geschlechtsverkehr von ihrer Unreinheit befreit.

Sexuelle Kontakte gelten im nördlichen Sambia nicht nur in Bezug auf Witwen als etwas potentiell Gefährliches. Das Verbot für Frauen, nach dem Tod ihres Ehemannes bis zu ihrer rituellen Reinigung sexuelle Beziehungen einzugehen, beruht unter anderem auf der Vorstellung, dass Sexualität die Körper der Beteiligten »heiß« mache und dadurch

Unheil anrichten könne. Die symbolische Verknüpfung von Sexualität mit Hitze und Feuer hat Audrey Richards in den 1950er Jahren als grundlegendes Motiv bei den BaBemba beschrieben: »The dogma relating sex and fire is the *idée maitresse* behind most of the ritual behaviour of the Bemba« (Richards 1982 [1956]: 30). Die durch Geschlechtsverkehr entstehende Hitze kann, wie Richards darlegt, zwischen einem Ehepaar durch ein spezielles, »kühlendes« Ritual aufgehoben und unschädlich gemacht werden. Dafür wird nach dem sexuellen Akt ein kleiner Topf mit Wasser erhitzt, das die Frau ihrem Ehemann über die Hand gießt. Da dieses Ritual jedoch nur zwischen rechtmäßig verheirateten Eheleuten ausgeübt werden kann, bleibt illegitime, außereheliche Sexualität »heiß«. Durch diese Hitze können die Ehebrecher/innen selbst, aber auch unschuldige Personen in ihrem Umkreis erkranken. Sie überträgt sich durch Sexualität sowie durch gemeinsame Mahlzeiten von einer Feuerstelle<sup>55</sup> und kann insbesondere bei Kindern schwere Krankheit auslösen.<sup>56</sup> Diese entwickeln, wenn sie eine auf verunreinigtem Feuer zubereitete Mahlzeit zu sich nehmen, die Krankheit *umulilo* (»Feuer«), die sich durch die Symptome Fieber, Schwäche, Abmagerung und Durchfall äußert (vgl. Badenberg 2003: 76; Richards 1982 [1956]: 34).<sup>57</sup> Angesichts der Ähnlichkeit hinsichtlich der Symptome und der angenommenen Ätiologie überrascht es nicht, dass zu Beginn der AIDS-Epidemie Parallelen zwischen *umulilo* und AIDS-Erkrankungen bei Kindern gezogen wurden.

Auch wenn die Vorstellung ansteckender Hitze meiner Einschätzung nach heute nicht mehr die von Audrey Richards konstatierte grundlegende Bedeutung hat und sie mit anderen Konzepten von Sexualität verknüpft wird, spielen einzelne ihrer Aspekte im Alltag weiterhin eine Rolle. So schilderten mir Frauen häufig das Problem, dass sich eine

<sup>55</sup> Da viele Bewohner/innen der Stadt keinen Zugang zu Strom haben und selbst für die, die Zugang haben, die zumeist illegal hergestellte Holzkohle billiger ist als Elektrizität, wird in den meisten Haushalten auf einem kleinen, runden Holzkohleofen gekocht. Aber auch über die auf einem Elektroherd gekochte Mahlzeit kann die Hitze übertragen werden.

<sup>56</sup> Vgl. für ähnliche Auswirkungen von Ehebruch auf die Gesundheit von Kindern bei den Marachi im westlichen Kenia die Ausführungen von Susan R. Whyte (1990: 105) und zum Zusammenhang von Sexualität und Gefahr im südlichen Sambia Hanne Mogensen (1995).

<sup>57</sup> Richards geht nur kurz auf die Krankheit *umulilo* ein: »The father who is »impure« through illicit intercourse »kills his child with fire« (*ukumuipaya umulilo*) so that the baby starts to waste away and then to die« (Richards 1982 [1956]: 34).



durch illegitime Sexualität ›heiß‹ gewordene Person ihrer Feuerstelle nähere, sie verunreinige und allen schade, die das auf diesem Herd gekochte Essen zu sich nehmen.<sup>58</sup> Alice Shula, die im ärmsten Stadtteil Kasamas in ihrem Vorgarten selbst gebrannten Schnaps verkaufte, war sich der ständigen Gefahr bewusst, die von den betrunkenen Männern auf ihrem Grundstück für ihre drei Kinder ausging. Während sie mir erlaubte, eine Zigarette an ihrem Ofen anzuzünden, hielt sie ihre Kunden strikt davon ab, weil sie vermutete (oder gesehen hatte), dass diese ihre Frauen betrogen. Die Krankheiten ihres einjährigen Sohnes führte sie auf die ›Hitze‹ der Männer zurück und versuchte, ihn mit Amuletten und Salben vor deren Einfluss zu schützen.

›Heiße‹ Sexualität schadet jedoch nicht nur Menschen im direkten Umfeld, sie gefährdet zudem das Verhältnis zwischen Menschen und ihren Ahnengeistern. Da einer ausgeglichenen Beziehung zu den Ahnen eine zentrale Rolle für das Fortbestehen einer Gruppe zugeschrieben wird, stellt illegitime, außereheliche Sexualität einzelner Personen, die nicht durch ein ›kühlendes‹ Ritual ausgeglichen werden kann, für die gesamte Gemeinschaft eine erhebliche Gesundheitsgefahr dar. »Extramarital sex of either the woman or the man is not a private affair of two individuals with her lover or his mistress, but rapidly becomes a public problem touching the lives of many members of the community« (Badenberg 2003: 80). Nur nach besonderer Reinigung dürfen sich Personen daher den Ahnenschreinen im Palast des Chiefs nähern.

Dies erklärt auch, warum die Sexualität einer Witwe als besonders gefährlich gilt: Sie ›betrügt‹ ihren verstorbenen Ehemann und ist daher ›heiß‹; gleichzeitig ist sie durch die Anwesenheit des *umupashi* ihres Mannes in ihrem Körper mit der Ahnenwelt verbunden (vgl. für Südafrika Pauw 1990: 85). Die Restriktion für Witwen, bis zur Reinigung keinen Geschlechtsverkehr zu haben, stellt somit eine präventive Maßnahme dar, die sowohl sie selbst als auch die gesamte Gruppe vor Krankheiten und anderem Übel schützen soll. Ähnlichen Restriktionen wie Witwen unterliegen auch menstruierende Frauen und Schwangere, die eine Fehlgeburt hatten (vgl. Richards 1982 [1956]: 32). Eine Frau darf während ihrer Periode keinen sexuellen Kontakt haben und die Herdstelle, auf der das Essen für die Familie zubereitet wird, nicht be-

<sup>58</sup> Richards (1982 [1956]: 33) berichtet, Frauen im Dorf seien in ständiger Sorge, ihre Kochstelle könnte von einem vorübergehenden Ehebrecher verunreinigt werden.

rühren. In Kasama berichteten mir die meisten Frauen, sie würden inzwischen zwar während ihrer Menstruation kochen, aber kein Salz ins Essen geben.<sup>59</sup> Auf keinen Fall hätten sie sexuelle Kontakte. Auch nach einer Fehlgeburt muss eine Frau sexuell enthaltsam leben und darf nicht kochen, bevor sie nicht ein spezielles Reinigungsritual durchlaufen hat (vgl. Mumba 1992). Menstruation und Fehlgeburt werden, wie Witwenschaft, als Verunreinigung durch den Tod (bzw. die Verhinderung von Leben) angesehen, die den Kontakt mit ‚heißen‘ Dingen wie Herdstelle und Sexualität gefährlich macht.<sup>60</sup>

Während Sexualität im nördlichen Sambia somit in bestimmten Kontexten als äußerst gefährlich und verunreinigend gilt, dient sie im rituellen Kontext häufig dazu, den unreinen Zustand einer Person zu beenden. Dies gilt nicht nur für die Witwenreinigung, sondern auch für Menstruation und Fehlgeburt. So muss eine Frau am Ende ihrer Monatsblutung rituellen Geschlechtsverkehr mit ihrem Mann haben, um sich von der Verunreinigung zu befreien (vgl. Richards 1982 [1956]: 32). Nach einer Fehlgeburt gilt eine Frau so lange als unrein, bis sie im Rahmen eines Rituals Geschlechtsverkehr mit ihrem Mann hatte. Diese Rituale weisen deutliche Ähnlichkeiten zur Witwenreinigung auf, in der die Gefährlichkeit der Witwe durch rituellen Geschlechtsverkehr mit ihrem Schwager beendet wird (Richards 1982 [1956]: 32). Die zuvor unreine Sexualität wirkt somit im rituellen Kontext reinigend.

Sexualität wird im nördlichen Sambia, ähnlich wie gemeinsame Mahlzeiten<sup>61</sup>, als Mittel gesehen, soziale Beziehungen sowohl zwischen Menschen als auch zwischen Menschen und Ahnen zu bekräftigen. Sie

<sup>59</sup> Douglas (1966: 155) schreibt, dass die Gefahr, die bei den BaBemba der Verunreinigung des Feuers zugeschrieben wird, bei den benachbarten Yao und Chewa im damaligen Nyassaland (dem heutigen Malawi) der Verunreinigung durch Salz entspricht.

<sup>60</sup> Der Zusammenhang zwischen illegitimer Sexualität, Tod und Krankheit hat im Kontext von AIDS an Bedeutung gewonnen. Vgl. Kap. V.1. zur Einordnung von AIDS durch den Rückgriff auf bestehende Krankheitskonzepte.

<sup>61</sup> Auch das gemeinsame Einnehmen einer Mahlzeit schafft Verbindungen und setzt soziale Beziehungen in Gang. Daher darf mit Witwen und anderen als unrein wahrgenommenen Personen nicht gegessen werden (vgl. dazu auch Whyte 1990: 95). Auf der anderen Seite sind gemeinsame Mahlzeiten wichtiger Bestandteil von rituellen Abläufen, die die Verbindung der Teilnehmer/innen untereinander und zu den *spirits* herstellen. Die in Kapitel III dargestellte Ausgrenzung von HIV-Positiven von gemeinsamen Mahlzeiten ist auch auf diesen symbolischen Zusammenhang von Essen und Sexualität zurückzuführen.

gilt als eine Form der sozialen Kommunikation und der Verstärkung von Zuständigkeitsbeziehungen. Um diesen Zweck zu erfüllen, ist der Austausch von Körperflüssigkeiten unabdingbar. Ein Informant sagte mir in Bezug auf die Notwendigkeit von Sexualität im Ritual: »In Zambia, if you are having sex it's one way of appreciating, of being peaceful« (Felix Bwanga, 12.11.2003). Durch sexuellen Kontakt, so wird in verschiedenen Kontexten deutlich, werden Kanäle für soziale Beziehungen geöffnet. Sexualität ist dabei, wie Wenzel Geißler und Ruth Prince (2004) auch für die Luo in Kenia nachweisen, kein individueller Akt, als der sie in Präventionskampagnen in westlichen Gesellschaften dargestellt wird (vgl. für Uganda Nyanzi et al. 2008). Sie verbindet vielmehr soziale Gruppen untereinander und öffnet Menschen die Möglichkeit, mit ihren Ahnen in Verbindung zu treten. Diese Entgrenzung ist allerdings potentiell gefährlich und muss daher kontrolliert werden.<sup>62</sup>

Solange die durch sexuelle Kontakte entstehenden Beziehungen zufällig und ungeregelt sind, bergen sie eine große Gefahr, weil sie den als wesentlich erachteten Verbindungen keine Priorität zugestehen. Dies gilt insbesondere für die Zeit nach dem Tod einer Person, da in dieser Phase die Verbindungen zwischen den *spirits* und den Menschen gestört sind. Sexuelle Kontakte zwischen einer Witwe und einem anderen Mann können Krankheiten auslösen, weil durch sie Beziehungen aufgebaut werden, die die Kontinuität der Lineage gefährden. Entsprechend erklärte mir Vincent Mubanga, ein *traditional doctor* in Kasama, dass der Geist des Verstorbenen deshalb gefährlich wird, weil ein Mann sich einmischet, der nicht zur selben Lineage gehört:

»That one who goes sleeping with a widow *is not related* to that one who passed away. So that icibanda, the one who died, it follows the new one who comes to her, because he is not his relative« (Vincent Mubanga, 21.1.2004).

Hat eine Witwe aber im rituellen Rahmen Geschlechtsverkehr mit ihrem Schwager, wird die Verbindung des *spirit* mit seiner Verwandt-

<sup>62</sup> Die Vorstellung, dass Sexualität gefährliche, aber eben auch transformative Wirkungen auf soziale Beziehungen hat, ist in Sub-Sahara-Afrika weit verbreitet. Im Sammelband *Those who play with fire* von Henrietta Moore, Todd Sanders und Bwire Kaare ([Hg.] 1999) wird in verschiedenen Aufsätzen darauf hingewiesen, dass Feuer in Sub-Sahara-Afrika Zeichen für soziale Transformationen ist und in engem Zusammenhang mit Sexualität sowie mit Kochen und Essen steht (vgl. z. B. Sanders 1999: 70).

schaftsgruppe wieder hergestellt und die durch den Tod entstandene Unordnung durch die Hervorhebung und Bekräftigung der Verbindung zwischen *spirit* und Matrilineage im rituellen Geschlechtsverkehr überwunden.

Ritueller Geschlechtsverkehr oder Symbole der Fruchtbarkeit nehmen eine prominente Rolle in Beerdigungsriten vieler Kulturen ein (vgl. Bloch, Parry 1982; Hertz 2007 [1907]; Huntington, Metcalf 1991). In der Einleitung zu ihrem Sammelband *Death and the Regeneration of Life* gehen Bloch und Parry (1982) diesem Phänomen nach und zeigen, dass die Verknüpfung von Sexualität und Tod auf der Vorstellung beruht, dass die Zerstörung, die durch den Tod verursacht wird, ausgeglichen werden müsse durch die Betonung des Lebens, der Fruchtbarkeit und der Kontinuität der Gruppe (vgl. auch Huntington, Metcalf 1991: 108). Markieren Rituale nach der Beerdigung zunächst häufig die disruptive Wirkung des Todes, wird anschließend die soziale Ordnung über die Performanz von ›ordentlicher‹, fruchtbarer Sexualität reaffirmiert. Dabei wird, so Bloch und Parry (1982: 7), jeweils der Aspekt der Kontinuität hervorgehoben, der für die betreffende Gesellschaft wesentlich ist. So dient auch bei den Marachi im westlichen Kenia die Reinigung einer Witwe durch rituellen Geschlechtsverkehr, wie Susan R. Whyte (1990) darlegt, als Möglichkeit, die soziale Ordnung wiederherzustellen. Das dazu eingesetzte Reinigungsritual unterscheidet sich insofern von dem der BaBemba, als im westlichen Kenia der Schwager nicht mit der Witwe, sondern in Anwesenheit der Witwe Geschlechtsverkehr mit seiner Ehefrau hat. Weil die Ehe ein wesentliches Element der Gesellschaftsstruktur der Marachi ausmacht, gilt die Ausführung ehelichen Geschlechtsverkehrs laut Whyte (1990: 95; 107) als Mittel, die durch den Tod entstandene Störung sozialer Beziehungen zu beenden.

Bei den BaBemba ist wiederum – wie auch bei den Tonga im Süden Sambias (Ute Luig 1997: 251) – die biologische und soziale Reproduktion der Lineage die wichtigste soziale und ökonomische Ressource. Die politische Organisation auf Dorf- und Provinzebene ist stark von Lineage-Strukturen geprägt und Landansprüche leiten sich von Lineage-Zugehörigkeit und Lineage-Größe ab. Die Kontinuität einer Lineage ist in Kasama somit von größerer Bedeutung als die einzelnen Ehebeziehungen. Während im Witwenreinigungsritual der Marachi die Ehe gegenüber unehelichen Beziehungen als zentrales gesellschaftliches Strukturelement bestätigt werden soll, werden bei den BaBemba im Witwenreinigungsritual durch den Beischlaf einer Witwe mit dem Bruder des Verstorbenen insbesondere Lineage-Beziehungen reaffir-

miert. Wie in vielen anderen Gesellschaften des südlichen und östlichen Afrika gelten bei den BaBemba affine Ehebeziehungen als eine potentielle Gefährdung von Lineage-Bindungen (Bloch 1988: 20 ff.; Bloch, Parry 1982: 27 ff.; Helander 1988; vgl. Kapitel V.2). Das Verbleiben des *spirit* bei der Witwe gilt vor diesem Hintergrund als problematisch, weil dadurch die Eheverbindung unabhängig von der Lineage-Bindung nach dem Tod des Mannes bestehen bleibt und somit die Kontinuität der Lineage gefährdet ist. Der *spirit* des Mannes ist nun mit der Witwe, nicht aber mit seiner Herkunftslin角度 verbunden. Sexuelle Kontakte der Witwe mit einer Person außerhalb der Matrilineage ihres Mannes würden diese gefährliche Unordnung verstärken. Der rituelle Geschlechtsverkehr zwischen der Witwe und ihrem Schwager im Witwenreinigungsritual dagegen hebt die Verbindung des *spirit* zu seiner Lineage hervor und stärkt diese gegenüber der affinalen Verbindung zwischen dem *spirit* und der Witwe. Während die durch andere sexuelle Kontakte hergestellten Bindungen der Witwe während der liminalen Phase beliebig und damit gefährlich sind, wird der Geschlechtsverkehr im Ritual zum Mittel, die Wichtigkeit der Familienanbindung zu bestätigen und die Witwe von ihrem unreinen Zustand zu befreien.

### Die sexuelle Reinigung im Kontext der AIDS-Epidemie

Die geschilderte Vorstellung, dass Sexualität reinigend wirkt, weil sie wichtige Beziehungen nach einer Störung reaffirmiert, steht in diametralem Widerspruch zu biomedizinischen Konzepten der HIV-Prävention. Letztere gehen nicht davon aus, dass die Gefährlichkeit von Sexualität davon abhängt, welche Beziehungen dadurch aufgebaut werden. Sexuelle Kontakte gelten in Präventionskampagnen vielmehr grundsätzlich als potentiell gefährlich, weil sie die als äußerst wichtig erachtete Grenze zwischen Individuen zu verwischen drohen (vgl. Geißler, Prince 2004). Gleichzeitig betrifft die Gefahr der Sexualität dem biomedizinischen Paradigma zufolge nur die individuellen Körper und hat keine Auswirkungen auf das weitere soziale Umfeld.

Aus biomedizinischer Perspektive ist Sexualität im Kontext der AIDS-Epidemie besonders problematisch, weil das HI-Virus durch Geschlechtsverkehr von einem Körper auf den nächsten übertragen wird. Der Austausch von Körperflüssigkeiten zwischen einer Witwe und ihrem Schwager, der für das Ritual als wesentlich erachtet wird, erscheint aus dieser Sicht als extrem riskant und keineswegs reinigend.

Von Gesundheitspolitiker/innen im südlichen und östlichen Afrika wird aufgrund dieser Annahme seit Längerem die Abschaffung des Witwenreinigungsrituals gefordert.

Zum Teil bestätigt diese in gesundheitswissenschaftlichen Texten aufgestellte Forderung bestehende Stigmatisierungen von Witwen als »gefährliche Frauen«, weil sie diese implizit für die Verbreitung von HIV verantwortlich macht (z. B. Adetunji 2001).<sup>63</sup> Wie in früheren gesundheitspolitischen Texten zu HIV und AIDS werden in diesem Zusammenhang zudem teilweise rassistische Bilder von exotischen afrikanischen Sexualpraktiken reproduziert (zur Kritik vgl. Gausset 2001; Nyanzi et al. 2008).

Auch nationale und internationale Frauenorganisationen richteten sich in den letzten Jahren gegen die Durchführung des Witwenreinigungsrituals. Frauen würden dadurch zum Geschlechtsverkehr gezwungen und liefen Gefahr, sich bei ihren Leviren mit HIV anzustecken. In Sambia haben verschiedene Frauen-NROen (*Society for Women against AIDS in Zambia*; *Young Women's Christian Association*) versucht, ein Gesetz gegen die sexuelle Witwenreinigung durchzusetzen (Kunda 1995: 4). Die Argumentation, das Witwenreinigungsritual müsse abgeschafft werden, weil es Frauen zu Geschlechtsverkehr gegen ihren Willen zwingt und die Verbreitung von AIDS fördere, wird vielfach auch von westlichen Medien übernommen (z. B. LaFraniere 2005). Obwohl sich tatsächlich auch in Sambia einige Witwen durch das Witwenreinigungsritual zum Geschlechtsverkehr gezwungen fühlen, erfasst diese Form der Darstellung dennoch nicht alle Aspekte des Rituals und vernachlässigt, dass viele Witwen ein großes Interesse an der Reinigung haben und die Durchführung des Rituals aktiv einfordern, weil sie sich bis zur Reinigung in einer liminalen Situation befinden. Die Einwände gegen das Witwenreinigungsritual, speisen sie sich nun aus gesundheitspolitischen Erwägungen oder aus Forderungen nach Wahrung der Menschenrechte, tendieren dazu, afrikanische Frauen im Kontext von AIDS wahlweise als

<sup>63</sup> In der Zusammenfassung seines Artikels über Witwen im Kontext von HIV/AIDS schreibt Adetunji (2001): »[In this article] it is assumed that young widows who remain unmarried and are sexually active may widely disseminate HIV infection if they are seropositive and do not use condoms.« Das ist eine richtige, aber nicht erstaunliche Annahme, da jeder/jede, der/die sexuell aktiv und HIV-positiv ist und keine Kondome benutzt, das HI-Virus verbreiten kann – unabhängig davon, ob er/sie verwitwet ist. Adetunjis Artikel lässt Witwen als besonders gefährlich erscheinen, weil sie nicht durch die Ehe »kontrolliert« sind.

gefährliche HIV-Überträgerinnen oder als passive Opfer der Epidemie darzustellen. Das Witwenreinigungsritual wird in gesundheitspolitischen Texten und westlichen Medien darüber hinaus häufig als statisches Regelsystem dargestellt, in dem keine Veränderungen und keine individuellen Entscheidungen möglich sind (zur Kritik vgl. Nyanzi et al. 2008; Nyanzi, Emodu-Walakira, Serwaniko 2009). Diese Darstellung lässt außer Acht, dass auch Rituale durch die Konfrontation mit gesellschaftlichen Veränderungen transformiert werden und vielfach sogar *durch* Rituale eine Anpassung an die veränderten Bedingungen vollzogen wird (vgl. Comaroff, Comaroff 1993).

Ausgelöst durch die neue Brisanz, die das Ritual im Kontext der AIDS-Epidemie erhalten hat, befassen sich auch ethnologische und soziologische Texte nach einer längeren Phase, in der diese Praxis kaum beachtet wurde, wieder vermehrt mit der Witwenreinigung (Ambasa-Shisanya 2007; Ayikukwei et al. 2007; Colson 2004; Dilger 2005; Luke 2002; Mabumba et al. 2007; Malungo 2001; Whyte 1990). Sie gehen der Frage nach, aus welchen Gründen die sexuelle Reinigung von Witwen trotz des bekannten Infektionsrisikos in vielen Gesellschaften Sub-Sahara-Afrikas beibehalten wird.<sup>64</sup> Auf der einen Seite wird in diesem Zusammenhang auf die ökonomische Funktion der Wiedereingliederung der Witwe hingewiesen. In vielen Gesellschaften ist das Witwenreinigungsritual mit der Witwenvererbung beziehungsweise mit dem Levirat verbunden, die im Idealfall eine Versorgung der Witwe nach dem Tod ihres Mannes sicherstellen sollen. So betont Mwangi (1998: 190), dass das Hauptziel der Witwenreinigung nicht der Geschlechtsverkehr, sondern die Einbindung der Witwe in das soziale Sicherungssystem sei. Entsprechend argumentieren Jackson Mukiza-Gapere und James Ntozi (1995: 198), dass die Veränderung und partielle Abschaffung der Witwenreinigung in Uganda die Situation von Witwen, Witwern und Waisen verschlechtert habe, weil damit auch die kulturell verankerte Versorgung der Hinterbliebenen weggefallen sei. Dies wiederum könne sich auch auf die HIV-Ausbreitung auswirken, weil Witwen ohne ökonomische Unterstützung in die Prostitution getrieben würden (vgl. Mwangi 1998: 190).

<sup>64</sup> Die Problematik des sexuellen Reinigungsrituals im Kontext der AIDS-Epidemie hat besonders in Bezug auf die Gesellschaft der Luo in Tansania und Kenia zu Diskussionen geführt, in der das sexuelle Witwenreinigungsritual nach dem Tod eines Mannes weiterhin durchgeführt wird (Ambasa-Shisanya 2007; Ayikukwei et al. 2007; Dilger 2005; Luke 2001; Okeyo, Allen 1994).

Betrachtet man aber auf der anderen Seite die Studien von Constance Ambasa-Shisanya (2007), Betty Potash (1986b) und Hansjörg Dilger (2005), erscheint es fraglich, inwieweit die Witwenvererbung tatsächlich jemals zu einer Integration von Witwen in soziale Sicherungsnetze beigetragen hat. Vielmehr zeigt Hansjörg Dilger für die Luo in Tansania – ähnlich wie Betty Potash für die Luo in Kenia –, dass die ökonomische Unterstützung durch das Levirat meist minimal ist und Witwen finanziell oft auf sich allein gestellt sind. Viel gewichtiger erscheint nach Ambasa-Shisanya (2007) und Dilger (2005) für die Beibehaltung der sexuellen Witwenreinigung bei den Luo die Angst vor der Krankheit *chira* zu sein. *Chira* ist eine Krankheit, deren Ursache darin gesehen wird, dass Menschen zur falschen Zeit mit der falschen Person – oder in einer vorgeschriebenen Situation keinen – Geschlechtsverkehr haben. Anhand von Fallbeispielen zeigt Dilger, dass Luo-Witwen selbst ein großes Interesse daran hätten, sexuell gereinigt zu werden, weil nur dies einer Erkrankung an *chira* vorbeugen könne. Trotz der Kenntnis über das bestehende HIV-Risiko wird es insbesondere von jüngeren Männern als großes Gesundheitsrisiko wahrgenommen, die Praxis abzuschaffen, weil dadurch viele Frauen *chira* verbreiten könnten – eine Krankheit, die ihrer Meinung nach schlimmer ist als AIDS. Da Witwen bei verschiedenen Anlässen einen rechtmäßigen Ehemann brauchen, um rituellen, vor *chira* schützenden Geschlechtsverkehr durchführen zu können, befürworten sie zudem das Levirat. Die Beibehaltung des Rituals gilt – ganz im Gegensatz zur offiziellen Gesundheitspolitik – daher als wichtige *präventive* Maßnahme (Dilger 2005: 146 ff.).<sup>65</sup>

Das Interesse von Witwen an der sexuellen Reinigung führt in Kenia und Tansania auch dazu, dass »professionelle Erben« eingesetzt werden, um verschiedene Witwen gegen Geld zu reinigen, wenn die Schwäger der verwitweten Frauen aus Angst vor einer HIV-Ansteckung nicht zur Durchführung des Rituals bereit sind (Ambasa-Shisanya 2007; Luke 2001; Okeyo, Allen 1994). Da diese Männer häufig HIV-positiv sind, lässt die Abwandlung der ursprünglichen Form der

<sup>65</sup> Die Abschaffung des Witwenreinigungsrituals ist auch aus biomedizinisch-psychiatrischer Sicht als Gesundheitsgefahr beschrieben worden: Die Psychiater Kilonzo und Hogan argumentieren, dass mehr psychische Störungen auftreten, weil traditionelle Trauerrituale aufgegeben würden, die die wesentliche Funktion erfüllen, die Trauernden in ihren neuen sozialen Status zu überführen (Kilonzo, Hogan 1999).



Witwenreinigung, bei der die Ansteckungsgefahr auf eine Person beschränkt blieb, das Risiko einer Verbreitung von HIV sogar steigen (Luke 2001: 2). Aufgrund der kulturellen Bedeutung des Wiedereingliederungsrituals schlugen einige Autor/innen vor, das Ritual zu verändern und an die neuen Gefahren anzupassen, ohne die Praxis komplett abzuschaffen (Gausset 2001; Mabumba et al. 2007).

Vom sambischen Gesundheitsministerium wird die Abschaffung des Witwenreinigungsrituals seit Mitte der 1990er Jahre propagiert. Mitarbeiter/innen von Gesundheitszentren riefen die Bevölkerung und die traditionellen Autoritäten in ländlichen Gebieten dazu auf, aufgrund der HIV-Infektionsgefahr keine sexuellen Witwenreinigungen mehr zu vollziehen. Vom Gesundheitsministerium wurden Treffen mit Chiefs und traditionellen Heiler/innen veranstaltet, um diese über die Gefahren der sexuellen Witwenreinigung zu informieren (Kunda 1995: 4). Im November 2003 bekräftigten alle sambischen Chiefs auf einer Konferenz in Lusaka den Entschluss, die sexuelle Witwenreinigung im Falle eines HIV-Verdachts nicht mehr durchführen zu lassen (vgl. Abt-Associates Inc. 2004).<sup>66</sup>

In einigen Regionen Sambias wurde das Witwenreinigungsritual dahingehend verändert, dass es keinen rituellen Beischlaf mehr umfasst. So berichtet Jacob R. Malungo (1999, 2001) von verschiedenen nicht-sexuellen Formen der Witwenreinigung im südlichen Sambia, die kein Risiko einer HIV-Infektion mehr bergen. Bei den Tonga im südlichen Sambia wurde die große Mehrheit der Witwen nicht sexuell, sondern durch alternative Formen des Rituals gereinigt:

»These include sliding over a half-naked person or cow-jumping (*kucuta*); body-brushing (*kucumbanda mibili*); use of herbs and roots (*misamu*); trimming or cutting of hair (*kugela masusu*); applying some white powder on the body (*kubikka busu amubili*); being cleansed by a married couple; throwing mud at the remaining

<sup>66</sup> Über die Durchführung der Witwenreinigung mit einem Kondom wurde, wie mir Chief Mwamba in Kasama erzählte, nicht gesprochen. Dies liegt zum einen daran, dass die Nutzung von Kondomen die Wirkung des rituellen Geschlechtsverkehrs – die Vermischung von ‚Blut‘ und damit die Rückführung des *spirit* – verhindern würde (vgl. zu Kenia Ambasa-Shisanya 2007: 612). Zum anderen wurde die Konferenz vom *Zambian Integrated Health Program*, einem Programm der US-amerikanischen Hilfsorganisation USAID organisiert, die während der Amtszeit von Präsident Bush der Förderung von Projekten, die Kondome propagieren, kritisch gegenüber stand.

spouse; and offering prayers. Often such practices are combined« (Malungo 2001: 381).

Ähnliche Veränderungen schildert auch Elizabeth Colson (2004) für die Tonga. Sie zeigt anhand dieses Beispiels, dass HIV-Präventionsmaßnahmen sehr viel eher in institutionalisierten, ritualisierten Praktiken eine Verhaltensänderung bewirken können als in der privaten, lustbetonten und häufig unter Einfluss von Alkohol stattfindenden alltäglichen Sexualität. Die von Präventionskampagnen oftmals angegriffenen ›traditionellen Praktiken‹ stellen daher, so Colson, nicht das Hauptproblem in der Bekämpfung von HIV und AIDS dar.

Die Veränderung der Witwenreinigung wird in der sozial- und gesundheitswissenschaftlichen Literatur meist auf gelungene HIV-Präventionskampagnen zurückgeführt. Auch Malungo sieht die AIDS-Epidemie als Auslöser der geschilderten Veränderungen. Gleichzeitig machen seine Daten jedoch deutlich, dass die Angst vor AIDS nur einer von vielen Gründen für die Ablehnung der sexuellen Witwenreinigung war und bei den meisten Witwen und Witwern der Wunsch, unverheiratet zu bleiben, oder der christliche Glaube<sup>67</sup> eine größere Rolle spielten (Malungo 1999).

### Veränderung des Witwenreinigungsrituals in Kasama

Die Witwenreinigung und das Levirat finden auch im nördlichen Sambia heute kaum noch in der oben beschriebenen Form statt. Meinen Informant/innen zufolge wird seit etwa 15 Jahren sowohl für Männer als auch für Frauen fast ausschließlich ein alternatives Ritual durchgeführt. Der Chief und die ihm untergeordneten *headmen* propagieren in jedem Dorf die Durchführung eines nicht-sexuellen Rituals. Statt des rituellen Geschlechtsverkehrs findet nun nach Beendigung der Trauerperiode im Haus der Schwiegerfamilie eine Zeremonie für die betreffende Witwe statt, bei der die Mutter oder eine Schwester des verstorbenen Mannes ein weißes Perlenarmband um das rechte Handgelenk der Witwe bindet. Zusätzlich wäscht sich die Witwe mit kaltem Wasser, das von einem *traditional doctor* mit Kräutern versetzt wurde. Die

<sup>67</sup> Der christliche Glaube steht dem Levirat insofern entgegen, als der Levir oft schon verheiratet ist und somit, wenn er die Witwe erbt, eine polygame Ehe eingeht (vgl. Kap. V.1).

Witwe nimmt gemeinsam mit den Schwiegereltern eine Mahlzeit ein. Dies ist insofern bedeutsam, als dass die gemeinsame Einnahme von Mahlzeiten unter Schwiegerv Verwandten ähnlich wie Sexualität außerhalb des rituellen Kontextes als äußerst gefährlich gilt. Durch einen Segen, den die Schwiegermutter oder eine Schwägerin der Witwe anschließend erteilt, geht der *spirit* von dem Körper der Witwe auf das Armband über. In einem Gebet wird von dem *spirit* erbeten, die Witwe nun in Ruhe zu lassen. Sie sei »unschuldig«<sup>68</sup> und müsse ab jetzt ihr eigenes Leben weiterleben. »That white bead shows that you are now pure like this bead. We have removed the ghost from your body« erklärt mir meine IciBemba-Lehrerin Cynthia Mutale (8.4.2003). Solange die Frau das Armband trägt, ist der Geist des Ehemannes noch in ihrer Nähe: »The husband is in the white bead there«, sagte Margret Kaunda, eine ältere Witwe, als wir über ihre eigene Reinigung sprechen. Sobald jedoch das Armband reißt, üblicherweise nach ein paar Wochen, ist die Witwe von seinem Geist befreit, darf ohne Restriktionen leben und kann, wenn sie will, außerhalb der Schwiegerfamilie neu heiraten. Es gebe, so meine Informant/innen, dann nichts mehr, was sie an den toten Ehemann binde.<sup>69</sup>

Wenn die Witwe durch die weißen Perlen gereinigt wird, gibt es, anders als bei der sexuellen Reinigung, keinen direkten Nachfolger für den *spirit*. Daher findet ein weiteres, davon getrenntes Ritual in der Familie des Verstorbenen statt, durch das der *spirit* des Mannes an einen ›Statthalter‹ weitergegeben wird. Dieses Ritual wurde vor der Veränderung der Witwenreinigung ausgeführt, wenn der endgültige Erbe eines Amtes noch nicht bestimmt war. Dabei wird der *spirit* an einen kleinen Jungen aus der Matrilineage des Verstorbenen weitergegeben. Das Ritual wird *yakunwa amenshi* genannt (wörtlich: »das Wasser trinken«).<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Vgl. zur Verknüpfung von Reinigung und Unschuld Kap. V.1.

<sup>69</sup> Die weißen Perlen bekommen Männer wie Frauen nach dem Tod ihrer Partnerin/ihrer Partners umgebunden. Mir wurde jedoch berichtet, dass Männer die weißen Perlen sehr viel schneller bekämen, weil sie sehr bald wieder heiraten wollten. Außerdem mache es Frauen nicht so viel aus, mit einem ungereinigten Mann zu schlafen, wogegen Männer große Angst hätten vor dem in der Ehefrau weilenden *spirit* eines potentiell eifersüchtigen Ehemanns.

<sup>70</sup> Richards beschreibt dieses Ritual in Bezug auf die Nachfolgeregelung für einen verstorbenen Chief (1948: 98): »So important is this social perpetuation of the dead considered that immediately after a death, before the successor has finally been appointed, a small boy or girl, usually a maternal grandchild, is chosen to inherit the name of the deceased temporarily (*ukunwa menshi*) ›to drink the wa-

Dazu wird Bier gebraut und die Familie des Verstorbenen kommt zusammen. Seine Kleidung, zu deren Abgabe die Witwe verpflichtet ist, sowie einige Dinge aus seinem persönlichen Eigentum (z. B. ein Radio) werden dem Jungen überreicht. Ein Befugter besprüht diesen mit Wasser (Badenberg 1999: 86).<sup>71</sup> Der Junge erhält dann den Namen des Verstorbenen. Beauty Chongo, eine Witwe in Kasama, beschrieb mir das Ritual wie folgt:

»Currently what they are doing they choose someone else who should be able to take up the name of the late, when he take up the name of the late they will even give him the clothes then they will be no need to choose someone to actually marry the widow« (Beauty Chongo, 48 Jahre, 8.5.2003).

Der *spirit* ist damit wieder im Lineage-Verband und kann an ein Neugeborenes weitergegeben werden. Martha Siayo, eine 32-jährige Witwe, die nach dem Tod ihres Mannes aus Lusaka zurück ins Dorf gezogen ist, erklärte mir in unserem Gespräch den Ablauf des Rituals:

M.S.: »There was a belief that if someone is not sexually cleansed and marries another man, she is going to be mad, the spirit of the husband will make that wife mad. By giving her the beads the family has accepted that she can go and marry, no problem, and the spirit has accepted that she can go and marry.«

J.O.: »So she is free of the spirit?«

M.S.: »Yes, free of the spirit.«

J.O.: »So where does the spirit go?«

M.S.: »The tradition hasn't changed much, the beliefs are still there, if they put a bead, they will take a young child then they will take part of my clothes which I used to wear, give it to her. And my name. Then they have transferred the spirit and the child has inherited me, if it is Kaela, she will be called Kaela, and my spirits can rest in peace« (Martha Siyao, 32 Jahre, 30.4.2003).

In der alternativen Form des Witwenreinigungsrituals hat die Witwe keinen rituellen Geschlechtsverkehr mit dem Bruder ihres Mannes. Sie wird nicht an ihren Schwager vererbt und gilt nach dem Ritual weiterhin als *mukamfwilua*, als Witwe.

ter). He or she is given some small piece of the latter's property and thereafter addressed as grandfather or grandmother, or whatever the right kinship term may be« (Richards 1948: 98).

<sup>71</sup> Das Ritual weist Ähnlichkeiten mit der Purifikation auf, die Eheleute vollziehen müssen, nachdem sie Geschlechtsverkehr hatten (Richards 1982 [1956]: 31).

Die alternative Form des Rituals hat sich in Kasama und Umgebung weitgehend durchgesetzt. Nur zwei der 43 von mir interviewten Witwen – beide über sechzig Jahre alt und vor 1990 verwitwet – wurden sexuell gereinigt und gingen eine Leviratsehe ein. Alle anderen hatten die weißen Perlen umgebunden bekommen und waren nicht an ihren Schwager vererbt worden. Meine Informantin Cynthia Mutale erklärte mir:

»In fact the last, some few years ago, because of HIV people have started saying: ›No! I can't just do it.‹ That's why now there is even another system you just get the white beads with some medicine and then they just tie somebody's arm and there are some rituals here and there. That simply means this person will no longer be seeing the ghost but people used to think that that one was not as effective unless the real cleansing is done« (Cynthia Mutale, 30 Jahre, 8.4.2003).

Trotz der weiten Verbreitung des alternativen Witwenreinigungsrituals wird die ursprüngliche, sexuelle Witwenreinigung weiterhin als »proper cleansing« angesehen. Dagegen wird das alternative Ritual als »cleansing with words« bezeichnet. Susan Sakala erklärte mir in unserem ersten Gespräch:

»There are two different ways: First, sexual cleansing, when people want to have the concrete truth, then the inheritor is responsible for the widow. The spirit is now with the new husband. Or second, the cleansing with the beads. You just use words, because words are powerful, to get rid of the spirit. The spirit is then gone, you are open for somebody new« (Susan Sakala, 50 Jahre, 9.3.2003).

Das alternative Reinigungsritual galt bei meinen Informant/innen weiterhin als Abweichung von der ursprünglichen Durchführung des Rituals, sodass es in jedem Einzelfall Diskussionen darüber gab, ob die sexuelle oder die nicht-sexuelle Reinigung durchgeführt werden sollte.

Angesichts der zentralen Rolle von Sexualität für die Herstellung von Beziehungen durch das Ritual mag es erstaunen, dass das sexuelle Reinigungsritual in relativ kurzer Zeit durchgängig durch ein Ritual ersetzt werden konnte, in dem kein Geschlechtsverkehr mehr mit einem Verwandten des Mannes stattfindet. Die Verknüpfung von Sexualität und Tod, die wesentliches Element der sexuellen Witwenreinigung war, scheint in diesem Ritual zunächst gekappt. Tatsächlich aber zeigt sich, dass über die Symbolik der weißen Perlen dieselbe Verbindung hergestellt wird. Die im alternativen Ritual verwendeten Perlen sind im nördlichen Sambia – wie in anderen Regionen des südlichen Afrika (vgl.

Turner 1967) – ein weit verbreitetes Symbol für Sexualität und Fruchtbarkeit. In der Initiationszeremonie *Chisungu* werden der Initiandin am Ende des Rituals beispielsweise bunte Perlenbänder um die Hüfte gebunden. Sie gelten als Zeichen der sexuellen Reife. Verheiratete Frauen tragen die Perlen, weil sie als sexuell anregend für Männer gelten. Sie machen Männer ›heiß‹ und sind daher potentiell auch gefährlich. Die Perlen dürfen nur für den Ehemann sichtbar sein und gelten als eine eindeutige Aufforderung zum Geschlechtsverkehr.<sup>72</sup>

Auch die Farbe Weiß hat hohe Symbolkraft. Sie gilt als Zeichen für Reinheit und moralische Rechtschaffenheit. Das Adjektiv ›weiß‹ (*ukubuta*) bedeutet auch ›sauber‹ und ist verwandt mit dem Wort *butakati-fu*, Heiligkeit.<sup>73</sup> In seiner Analyse eines Heilungsrituals bei den Ndembu im Nordwesten Sambias geht Victor W. Turner ausführlich auf die Symbolik der Farben ein (1967).<sup>74</sup> Weiß steht dort für Kraft, Leben und Gesundheit und symbolisiert Wiedergeburt und Fruchtbarkeit. Ein Informant von Victor Turner erklärte die Verwendung der weißen Perlen während der Initiation eines Mädchens mit der Aussage: »These beads stand for her capacity to reproduce« (Turner 1967: 135).

»Whiteness represents the seamless web of connection that ideally ought to include both the living and the dead. It is right relation between people, merely as human beings, and its fruits are health, strength, and all good things« (Turner 1969: 104).

Bei den BaBemba symbolisiert die Farbe Weiß darüber hinaus häufig die Anrufung der *spirits*. Wenn die Ahnengeister geehrt werden sollen, geschieht dies meist durch das Opfern eines weißen Huhns oder anderer weißer Lebensmittel. In vielen Zeremonien wird, um Kontakt mit den *spirits* aufzunehmen, weißer Lehm (*mpemba*) eingesetzt (vgl. Sanders 1999: 51; Turner 1967: 66). So schluckte die Leiterin meiner *Chisungu*-Initiation ein Stück weißen Lehm, um die *spirits* anzurufen. Auch in dem von Turner beschriebenen Heilungsritual bei den Ndem-

<sup>72</sup> Im südlichen Sambia sind Perlen nach Ulrich Luig (1996: 33) zudem Symbol für den *spirit* einer Person. Er zitiert eine Informantin mit der Aussage, dass der Geist eines verstorbenen Kindes zu seiner Mutter zurückkehre, wenn diese eine Perle esse, die das Kind umgebunden hatte.

<sup>73</sup> Mir wurde zudem berichtet, dass ein Armband aus weißen Perlen auch dazu diene, ein Kind vor der Krankheit *umulilo* (Feuer, s.o.) zu beschützen.

<sup>74</sup> Auch für die Lunda im Nordwesten Sambias beschreibt Turner diese Symbolik der Farben: »White [...] stands for purity, good health, reconciliation and atonement with the ancestors and good luck« (Turner 1974 [1953]).

bu werden weiße Perlen eingesetzt, um den Geist zu symbolisieren, von dem der Patient/die Patientin besessen ist (1975: 84 f., 121). Ähnlich wie bei dieser Heilung von Geisterbesessenheit wird beim alternativen Witwenreinigungsritual der *spirit*, der aus dem Körper der Witwe entfernt werden muss, durch die weißen Perlen symbolisiert.<sup>75</sup>

Eine symbolische Verbindung von Sexualität, Fruchtbarkeit und Tod, so ist festzuhalten, wird also auch durch die Vergabe der weißen Perlen hergestellt.<sup>76</sup> Weiße Perlen symbolisieren die Regeneration des Lebens und die Kontinuität der Fruchtbarkeit, die vorher durch den rituellen Geschlechtsverkehr affirmiert wurden. Durch die Veränderung von einem sexuellen Akt hin zu einem Symbol von Fruchtbarkeit und Sexualität ist das Ritual deutlich abstrakter geworden. Die Wirksamkeit des Rituals scheint dadurch nur geringfügig beeinträchtigt zu werden, waren meine Informant/innen doch mehrheitlich der Meinung, dass die weißen Perlen ebenso sicher helfen, vom *spirit* des Mannes befreit zu werden, wie der rituelle Beischlaf. Nur von manchen wurden Zweifel geäußert, ob nicht das »echte« Ritual, »the concrete truth« (Susan Sakala) effektiver sei als die Verwendung der Perlen.

### Unterschiedliche Interessen am alternativen Reinigungsritual

Während sich in Kasama und Umgebung in relativ kurzer Zeit eine Alternative zur sexuellen Reinigung durchgesetzt hat, konnte in vielen anderen Gesellschaften des südlichen und östlichen Afrikas trotz großer Bemühungen von gesundheitspolitischer Seite kein ungefährliches Ritual etabliert werden. Bei den Luo in Tansania wurden, wie Dilger (2005: 149) darstellt, zwar alternative Reinigungsrituale in Erwägung gezogen, mit denen Witwen »durch Worte geerbt« werden können. Sie gelten jedoch als nicht wirksam genug, die Krankheit *chira* zu verhindern, sodass Witwen weiterhin durch Geschlechtsverkehr gereinigt werden.

<sup>75</sup> Vgl. für ähnliche Farbsymboliken in Sub-Sahara-Afrika Bucher (1980); Jacobson-Widding (1979).

<sup>76</sup> Außer durch die Vergabe der Perlen werden einige Witwen auch dadurch von dem *spirit* ihres Mannes gereinigt, dass der jüngere Bruder des Ehemannes sie mit weißem Maismehl, dem Grundnahrungsmittel der BaBemba, einschmiert. In dieser alternativen Form des Rituals wird die symbolische Verbindung von Sexualität und Essen deutlich.

Das alternative Ritual konnte sich in Kasama, wie meine Interviews gezeigt haben, auch deshalb umfassend durchsetzen, weil alle am Witwenreinigungsritual beteiligten Akteure/Akteurinnen – Levire, Schwiegereltern und Witwen – jeweils eigene Interessen daran haben, ein Reinigungsritual auszuführen, das weder sexuellen Kontakt erfordert noch die Witwenvererbung einschließt.<sup>77</sup> Alle Beteiligten hatten dabei großes Interesse an *irgendeiner* Form der Witwenreinigung. Zwar wurde die Reinigung in einigen Fällen hinausgezögert (vgl. Kap. V.1), von der grundsätzlichen Notwendigkeit des Rituals war jedoch die weit überwiegende Mehrheit meiner Informant/innen überzeugt. Für Witwen bedeutet eine Reinigung die Befreiung vom potentiell bössartigen *spirit* des Mannes und die Beendigung ihrer Trauerperiode. Die Reinigung zeigt darüber hinaus, dass sie von den Schwiegereltern als rechtmäßige Ehefrau des Verstorbenen anerkannt und nicht mehr verdächtigt wird, den Tod des Mannes verschuldet zu haben (vgl. Kap. V.1). Für die Schwiegerfamilie wiederum stellt die Witwenreinigung die einzige Möglichkeit dar, den *spirit* des Verstorbenen in die Lineage zurückzuholen und diesen so zukünftigen Generationen verfügbar zu machen.

Die Reinigung durch rituellen Geschlechtsverkehr mit einem Bruder des Mannes wurde jedoch von kaum jemandem in Kasama und Umgebung befürwortet. Männer, die angeboten bekommen hatten, eine Witwe zu reinigen und zu erben, lehnten dies in Kasama zum einen deshalb ab, weil sie Witwen für gefährlich hielten. »Today men fear widows«, sagte mir Susan Sakala in unserem ersten Gespräch, »they don't want to inherit widows anymore, because they don't know what the husband died of.« Peter Mulenga, Mitarbeiter einer HIV-Selbsthilfegruppe, begründete die Abwehr der Männer damit, dass alle über AIDS aufgeklärt seien: »Sensitization on HIV/AIDS is everywhere. That's why you cannot follow back old rules, you could jump into fire.«<sup>78</sup> Zum anderen äußerten viele verheiratete Männer, sie müssten sich um ihre »eigene« Familie – ihre Ehefrau und Kinder – kümmern und hätten nicht die finanziellen Möglichkeiten, eine Witwe und die

<sup>77</sup> Ein weiterer Grund könnte sein, dass die hierarchisch strukturierte politische Ordnung der BaBemba-Gesellschaft – vom *Paramount chief* bis zum *headman* im kleinsten Dorf (Richards 1948) – eine weitgehende *Top-down*-Durchsetzung des alternativen Rituals ermöglicht hat.

<sup>78</sup> In dieser Aussage wird die symbolische Verknüpfung von gefährlicher Sexualität und Feuer sowie von AIDS und der Krankheit *umulilo* (»Feuer«) deutlich.



verwaisten Neffen und Nichten zu versorgen.<sup>79</sup> Früher dagegen sei das Levirat ökonomisch reizvoll gewesen, weil der Levir mit der Witwe oft größere Besitztümer seines Bruders erbe. So erklärte mir Michael Banda, Angestellter einer Regierungsbehörde in Kasama:

»According to tradition, everybody would try to be close to the widow. Because of the tradition of wife inheritance, all the men would want to be close to her. When she is working, the men hope to be the candidate to inherit her to improve their own income. But nowadays, everybody is afraid to associate with the widow, because then *he* might be chosen, after the relatives saw him talk to her« (Michael Banda, 19.1.2004).

Beide Gründe zur Ablehnung der sexuellen Reinigung stehen in Zusammenhang mit der AIDS-Epidemie. Zum einen beruht die Angst vor der Gefährlichkeit einer Witwe auf der Annahme, sie könne HIV-infiziert sein. Zum anderen sinkt das Interesse des potentiellen Levirs, die Witwe des Bruders zu übernehmen, wenn der Ehemann an AIDS gestorben ist und die Ressourcen des Haushalts bereits vor dem Tod des Mannes in die Pflege und die medizinische Versorgung des Mannes geflossen sind. Die Witwe kann dann kein attraktives Erbe vorweisen, sondern droht – auch durch ihre eigene potentielle Infektion – zu einer finanziellen Belastung zu werden. Die rituelle Reinigung durch weiße Perlen stellt in diesen Fällen für den Leviren und seine Familie eine Möglichkeit dar, den Kontakt zur Witwe abzubrechen und die Verantwortung für sie und ihre Kinder abzugeben.<sup>80</sup>

<sup>79</sup> Zur Definition von Familie und den entsprechenden Zuständigkeiten vgl. Kap. V.2.

<sup>80</sup> Umgekehrt berichteten mir einige Informant/innen, dass die Witwenvererbung in Ausnahmefällen noch durchgeführt würde, wenn der/die Hinterbliebene viel Geld hätte. Wohlhabende, in der Stadt lebende Frauen bekämen häufiger Angebote, von einem Bruder des Mannes geerbt zu werden, auch wenn bekannt wäre, dass der Mann an AIDS gestorben sei. Eine solche ›Hagbier‹ wurde insbesondere Frauen zugeschrieben, die das Sororat ausführen wollten, wenn ein Witwer mit viel Geld zurückbliebe (vgl. zu diesem Vorwurf auch Kap. V.3). So erklärte mir eine ältere Lehrerin in Kasama: »Nowadays, widows are suspected. Even if their husbands died of a natural cause. Nobody wants to give a son or daughter. Nowadays, even in the village, they don't do that anymore. Except when the man is rich. When the wife dies, even when the in-laws know what she died of, they will give him a sister. They want to keep profiting from his money. They do everything for money. It's poverty what makes these things happen« (Sara Kalanga, 11.11.2003).

Die meisten der von mir interviewten Witwen hingegen stellten es als ihre eigene Entscheidung dar, das alternative Ritual statt der sexuellen Witwenreinigung zu durchlaufen. Ihre Schwiegerfamilie hätte ihnen angeboten, einen Bruder des Mannes zu heiraten, sie hätten aber abgelehnt und die weißen Perlen bekommen. Alle meine Interviewpartnerinnen begrüßten die Einführung des alternativen Reinigungsrituals, weil es ihnen die Möglichkeit böte, vom *spirit* des Mannes befreit zu werden, ohne das Levirat eingehen zu müssen. Obwohl es früher auch die Möglichkeit gegeben habe, nicht zu heiraten, sei dies im Gegensatz zu heute immer mit Konflikten einhergegangen. Die Leviratsehe wurde von Witwen in Kasama aus unterschiedlichen Gründen negativ bewertet: Meine Interviewpartnerinnen meinten zum einen, dass sie von den Leviren keine finanzielle Unterstützung erwarten könnten. Die einzigen Männer, die heute noch bereit seien, eine Witwe zu erben, seien arm und ungebildet und hofften, von der verwitweten Frau versorgt zu werden. Es sei daher weit günstiger, sich allein um den Lebensunterhalt für die Kinder zu kümmern. Zudem seien Leviratsehen immer schon schwierig gewesen, weil dadurch oft polygame Ehen entstünden und man als zweite Frau einen niedrigeren Status habe. Insbesondere litten die Kinder unter einer solchen Ehe, weil sie vom Mann schlechter versorgt würden als dessen leibliche Kinder. Schon früher sei deshalb das Levirat, so erzählte eine ältere Witwe während eines Gruppeninterviews, keine perfekte Lösung gewesen:

»Well, in the old days it used to work, though not perfect, because for instance if my husband dies and they have to give me a new husband, they wouldn't give me a husband who hasn't married, they would give me a husband who has already got another women and other children. So I would go as a second-class woman in the household and my children may not have the same opportunity of education to the ones that I found« (Gruppeninterview, 10.12.2003).

Dass sie sich nach der Beerdigung heftig mit der Schwiegerfamilie gestritten hatten, war für Witwen oftmals ein weiterer Grund, die Witwenvererbung abzulehnen. Sie wollten, nachdem die Familie des Verstorbenen ihnen Schuldvorwürfe gemacht oder das Erbe entrissen hatte, nicht länger in Kontakt zu ihr stehen. So erzählte mir Alice Shula, die später außerhalb der Schwiegerfamilie erneut geheiratet hatte:

»I refused, but them, they wanted me very much, but I said: »No, I thought you were good people, suppose I am given another man and he dies, it will be the same, so let me refrain from these people!«

That's why I came out of that family« (Alice Shula, 38 Jahre, 28.4.2003).

Im Levirat, meinten viele Witwen, würden nur die schlechten Seiten einer Ehe fortgesetzt. Man sei gegenüber der vorherigen Ehefrau zweit-rangig, hätte weiter Streit mit der Schwiegerfamilie und müsse den Mann oft noch finanziell unterstützen.<sup>81</sup>

Erleichtert wird den Witwen die Entscheidung gegen das Levirat im nördlichen Sambia dadurch, dass ihr Anrecht, ihre Kinder bei sich zu behalten, nicht davon abhängt, ob sie eine Ehe mit einem Bruder des Verstorbenen eingehen. In vielen patrilinearen Gesellschaften des südlichen und östlichen Afrikas werden Kinder nach dem Tod ihres Vaters von der Familie des Mannes übernommen.<sup>82</sup> Die Witwe verliert, wenn sie keine Leviratehe eingeht, ihr Recht auf die Kinder. In der weiterhin stark matrilinear strukturierten BaBemba-Gesellschaft dagegen gehören Kinder nach dem Tod des Vaters ohnehin der Lineage der Mutter an, sodass Witwen, auch wenn sie die Leviratehe ablehnen, nicht den Verlust der Kinder befürchten müssen (vgl. Kap. V.2).

Des Weiteren müssen Witwen im nördlichen Sambia den für sie bezahlten Brautpreis nicht, wie in vielen anderen Gesellschaften Afrikas üblich, an die Schwiegerfamilie zurückzahlen. Diese finanzielle Kompensation ist für Witwen in anderen Regionen oftmals ein Grund, die Leviratehe einzugehen (vgl. z. B. Goody 1962: 334 für die LoDagaa in Ghana; Guyer 1986: 209 für die Beti in Kamerun). Der ohnehin meist geringe Brautpreis gilt im nördlichen Sambia als nicht zurückzahlbar, sodass es Witwen möglich ist, das Levirat ohne finanzielle Einbußen abzulehnen und das alternative Witwenreinigungsritual zu fordern.

Angesichts der verschiedenen Motive für die Durchführung des alternativen Reinigungsrituals ist also zu konstatieren, dass die Gefahr einer Ansteckung mit HIV keineswegs der einzige, nicht einmal der häufigste Grund für die Ablehnung der sexuellen Reinigung ist. Vielmehr mischen sich präventive Überlegungen mit ökonomischen und sozialen Interessen. Die Vorgabe des Chiefs, Witwen nicht mehr durch

<sup>81</sup> Nyanzi, Emodu-Walakira und Serwaniko (2009) zeigen für Uganda, dass viele Witwen aktiv Entscheidungen über die Witwenreinigung und das Levirat treffen und die Leviratehe eingehen, wenn es für sie ökonomisch nützlich ist.

<sup>82</sup> Bei den patrilinearen Luo ist das Interesse, die Kinder bei sich zu behalten, wie Dilger darlegt (2005: 136), ein wesentlicher Grund für Witwen, das Levirat einzugehen.

Geschlechtsverkehr zu reinigen, eröffnet die Möglichkeit, diese Interessen zu verfolgen. Ob die sexuelle oder die alternative Form der Reinigung durchgeführt wird, ist jedoch weiterhin in jedem Einzelfall Ergebnis einer Diskussion. Dabei heben alle Beteiligten ein großes Maß an eigener Entscheidungsfreiheit hervor.

Das Zusammenwirken der dargestellten Interessen hat somit die flächendeckende Durchsetzung eines alternativen Rituals bewirkt, das den Status von Witwen grundlegend verändert. Ein wesentlicher Unterschied zwischen der ursprünglichen und der veränderten Version des Rituals besteht darin, dass die enge Beziehung zwischen der Witwe und der Familie des Mannes nach dessen Tod durch die Vergabe der weißen Perlen nicht wieder hergestellt wird. Zwar wird die als gefährlich wahrgenommene Verbindung zwischen dem *spirit* des Verstorbenen und der Witwe erfolgreich aufgelöst, eine Wiedereingliederung der Witwe in die Lineage des Mannes findet jedoch nicht statt. War das sexuelle Witwenreinigungsritual ein Mittel, um wesentliche Beziehungen gegenüber unwesentlichen zu stärken, heben die weißen Perlen im alternativen Ritual die gefährliche Bindung zwischen der Witwe und dem Geist des Ehemannes auf, ohne demgegenüber die Verbindung zur Matriline des Mannes zu bekräftigen. Durch das ergänzende Ritual *yakunwa amenshi*, in dem der Geist des Mannes in die Lineage zurückgeholt und an ein Kind weitergegeben wird, ist das Gleichgewicht innerhalb der Familie des verstorbenen Mannes wieder hergestellt und die Kontinuität der Lineage gewährleistet. Die Witwe wird jedoch in der alternativen Form des Rituals nicht reintegriert.

### Neu heiraten?

Anders als bei der sexuellen Witwenreinigung, in deren Anschluss die Witwe an den Bruder des Mannes vererbt wurde oder in Ausnahmefällen zu ihrer Herkunftsfamilie zurückkehren konnte, steht es einer Witwe nach der alternativen Reinigung mit Hilfe der weißen Perlen offen, außerhalb der Schwiegerfamilie neu zu heiraten. Die oftmals konfliktträchtige Ambiguität hinsichtlich der Frage, ob eine Witwe den Status einer verheirateten oder den einer unverheirateten Frau hat (vgl. Kap. V.3), wäre dadurch beendet. Nun tragen aber nicht nur der unbestimmte Status von Witwen und die Angst vor einer HIV-Infektion dazu bei, dass verwitwete Frauen nicht als attraktive Partnerinnen gelten. Auch lehnte die überwiegende Zahl der von mir interviewten Frauen eine Ehe

mit einem neuen Mann entschieden ab. Als Hauptgrund, nicht erneut heiraten zu wollen, nannten die meisten meiner Interviewpartnerinnen die Sorge, ihre Kinder kämen in einer neuen Ehe zu kurz. Übereinstimmend meinten alle, ihre Kinder könnten darunter leiden, wenn sie ihre Aufmerksamkeit auf einen neuen Mann richteten. Zudem würde ein neuer Ehemann ihre Kinder nicht ausreichend lieben oder sogar schlecht behandeln. »The new husband would not keep my children properly«, meinte die 40-jährige Maria Chikoti, Mutter von sechs Kindern im Schulalter.

Auch schlechte Erfahrungen mit dem verstorbenen Ehemann sind ein Grund für Witwen, keine neue Ehe einzugehen. So erklärte mir Helen Mwale, die in Kasama eine Nichtregierungsorganisation leitet, dass sie nicht noch einmal heiraten wolle, weil sie als unverheiratete Frau sehr viel größere Freiheiten genießen könne. Sie erwarte von einer Ehe vor allem Probleme:

»A husband could bring problems. He has his own problems, we then have to deal with. I have to plant my own roots. And you know, Zambian men ... I would not make such a mistake« (Helen Mwale, 45 Jahre, 18.2.2003).

Während Helen Mwale in diesem Zitat ihre negativen Erwartungen nicht konkret benannte, stellten andere Frauen beim Thema Neuheirat Männer oftmals als allgemein untreu und gewalttätig dar. So meinte die Lehrerin Precious Ngambi, dass Männer ihre Ehefrauen grundsätzlich schlecht behandelten. Alleinstehend zu sein, böte gegenüber der Ehe große Vorteile:

»Men are not different. If this one was worse you might get the worst. [...] When I look at men, they have the same characteristics. They are the same. I have no plans [to get married]. I think others managed. I have seen some widows who have remained and they are doing fine. They have their peace of mind. [They can] even plan better. There is nothing like: ›You haven't done this! You haven't washed my trousers!‹ I think I am at peace« (Precious Ngambi, 43 Jahre, 1.3.2003).

Die meisten Witwen berichteten, dass ihre verstorbenen Ehemänner untreu gewesen wären und sie geschlagen hätten.<sup>83</sup> So begründete die 50-

<sup>83</sup> Allerdings gab es auch Witwen, die gerade aufgrund der *guten* Erfahrungen mit ihrem verstorbenen Ehemann nicht wieder heiraten wollten. Sie würden nicht

jährige Catherine Sikazwe, eine kinderlose Witwe im ärmsten Stadtteil von Kasama, ihre Ablehnung einer neuen Ehe mir gegenüber mit der Aussage:

»It will make no difference. It will be the same. Let me just stay alone. Even my husband used to beat me bitterly. I thought even the other one can beat me as well« (Catherine Sikazwe, 50 Jahre, 28.4.2003).

Auch die Gefahr, sich in Zeiten von AIDS mit HIV anzustecken, stellt einen Grund für Witwen dar, sich gegen eine neue Ehe zu entscheiden. Als es um eine mögliche Heirat mit einem Witwer ging, meinte Catherine Sikazwe:

»Suppose the wife died of HIV. We are in fear. Just because we want to eat? No, the world of today is not like it was before« (Catherine Sikazwe, 50 Jahre, 28.4.2003).

Precious Ngambi, deren Mann an AIDS gestorben ist, argumentierte, da es die Männer seien, die sich mit HIV infizieren würden, wolle sie keine neue Beziehung mit einem Mann eingehen.

»If I was single as I was that time I think I wouldn't get married [lacht] you don't know whether this person is infected, you don't know. Once you love yourself, you will be afraid of doing certain things« (Precious Ngambi, 43 Jahre, 1.3.2003).

Da es für die meisten Frauen im nördlichen Sambia innerhalb der Ehe unmöglich ist, auf der Verwendung eines Kondoms zu bestehen, stellt die Verweigerung der Ehe auch eine Strategie dar, sich vor einer HIV-Infektion zu schützen.

Allein Kinderlosigkeit galt für Witwen allgemein als schlagkräftiger Grund, trotz dieser diversen Vorbehalte wieder eine Ehe einzugehen. Die Ehe wurde von vielen Frauen sogar primär als Mittel gesehen, Kinder zu bekommen. Entsprechend antwortete mir eine Witwe auf die Frage, ob sie noch einmal heiraten wolle: »Why? I already have children!«

Daneben wurde der Bedarf an finanzieller Absicherung als möglicher Beweggrund genannt, sich trotz der grundlegend ablehnenden Haltung auf einen Mann einzulassen. Insbesondere Witwen, die auf dem Land leben, kein eigenes Einkommen haben und nach dem Tod ihres Mannes von ihren Schwiegereltern enteignet wurden, meinten, es sei schwie-

noch einmal einen so liebevollen Mann finden. So erklärte mir Liz Gondwe die Ablehnung einer neuen Ehe mit der Aussage: »You compare quality ...«

rig, unabhängig von der finanziellen Unterstützung eines Mannes zu leben. So lehnte Florence Bwalya, eine 29-jährige Witwe mit einem Sohn, die Ehe zwar grundsätzlich ab und sagte, dass sie dadurch in ihrer Freiheit eingeschränkt würde. Gleichzeitig sah sie die Gefahr, dass sie aufgrund ihrer Armut in die Ehe getrieben werden könnte. Sie wurde von ihren Schwiegereltern nach dem Tod ihres Mannes enteignet und konnte sich und ihren Sohn kaum ernähren (vgl. für eine ausführlichere Darstellung ihrer Erfahrungen Kap. V.2).

»I do not have any feeling of wanting to get married. But due to some circumstances, when you don't have something to do, someone can come and say: 'I can keep you!' That way you can be forced« (Florence Bwalya, 29 Jahre, 7.5.2003).

Auch die in der Stadt lebende Witwen, Catherine Sikazwe, scherzte – zusammen mit Alice Shula, die übersetzte – während eines Interviews, dass sie »die Beine breit machen« würden, vorausgesetzt, ein reicher Mann würde ihnen das Angebot machen, sie zu heiraten.

Umgekehrt erklärten einige Witwen stolz, dass sie nicht heiraten müssten. Sie hätten nach dem Tod ihres Mannes gelernt, sich und ihre Kinder unabhängig von einem Mann zu versorgen. Laura Sikuma, eine Witwe, die mit sechs verwaisten Enkelkindern unter ärmlichen Bedingungen auf dem Land lebte und seit über 20 Jahren verwitwet war, betonte in unserem Gespräch:

»Some of them [the men] do look admiring, but I have no interest. I can stay on my own, I cultivate, I sell sweet potatoes. I can even keep these dependants, I don't need to marry« (Laura Sikuma, ca. 75 Jahre, 21.5.2003).

Wie einige in der Stadt lebende Witwen berichteten, sei der Tod ihres Mannes aus ökonomischer Sicht sogar von Vorteil für sie. Sie hätten seit ihrer Verwitwung mehr Mittel zur Verfügung und könnten allein über ihre Finanzen entscheiden. Diese Eigenständigkeit wollten sie durch eine erneute Heirat nicht wieder aufgeben. Insbesondere wohlhabende Witwen in der Stadt beklagen sich im Rückblick darüber, dass sie, als sie verheiratet waren, den Mann auch finanziell versorgen mussten und beurteilen ihre neue Position aus ökonomischer Perspektive als vorteilhaft. So stellte Sara Mutale, deren Geschichte ich in der Einleitung kurz wiedergegeben habe, den Tod ihres Mannes in unserem Gespräch als eine Befreiung dar, die Wohlstand und Leichtigkeit in ihr Leben gebracht habe:

J.O.: »What were the biggest changes in your life after your husband died?«

S.M.: »I have prospered. I have bought a lot of property. My husband was like a hindrance to my progress. He was too primitive: »You want to do this? No, a woman cannot do this!« When I got paid he wanted me to bring money and [that] he shares it to me. When he died it was a relief to my side. I have three houses; I bought three cars. [...] I socialize, I drink beer, I can go to clubs without anybody asking me. I look after myself, I behave myself. To be alone is very okay to me and I feel healthier and lighter« (Sara Mutale, 45 Jahre, 14.2.2003).

Diese Darstellung entspricht den Ergebnissen einer Studie von Sean Jones (1999), der für Südafrika zeigt, dass es, entgegen der weit verbreiteten Annahme, *Female Headed Households* seien finanziell grundsätzlich schlechter gestellt, für alleinstehende Frauen von ökonomischem Vorteil ist, unverheiratet zu bleiben. Da Männer – Jones' Ergebnissen zufolge – häufig mehr Alkohol trinken und häufiger Fleisch essen, aber auch weil sie ihre Ehefrauen oftmals an der Lohnarbeit hinderten, seien Frauen ohne Ehemann durchschnittlich ökonomisch besser gestellt. »Male partners tended to bring to their families extra costs and they usually controlled expenditure and consumption« (Jones 1999: 25). In ihrer Analyse der Handlungsmöglichkeiten von Witwen bei den Abaluyia in Kenia stellt auch Cattell (2003) heraus, dass der Witwenstatus Frauen ökonomische und soziale Vorteile bringen könne, weil sie unabhängig von einem Ehemann ihren Haushalt führen und Handel treiben könnten:

»For many African women, widowhood as a »permanent status of some independence« (Korieh 1996: 57) is preferable to remarriage. [...] As widows, many women consider themselves to be the »owners« (managers) of the home – as few married women do – and assume greater leadership roles in their families. [...] many Abaluyia widows, especially older women, find they have greater freedom and power without a husband [...]. Women are also explicit that they do not want another husband: »when you get a man you have to take care of him« or »a man would just eat my food« (Cattell 2003: 59 f.).

Diese Einschätzung wurde in meinen Interviews oftmals bestätigt, insofern die meisten meiner Gesprächspartnerinnen in Kasama meinten, dass sie gut ohne Mann leben könnten. Durchgehend waren sie der Meinung, dass es für verwitwete Frauen sehr viel leichter sei, allein zu bleiben, als für verwitwete Männer.<sup>84</sup> »It's more difficult for men than

<sup>84</sup> Meinem Eindruck nach gingen Witwen in Kasama tatsächlich sehr viel seltener eine neue Ehe ein als Witwer. Ntozi et al. (1999: 169) zeigen eine ähnliche Ten-



for women to stay alone«, sagte beispielsweise Laura Sikuma (75 Jahre) und die 30-jährige Elizabeth Siame bestätigte: »There is a difference, a woman can stay but men cannot stay and live alone«. Dieser Unterschied wurde zum einen auf einen stärkeren Sexualtrieb von Männern zurückgeführt, zum anderen darauf, dass Männer nicht alleine kochen und die Kinder versorgen könnten. Frauen galten zudem als emotional belastbarer, sodass sie der ›Versuchung‹, neu zu heiraten, leichter widerstehen könnten. Außerdem hätten Frauen mehr Verantwortungsgefühl gegenüber ihren Kindern. Während Männer ›aufgeben‹ würden, blieben Frauen stark und könnten ohne Mann weiterleben. So erläuterte Carol Shindende:

»Widowers they do propose faster than us, because they feel more feelings. We widows ... even if I feel something I control myself when I look at my children« (Carol Shindende, 42 Jahre, 6.5.2003).

Obwohl Witwen also nach dem alternativen Ritual grundsätzlich die Möglichkeit haben, erneut zu heiraten und den oftmals problematischen Witwenstatus zu verlieren, entscheiden sie sich meist dafür, unverheiratet zu bleiben und verweilen damit in der liminalen Position der Witwenschaft.

### Verlängerte Liminalität

Da das Witwenreinigungsritual ihren Witwenstatus nicht aufhebt, bleibt eine Witwe, wenn sie sich gegen eine Neuheirat entscheidet, auch nach der Reinigung in einem liminalen Zustand. Das alternative Reinigungsritual beendet zwar den rituellen Prozess und die durch den Geist des Mannes entstehende Unreinheit, es verschafft der verwitweten Frau aber keinen anerkannten sozialen Status. Das Andauern der Liminalität in Bezug auf den Ehestatus und die Familienzugehörigkeit verändert die soziale Position verwitweter Frauen erheblich. War die Phase der Witwenschaft früher durch das Reinigungsritual und das anschließende Levirat beendet, gelten hinterbliebene Ehefrauen heute auch nach der Reinigung mit den weißen Perlen weiterhin als *mukamfwilua*,

denz in Uganda auf: Ihre quantitative Untersuchung zeigt, dass im Jahr 1992/93 56,1 Prozent der Männer, aber nur 27,3 Prozent der Frauen nach dem Tod ihrer Partnerin/ihrer Partners erneut heirateten.

als Witwen, und verweilen damit »betwixt and between« sozialen Positionen. Witwenschaft ist somit in Folge der AIDS-Epidemie von einer zeitlich begrenzten Übergangsphase zu einem dauerhaften Zustand geworden. Witwen werden zum einen nicht wieder in die Familie des Mannes aufgenommen und bleiben somit – mit all den damit einhergehenden Konflikten – in einer Zwischenposition zwischen ihrer eigenen Herkunftsfamilie und der Schwiegerfamilie (Kapitel V.2). Auch gelten Witwen nach der Durchführung des alternativen Rituals – wenn sie nicht erneut heiraten – weder als verheiratet noch als unverheiratet, sodass umstritten ist, wie sie sich angemessen gegenüber Männern verhalten sollten (Kapitel V.3).

An einer Stelle seines Werkes bezeichnet Victor Turner Personen, die dauerhaft zwischen sozialen Positionen stehen als »Marginale« (1974: 233). Diese würden im Unterschied zu liminalen Subjekten nicht wieder in einen neuen sozialen Status eingegliedert werden, sondern unbegrenzt in einer Zwischenposition verweilen. »Marginals like liminars are also betwixt and between, but unlike ritual liminars they have no cultural assurance of a final stable resolution of their ambiguity« (1974: 233). Wesentlich ist jedoch auch bei Marginalen – und dadurch unterscheiden sie sich nach Turner von »Außenseiter/innen«, – dass sie nicht außerhalb sozialer Kategorien stehen, sondern zwischen definierten Statusgruppen. Nach Turners Klassifikation ist Marginalität als eine zeitlich unbegrenzte Form der Liminalität zu verstehen, die nicht mehr in einen rituellen Kontext eingebunden sein muss.<sup>85</sup> Die Statuslosigkeit verliert damit den Charakter des »So-Tun-als-ob« und wird zur alltäglichen Realität (1974: 233). Turner geht leider nach einer anfänglichen Klassifikation nicht weiter auf die Gruppe der »Marginalen« ein und grenzt ihre Position nicht deutlich von der Position von liminalen Personen ab.<sup>86</sup>

Das Andauern der liminalen Position von Witwen ließe sich mit Turner also auch als eine Transformation von einer liminalen in eine marginale Position verstehen. Witwen bleiben, insofern sie nicht in die

<sup>85</sup> Turner weist darauf hin, dass von marginalen Personen häufig Kritik an der Gesellschaft ausgehe. »Usually they are highly conscious and self-conscious people and may produce from their ranks a disproportionately high number of writers, artists, and philosophers« (1974: 233; vgl. dazu Kap. VI.3).

<sup>86</sup> Personengruppen in Industriegesellschaften, die liminale Merkmale aufweisen, deren Liminalität aber nicht mehr in einen rituellen Kontext eingebunden ist, nennt Turner an anderer Stelle auch »Liminoide« (Turner 1982).

Familie des Mannes reintegriert werden und nicht erneut heiraten, in einer Zwischenposition zwischen wesentlichen sozialen Ordnungskategorien. Im Gegensatz zum Begriff der Liminalität, der die rituell eingebundene Schwelle zwischen zwei sozialen Positionen hervorhebt, betont der Begriff der Marginalität die Randständigkeit der jeweiligen Personengruppe und wird im alltäglichen Sprachgebrauch oft mit ›Außenseitertum‹ gleichgesetzt. Da das Charakteristische an der Situation von Witwen im Kontext der AIDS-Epidemie nicht unbedingt ihre Randständigkeit, sondern ihre soziale Zwischenposition ist, möchte ich Turners Überlegungen ergänzen und von verlängerter Liminalität sprechen, um so die Zwischenposition von Witwen zwischen zwei sozialen Positionen zu betonen und den ursprünglich rituellen Kontext dieser Position kenntlich zu machen.

Die durch den Tod des Ehemannes entstandene Grenzposition zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der *spirits* wird, anders als die Zwischenpositionen in Bezug auf die Ehe und die familiäre Zugehörigkeit, prinzipiell auch durch das alternative Ritual beendet. Nur gelegentlich werden Zweifel geäußert, ob das alternative Reinigungsritual eine Frau genauso zuverlässig vom *spirit* ihres verstorbenen Mannes befreien kann.<sup>87</sup> Da gereinigte Witwen sich nicht mehr dadurch von ungereinigten unterscheiden, dass sie mit ihren Leviren zusammenleben, ist jedoch die Feststellung problematisch geworden, ob eine Witwe das Ritual durchlaufen hat. Einige meiner männlichen Informanten merkten an, man könne heute nicht mehr mit Sicherheit wissen, ob eine Witwe gereinigt worden sei oder nicht. Die Inkongruenz von Levirat und Reinigung, die durch das im Zuge der AIDS-Epidemie veränderte Ritual entstanden ist, lässt somit auch in Bezug auf die Zwischenposition zwischen Leben und Tod gewisse Unsicherheiten entstehen. Grundsätzlich wird jedoch davon ausgegangen, dass eine Witwe, *wenn*

<sup>87</sup> Elizabeth Colson beschreibt ähnliche Unklarheiten bei den Tonga im Süden Sambias. Hier wird schon seit Langem eine alternative Form der Witwenreinigung durchgeführt. Oft ist jedoch unklar, ob der *spirit* diese Reinigung akzeptiert und die Witwe verlässt. »Ablehnung der vollständigen Purifikation oder der Übernahme der Witwe als Gattin beeinträchtigt deren Status. Manche haben Bedenken bezüglich der Wirksamkeit von *ku-chuuta* oder Heilmittelbehandlung und die Ursachen der Erkrankung einer Witwe werden häufig in *caando* gesehen, welches weiterhin an ihnen haften, weil der Geist des verstorbenen Gatten die Reinigung nicht als gültig anerkenne« (Colson 2004: 54).

sie die weißen Perlen bekommen hat, vom *spirit* befreit und in die Welt der Lebenden reintegriert worden ist.

Die AIDS-Epidemie wirkt sich jedoch in anderer Weise auch auf die Position von Witwen zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der *spirits* aus. Denn die Phase, in der Witwen sich in dieser Zwischenposition befinden, verlängert sich, wie ausführlich im folgenden Kapitel beschrieben wird, durch die Häufung von AIDS-Toden im nördlichen Sambia auch ganz unabhängig von der Form des Reinigungsrituals. Denn wenn vermutet wird, dass der *spirit* eines Menschen nach dessen Tod bössartig und rachsüchtig ist – was häufig nach einem AIDS-Tod der Fall ist – wird das Reinigungsritual von Seiten der Schwiegerfamilie hinausgezögert und die Witwe erst nach langer Zeit vom *spirit* und damit von ihrer Zwischenposition befreit (Kapitel V.1).

Die AIDS-Epidemie hat daher, wenn auch aus verschiedenen Gründen, bezüglich aller drei von mir untersuchten Zwischenpositionen dazu geführt, dass Witwen länger in einer liminalen Position verweilen als früher.<sup>88</sup> Die AIDS-Epidemie verändert die Situation von Witwen somit nicht nur dadurch, dass in Folge der Epidemie sehr viele und darunter sehr viele junge Frauen verwitwet sind. Durch die AIDS-Epidemie bleiben Frauen zudem länger Witwen und befinden sich in einer Grenzposition zwischen wesentlichen sozialen Kategorien. Die Zwischenpositionen von Witwen, so mein Argument in den drei folgenden Kapiteln, sind Hintergrund und Ursache der zu beobachtenden Konflikte zwischen ihnen und ihrem Umfeld. Sie lösen auch deshalb heftige Konflikte aus, weil die Kategoriengrenzen, die von Witwen in der liminalen Phase irritiert werden, im Kontext der AIDS-Epidemie besonders umstritten sind

<sup>88</sup> In Bezug auf Waisen stellt Marguerite Daniel (2005) fest, dass Kinder, die nach dem Tod ihrer Eltern alle drei Stadien der Trauerrituale durchlaufen, resilienter sind und besser mit den Folgen ihrer Verwaisung umgehen können, als solche, die nicht wieder eingegliedert werden und in der Phase der Liminalität verweilen.

## V. ZWISCHENPOSITIONEN

Mit dem Eintritt in die liminale Phase geraten Witwen in eine Grenzposition zwischen verschiedenen sozialen Kategorien. Das Andauern dieser Ambiguität im Kontext von AIDS löst Konflikte zwischen Witwen und ihrem Umfeld aus, in denen die überschrittenen Kategoriegrenzen neu verhandelt werden. Im Folgenden gehe ich zunächst auf die durch die Anwesenheit des *spirit* im Körper einer Witwe begründete Position zwischen Leben und Tod ein sowie auf die Konflikte, die bezüglich dieser Uneindeutigkeit zwischen Witwen und den Familien ihrer verstorbenen Ehemänner entstehen. Anschließend stelle ich die Erbschaftsstreitigkeiten zwischen Witwen und ihren Schwiegerfamilien dar, die mit der ungewissen familiären Zugehörigkeit der Witwen in Zusammenhang stehen. Teil 5.3 behandelt die uneindeutige Position von Witwen in Bezug auf den Status einer verheirateten oder unverheirateten Frau, aufgrund derer sie in Konflikte insbesondere mit verheirateten Frauen geraten. Wie die jeweiligen Zwischenpositionen weisen die daraus entstehenden Konfliktfelder, auch wenn sie im Folgenden analytisch getrennt werden, Überschneidungen auf und verstärken sich oftmals wechselseitig.

# 1. Zwischen Leben und Tod: Konflikte um Unreinheit und Schuld

## 1.1 Witwen als gefährliche und gefährdete Frauen

»The dead are really dead when they are dead.«

Peter Bwalya, 18 Jahre

Im Anschluss an die kirchliche Trauerfeier für ihren Mann, der ein paar Tage zuvor im Krankenhaus in Kasama gestorben war, nahm die 38-jährige Lehrerin Bridget Musonda im Dorf ihrer Schwiegereltern am *body viewing* teil. Der Leichnam ihres Mannes wurde auf dem Friedhof aufgebahrt. Familienangehörige, Nachbar/innen, Freunde und Freundinnen – bei diesem Begräbnis besuchten besonders viele Menschen das *body viewing* – gingen nacheinander in einer langen Schlange an ihm vorbei. Als Bridget an der Reihe war, entstand gespannte Aufruhr, ein paar Frauen aus ihrer Nachbarschaft riefen sich gegenseitig herbei, liefen zum Leichnam und beobachteten neugierig, wie die Witwe auf den Anblick ihres Mannes reagierte. Bridget wurde derweil von ihrer Tante mütterlicherseits gestützt, die ihr, wie Bridget mir anschließend erzählte, eindringlich zuflüsterte, standhaft und stark zu bleiben. »Just be strong, be strong, don't even fall down, just be strong ....« Erleichtert berichtete Bridget mir später, dass sie lange direkt neben ihrem verstorbenen Mann gestanden habe und nicht zusammengebrochen sei. Alle Umstehenden, erklärte sie, hätten erwartet, dass sie beim Anblick ihres Mannes bewusstlos werden und sterben würde.

Bridget Musondas Angst, beim *body viewing* möglicherweise selbst zu sterben, beruht auf der Vorstellung, dass der in ihrem Körper weilende Geist des verstorbenen Mannes, der *umupashi*, seine hinterbliebene Frau mit sich in den Tod reißen könne. Bevor ich näher auf die Lebensgeschichte von Bridget und die Umstände ihrer Verwitwung zurückkomme, möchte ich daher zunächst auf den in Kasama verbreiteten Ahnenglauben eingehen. Zwar mischt sich dieser heute zum Teil mit christlichen und biomedizinischen Konzepten, er ist aber in Kasama und Umgebung – gerade weil er so zentrale und oft unerklärliche Bereiche wie Krankheit, Gesundheit, Körper, Tod und Sexualität be-

trifft – weiterhin sehr gegenwärtig. Trotz ihres Glaubens an einen christlichen Gott gingen die meisten meiner Gesprächspartner/innen davon aus, dass in jedem Menschen ein *spirit* wohne, der dessen Charaktereigenschaften bestimmt und seine Zugehörigkeit zu einer Lineage definiert.<sup>89</sup> Auch wird jedem Neugeborenen weiterhin ein Geist zugeordnet. Im Alter von etwa fünf Jahren werden Kinder daraufhin beobachtet, ob sie Merkmale des Ahnen aufweisen, dessen Geist sie in sich tragen. So war Alice Shula sehr verwundert, wie frech ihre sechsjährige Tochter war, obwohl sie nach der Geburt den *umupashi* ihrer Großmutter bekommen hatte: »My mother was so humble, I cannot believe my daughter is so naughty«, sagte sie mir, als die Tochter auf dem Weg zum Markt fremde Leute ansprach. Die Identifikation mit dem Geist eines Verstorbenen umfasst nicht nur den Namen, sondern auch die relationale Verwandtschaftsbezeichnung. So nannten Mütter ihre Kinder häufig »Mama« oder »Papa«, wenn diese den Geist eines Elternteils bekommen hatten.<sup>90</sup>

In den Erzählungen meiner Interviewpartner/innen tauchten die Ahnengeister gestorbener Lineage-Mitglieder häufig auf. Grundsätzlich gelten die *imipashi* dabei als hilfreich, weil sie die Menschen, denen sie zugeordnet sind, vor Krankheit und Gefahr beschützen. Meine IciBemba-Lehrerin erklärte mir:

»Traditionally what we believe, not as a Christian, people think those good sprits will be there watching us, they will not go anywhere, they are just there around us, they are watching us« (Cynthia Mutale, 30 Jahre, 8.4.2003).

Werden die *spirits* jedoch nicht ausreichend geehrt oder verstößt ein Familienmitglied gegen Regeln des guten Verhaltens, können sie den Lebenden durch Krankheit oder Unglück schaden (vgl. Badenber

<sup>89</sup> Neben den Geistern *imipashi*, die jeweils den Personen einer Lineage zugeordnet sind und diese beschützen, werden die Geister verstorbener Chiefs als Beschützer des Landes und der gesamten BaBemba-Gesellschaft verehrt (vgl. Richards 1959: 168). Darüber hinaus gibt es Besessenheitsgeister (*ngulu*), die Individuen befallen und Krankheiten auslösen können (Badenberg 2003: 100 ff.). Zusätzlich zu dem Glauben an Geister gab es wohl immer schon die Vorstellung von einem übergeordneten Gott, *Lesá* (vgl. z. B. Werner 1972).

<sup>90</sup> Auch christliche Namen, die mit der Missionierung eingeführt wurden, werden heutzutage an die Enkel weitergegeben. Viele Menschen in Kasama haben jedoch zwei Vornamen: einen christlichen – wie Mary, Peter, John oder Paul – und einen IciBemba-Namen wie Chileshe oder Chilinda.

1999). In vielen Familien werden Krankheiten, wenn nicht auf Hexerei oder ›Hitze‹ (vgl. Kapitel IV.3), auf den schädlichen Einfluss verstimmter *spirits* zurückgeführt.

Ein gutes Verhältnis zu den Ahnengeistern aufrechtzuerhalten, ist für eine Lineage existentiell: Die *spirits* schützen Menschen nicht nur vor Krankheit, sondern bewahren auch das Land vor Dürre und stellen eine Verbindung zwischen den Lineage-Mitgliedern her. Zudem ist das Weiterbestehen der Gruppe und die ›Schaffung‹ neuer Personen durch den beschriebenen Prozess der Namensgebung abhängig von der Weitergabe gutartiger *spirits* an Neugeborene. Die Ahnen gewährleisten daher sowohl den Zusammenhalt wie die Kontinuität der Matrilineage.<sup>91</sup> Aufgrund dieser wichtigen Rolle müssen die *spirits* einer Lineage durch regelmäßige Gebete besänftigt werden. Zwar stellten viele meiner Interviewpartner/innen die Ehrung der Ahnen als veraltete Praxis dar; bei Geburten, im Initiationsritual *Chisungu* sowie bei Hochzeiten und Beerdigungen spielte die Kontaktaufnahme mit den Lineage-*spirits* jedoch weiterhin eine wichtige Rolle.

Da die *spirits* einerseits für Schutz und Wohlergehen sorgen, sich aber andererseits auch gegen die Menschen wenden und großes Unheil anrichten können, werden sie in Kasama zugleich verehrt und gefürchtet. Es gilt als außerordentlich wichtig, das richtige Maß an Nähe zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Ahnen herzustellen. Beide Welten sollten grundsätzlich deutlich voneinander getrennt, aber in ständiger Kommunikation aufeinander bezogen sein: Während eine konstante Beziehung aufrechterhalten werden muss, um den guten Willen der Ahnen nicht zu gefährden, wird eine zu große Durchlässigkeit der Grenze zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der *spirits* als gefährlich erachtet, weil die Gestorbenen dann leichter Krankheit und Unfruchtbarkeit bewirken können.<sup>92</sup>

Besonders unberechenbar ist ein *spirit* nach dem Tod einer Person. Er befindet sich dann nicht mehr im Körper ›seines‹ Menschen, ist aber gleichzeitig noch nicht wieder mittels der entsprechenden Riten in die

<sup>91</sup> Vgl. hierzu Fortes (1965: 137), der dies als allgemeines Merkmal des Ahnenglaubens beschreibt, sowie für die Tonga im südlichen Sambia Ulrich Luig (1996: 33).

<sup>92</sup> Vgl. zur Aufrechterhaltung dieses Gleichgewichts zwischen Nähe und Distanz zur Ahnenwelt bei den Tonga Ulrich Luig (1996: 30).



Gemeinschaft der Ahnen eingegliedert.<sup>93</sup> Während dieser Zeit wird angenommen, dass die *spirits* sich zunächst nicht vom Leben trennen können und unabhängig von einem Körper und somit unsichtbar unter den Lebenden weilen. Sie überschreiten damit die Grenze zwischen den Welten. Diese Durchlässigkeit stellt eine große Bedrohung für die Lebenden dar, die normalerweise vor dem Zugriff von *spirits* weitgehend geschützt sind (vgl. für die Tonga Ulrich Luig 1996: 35). Die Zeit nach dem Tod ist zudem heikel, weil befürchtet wird, dass der *spirit* verstimmt oder rachsüchtig sein und die Lebenden bestrafen könnte. So wird bei Beerdigungen versucht, den *spirit* zu besänftigen, indem gut über das Leben des/der Verstorbenen gesprochen wird. Es gilt daher z. B. als gefährlich, in Trauerreden über eine mögliche AIDS-Erkrankung des/der Toten zu sprechen. Auch in den Wochen und Monaten nach der Trauerfeier ist der *spirit* noch nicht erfolgreich in die Ahnenwelt reintegriert und kann sich leicht in einen bösen Geist, den *icibanda*, verwandeln.

Um die von einem solchen Geist ausgehende Gefahr für die Lebenden zu bannen, muss der *spirit* in die Ahnenwelt überführt werden. Das im vorigen Kapitel beschriebene Witwenreinigungsritual dient außer zur Befreiung einer Witwe auch dazu, diese Übergangsphase abzuschließen und den *umupashi* in die Gruppe der Ahnengeister einzugliedern, damit er dort als Teil der Ahnengruppe die Lineage beschützt, bis er an ein Neugeborenes weitergegeben werden kann.

Die Zwischenposition eines/einer Gestorbenen zwischen Leben und Tod beruht auf einer in vielen Kulturen bestehenden Vorstellung vom Tod, in der dieser nicht als klare Grenze zwischen Sein und Nicht-Sein, sondern als ein langsamer Übergang von einem sozialen Status in einen anderen angesehen wird (vgl. Hertz 2007 [1907]: 66; Bloch 1988: 11 f.)<sup>94</sup>. In der Übergangsphase nach dem Tod eines Menschen ist die

<sup>93</sup> So schreibt bereits van Gennep (1960 [1909]) – ohne allerdings zu spezifizieren, für welche Gesellschaften dies gelte –, dass *spirits*, für die nach ihrem Tod keine entsprechenden Riten durchgeführt würden, die gefährlichsten Toten seien. »They would like to be reincorporated into the world of the living and since they cannot be, they behave like hostile strangers toward it« (1960 [1909]: 160).

<sup>94</sup> Bloch verdeutlicht dies in einer Beschreibung der langen Beerdigungsrituale, die die Rückkehr des/der Gestorbenen in die Welt der Toten über mehrere Stadien markieren (Bloch 1988: 11 f.). Diese Vorstellung des Todes, der zufolge das Sterben eine prozessuale Transformation von einem Stadium zum nächsten ist, beschreibt Robert Hertz bereits 1907 für verschiedene Kulturen. Die Konzeption ei-

Grenze zwischen Leben und Tod besonders durchlässig. Denn nicht nur der/die Gestorbene, sondern auch seine/ihre nahen Angehörigen befinden sich in einer Zwischenposition zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Ahnen (vgl. Metcalf, Huntington 1991: 82).

Für die Witwe eines Verstorbenen ist die Zeit nach dem Tod des Mannes besonders gefährlich, weil sie durch den ehelichen Geschlechtsverkehr eng mit dem *spirit* des Mannes verbunden ist und dieser sich in ihrem Körper aufhält. Bis zum – sexuellen oder alternativen – Reinigungsritual bleibt der Geist des Mannes in der Gebärmutter der Hinterbliebenen. »The husband's spirit is still in the widow«, erklärte mir ein *traditional doctor* und Alice sagte in einem Gespräch, während sie auf ihren Unterleib zeigte: »The spirit is down here«. Durch diese Verbindung mit dem Geist eines Verstorbenen ist die Witwe unter den Hinterbliebenen diejenige, bei der die Durchlässigkeit der Grenze zwischen Lebenden und Toten am offensichtlichsten wird. Sie ist eine *mu-kamfwilua* und somit »verheiratet mit einem Toten«. Eine Witwe kann, solange sie in engem Kontakt mit der Welt der *spirits* steht und sich auf der Schwelle zwischen der Welt der Lebenden und der der Ahnen befindet, nicht in ihr normales Leben zurückkehren. Dieser Zustand endet erst, wenn ihre Verbindung zum verstorbenen Mann rituell aufgelöst wird.<sup>95</sup>

Für viele meiner verwitweten Gesprächspartnerinnen war die Anwesenheit des *spirit* in ihrem Körper sehr belastend. Sie werden durch diese Verbindung mit dem Tod als gefährlich und gefährdet angesehen. Ihre Zwischenposition gilt als Unheil bringend, sodass Unfälle oder Krankheiten in einem Dorf oder in einer Nachbarschaft auf den Einfluss kürzlich verwitweter Frauen zurückgeführt werden. Auch heute gelten für Witwen in Kasama daher die im vorigen Kapitel geschilderten Restriktionen. Maria Chikoti, eine 40-jährige Witwe aus dem ärmsten Teil Kasamas, begründet das Verbot, für andere Personen, auch für ihre eigenen Kinder, zu kochen, mit der Aussage, »the children can be sick because the spirit goes to the food«. Als besonders gefährlich

ner Endgültigkeit des Todes, so Hertz, sei ein besonderes Merkmal westlicher Gesellschaften (Hertz 2007 [1907]: 66).

<sup>95</sup> Auch Bloch (1988: 14) weist darauf hin, dass der Zustand der Besessenheit, in dem jemand vom Geist eines Verstorbenen heimgesucht wird, Ähnlichkeiten mit dem Tod aufweist. Personen, die den Geist eines anderen in sich tragen, stehen somit zwischen Leben und Tod.

wird jedoch sexueller Kontakt zu ungereinigten Witwen angesehen, weil der Geist des Verstorbenen, der im Unterleib der Witwe weilt, bei der Witwe und ihrem neuen Sexualpartner Verrücktheit auslösen kann. Bridget Musonda erklärte mir den Zusammenhang:

»Just like me, a widow, I cannot sleep with a man. That man who I slept with can go mad. I can also go mad. You know, it's a belief. That late person, the dead one, cannot like that« (Bridget Musonda, 38, 9.12.2003).

Selbst Interviewpartner/innen, die die Hintergründe der Witwenreinigung zunächst als »old beliefs« abtaten, waren überzeugt, dass es – außer für einen Mann aus der Familie des Verstorbenen – extrem gefährlich sei, mit einer »ungereinigten« Witwe zu schlafen. »Kuti nakwata icibanda« (»sie kann den bösen Geist haben«), wird häufig als Begründung angegeben, warum man sich vor Witwen in Acht nehmen sollte. Die 42-jährige Carol Shindende berichtete:

C.S.: »We are not recognized as people. Because they are in fear that, ›If I go there, she has a ghost and I can also die the way the husband died.«

J.O.: »So it is the spirit they fear?«

C.S.: »Yes that's why they give you that white bead« (Carol Shindende, 42 Jahre, 6.5.2003).

Trifft man geistig gestörte junge Männer auf dem Marktplatz, so wird als Ursache ihrer Verrücktheit häufig angegeben, dass sie, nachdem sie mit einer ungereinigten Witwe geschlafen hätten, von einem *icibanda* befallen worden seien. Junge, wohlhabende Männer gelten als besonders gefährdet, weil angenommen wird, dass viele ungereinigte Witwen in Bars und Clubs als Prostituierte arbeiten und reiche Männer verführen (vgl. dazu auch Russell 2003 und Kapitel V.3). Im alltäglichen Umgang zwischen Witwen und ihren Nachbar/innen wird die Vorstellung, dass Witwen gefährlich sind, unter anderem auch daran deutlich, dass sie selten eingeladen oder besucht werden.

Gleichzeitig gelten Witwen nach dem Tod ihres Gatten selbst als sehr gefährdet. Der Zustand der Besessenheit vom *spirit* und die ständige Nähe zum Tod sind für Witwen bedrohlich, da sie in Unsicherheit darüber leben, ob der *spirit* zu einem *icibanda* wird und sich an ihnen rächt. Die von mir interviewten Frauen nahmen an, dass die Anwesenheit des *spirit* in ihrem Körper dazu führe, dass sie ununterbrochen an ihren verstorbenen Mann denken müssten. Träume und Visionen vom Toten waren daher für die Witwen nicht nur deshalb belastend, weil sie

an ihren Lebenspartner und ihre Trauer erinnert wurden, sondern auch, weil sie befürchteten, der gutartige *umupashi* des Mannes könnte sich in einen bösen *icibanda* verwandeln. Im schlimmsten Fall – so wird angenommen – kann ein Traum, in dem der verstorbene *spirit* mit der Witwe Geschlechtsverkehr haben will, lebenslange Unfruchtbarkeit auslösen.<sup>96</sup>

Denkt eine Frau zu viel an ihren verstorbenen Mann, so wurde mir von meinen Informant/innen erklärt, wird ihr Herz ›zu heiß‹ und sie entwickelt die Krankheit *icikonko*, die mit ›Depression‹ übersetzt wird und sich durch Appetitlosigkeit, Schweigsamkeit und sozialen Rückzug äußert. Der *traditional doctor* Vincent Mubanga erklärte mir:

»Or maybe your husband can die. Then you start thinking: ›Am I going to get another husband like this one?‹ You start thinking, thinking, thinking! You are not even eating. But it is still to your heart. As a result, it leads you to the death. That's how it is. If there is no one who comes to comfort you can even ..., it can even kill you!« (Vincent Mubanga, 21.1.2004)

Im Heilungsritual für die Krankheit *icikonko* kommt die in Kapitel IV.3 beschriebene Verknüpfung von Hitze und Gefahr zum Ausdruck: Der *traditional doctor* behandelt an *icikonko* leidende Patientinnen, indem er ein Stück Erde aus einem Ameisenhaufen zu einer Kugel formt und diese im Feuer erhitzt, bis sie rot glüht. Der heiße Erdklumpen wird dann in ein Behältnis mit Wasser geworfen, das die Patientin anschließend trinken muss. Das Zischen der abkühlenden Erde, so erklärte mir Vincent Mubanga, führe zu einer Kühlung des Herzens und befreie die Witwe von ihrem Leiden.

Witwen sind nach Aussage des *traditional doctor* die häufigsten Opfer dieser Krankheit. Sie sind insbesondere im ersten Jahr nach dem Tod des Mannes bedroht, *icikonko* zu entwickeln. Sprachen Witwen über ihr Leiden an *icikonko*, verorteten sie die Krankheit meist an ihrem Hals. Wegen eines dicken Knotens<sup>97</sup> im Hals, so erklärte mir

<sup>96</sup> Früher, so erzählten mir meine Informantinnen, sei es deshalb üblich gewesen, als Witwe ein Stück Stoff zwischen den Beinen zu tragen, um das Eindringen des *spirit* zu verhindern.

<sup>97</sup> Das Wort *icikonko* bezeichnet auch die Knoten eines Bambusstabes, an denen dieser nicht durchlässig ist.

Josephine Nkumbula, könne man keine Nahrung mehr zu sich nehmen und letztendlich verhungern.<sup>98</sup>

Die Gefahr, durch zuviel sorgenvolles Nachdenken *icikonko* zu bekommen, wurde mir gegenüber auch oft als Grund angegeben, keinen HIV-Test durchführen zu lassen. Nach einer HIV-Diagnose sei es sehr wahrscheinlich, dass man an dieser Form der Depression sterbe. Da der Tod durch *icikonko* sehr viel qualvoller sei als ein AIDS-Tod, gilt es als gesünder, sich vor dem Wissen zu schützen. Precious versuchte mir anhand der Geschichte eines Ehepaares zu erklären, warum sie sich, obwohl ihr Mann an AIDS gestorben war, nicht testen lassen wollte.

»Now this other family, the husband was very sick in the hospital. He was found HIV-positive. Some people went home and told the wife: ›Do you know that your husband is HIV-positive?‹ I don't know whether they said: ›Even you, you will die‹, and, for sure, she who was ok [before] died. The husband is even alive up to today [lacht]. So it's the reaction. [...] Somebody should not tell me, so that I become worried. I think worry is not part of me, because worry will end up in depression which is quicker than AIDS in fact, [...] it can take one very fast« (Precious Ngambi, 43 Jahre, 1.3.2003).

Eine Witwe ist jedoch nicht nur durch die Krankheit *icikonko*, sondern – insbesondere bei der Beerdigung – auch direkt von dem gefährlichen Einfluss des potentiell rachsüchtigen *spirit* ihres Mannes bedroht. Besonders groß ist diese Gefährdung während des oben am Fall von Bridget Musonda beschriebenen *body viewing*. Das *body viewing* findet in Kasama bei jeder Beerdigung statt. Diese Leichenschau ist ein heikles Ereignis für alle Beteiligten, insbesondere aber für die Witwe des verstorbenen Mannes. Denn für die hinterbliebenen Frauen stellt diese Praxis in mehrfacher Hinsicht eine Prüfung dar. Beim *body viewing* wird der Leichnam des Mannes genau begutachtet. Die Verwandten des Mannes prüfen, ob seine Witwe sich zu seinen Lebzeiten gut um ihn gekümmert hat. Dabei wird darauf geachtet, ob er gut genährt und somit von ihr gut versorgt wurde, aber auch darauf, ob er am ganzen Körper rasiert ist. »They look whether the wife was keeping the hus-

<sup>98</sup> Die Krankheit *icikonko* wird von Audrey Richards auch in Zusammenhang mit der Verweigerung von Essen erwähnt. Sie schildert eine Situation, in der über ein Mädchen gesagt wird: »Look! Grief has caught her by the throat. She is refusing food.« (Moneni apa! Cikonko camuikata pa mukoshi! Akane cakulya.)« (Richards 1939: 48).

band well. Whether he is shaved, under his armpits, down there – everything has to be absolutely clean« (Joy Musenga, 24.11.2003). Da eine Ehefrau ihren Mann nach dem Geschlechtsverkehr am ganzen Körper rasieren soll, weist ein glatt rasierter Körper auf die Erfüllung ihrer ehelichen Pflichten hin.<sup>99</sup> Außerdem wird beim Leichnam nach Hinweisen auf die Todesursache, insbesondere auf ein mögliches Fremdverschulden gesucht. Eine Frau erklärt mir bei der Beerdigung von Bridgets Mann: »They search for the cause of death. Whether it's witchcraft or you see any kind of scars.« Häufig wird dabei auch geprüft, ob eine starke Abmagerung festzustellen ist, die als Hinweis für einen AIDS-Tod bewertet werden kann.

Außer diesen eher pragmatischen Prüfungen durch die Schwiegerfamilie muss eine Witwe beim *body viewing* jedoch noch einen anderen, sehr viel riskanteren Test überstehen. Denn es wird angenommen, dass der Geist des Mannes die hinterbliebene Frau in dem Moment, in dem sie der Leiche ins Gesicht schaut, mit in den Tod ziehen könnte. Wenn der *spirit* unzufrieden oder böse sei, würde die Witwe unwillkürlich zusammenbrechen und ebenfalls sterben.

Die spontan »ansteckende« Wirkung des Todes beim *body viewing* kann zum einen dann eintreten, wenn die Eheleute vor dem Tod des Mannes ein außergewöhnlich enges Verhältnis hatten.<sup>100</sup> Wenn Mann und Frau sich »zu sehr« lieben, entsteht eine als gefährlich erachtete Verbindung, die über den Tod hinaus besteht. Die Witwe ist dann so sehr an den Geist ihres Mannes gebunden, dass sie ihm beim Anblick der Leiche gegen ihren Willen in den Tod folgt. Eine besonders gefährliche Nähe wird durch Oralverkehr hergestellt, der als »unafrikanisch« gilt und den Aussagen meiner Informant/innen zufolge unweigerlich dazu führe, dass die Witwe beim Anblick der Leiche stirbt.<sup>101</sup> Meine IciBemba-Lehrerin Cynthia Mutale erklärte mir während einer Unterrichtsstunde:

<sup>99</sup> Mädchen lernen in der Initiationszeremonie *Chisungu*, dass und wie sie ihren Mann nach dem Geschlechtsverkehr rasieren sollen.

<sup>100</sup> Vgl. zur Vorstellung, dass der Tod »ansteckend«, sei, auch Whyte (1990: 95).

<sup>101</sup> Ein *traditional doctor* kann den Tod einer Witwe beim *body viewing* infolge einer – beispielsweise aufgrund von Oralverkehr – zu engen Bindung zwischen ihr und ihrem Mann verhindern. So berichtete mir Victor Lamba, *traditional doctor* in einem Dorf in der Nähe von Kasama, dass viele Witwen aus der Stadt vor dem *body viewing* zu ihm kämen, um sich vor dieser Gefahr zu schützen. In diesen Fällen mischt er Haare und Nägel von beiden Eheleuten. Diese Mischung wird dem Leichnam in die Hand gelegt und mit ihm begraben (Victor Lamba, 16.12.2003).

»If there is this European type of kissing, where somebody has to kiss the genital of a friend, yah, we do not believe in that here, we believe if you do that there is a bond you will never divorce, and if a partner dies he will still follow you. You can't break that bond. [...] You are going to die because the ghost will continue haunting you and you will follow the person who has died« (Cynthia Mutale, 30 Jahre, 8.4.2003).

Die Witwe Bridget Musonda hatte ein sehr enges und ungewöhnlich vertrautes Verhältnis zu ihrem Mann. Ihr Umfeld schloss daraus, dass sie bei der Beerdigung dem Mann in den Tod folgen würde. Nachdem sie mir erzählt hatte, dass sie sich beim *body viewing* beobachtet fühlte, erklärte Bridget:

B.M.: »[They were] thinking maybe we did something which is a taboo in our society.«

J.O.: »People were looking at you?«

B.M.: »Yah, they wanted me to do what they expected. But I didn't, I was strong.«

J.O.: »So at the funeral they wanted to see how you were with him?«

B.M.: »Yes, because they were saying these people might have made an arrangement, they say if one dies the other one should die also, they should die together. So since we were in love, they were admiring our marriage. Anywhere, people were admiring. So they expected me to die also. But, you know, they were ashamed with their plans« (Bridget Musonda, 38 Jahre, 9.12.2003).

Die Nähe zwischen Bridget und ihrem Mann erregte in ihrem Umfeld besonders deshalb Erstaunen, weil sie aufgrund einer gynäkologischen Operation keine Kinder bekommen konnte. Obwohl ihr Mann von seinen Verwandten häufig aufgefordert wurde, Bridget wegen ihrer Unfruchtbarkeit zu verlassen, blieb er bei ihr, was seine Familie auf eine »ungesunde« Nähe zwischen beiden schließen ließ.

Ein plötzlicher Tod der Witwe beim *body viewing* wird aber insbesondere dann erwartet, wenn die Witwe verdächtigt wird, am Tod des Mannes schuld zu sein. Der *spirit* wäre, so heißt es, in diesem Fall rachsüchtig und nicht bereit, allein zu sterben. Gezielt würde er sich an den Personen rächen, die für sein Sterben verantwortlich seien. Auch diese Vermutung bestand bei der Beerdigung von Bridget Musondas Mann: Da er an einer rätselhaften Krankheit starb und zum Zeitpunkt seines Todes noch sehr jung war, beschuldigten seine Verwandten Bridget der Hexerei. Ihren Verdacht sahen sie dadurch bestätigt, dass kurz vor seinem Tod seine Arme und Beine blau angelaufen waren und sich seine Iris schwarz verfärbt hatte. Die Vermutung, jemand sei verhext worden,

kann mit der im Fall von Bridget ebenfalls geäußerten Annahme einer großen Nähe zwischen den Eheleuten einhergehen, weil gerade diese Innigkeit die Voraussetzung dafür darstellt, dass der Einfluss einer Hexe wirken kann.

Zudem wurde von einigen Besuchern der Beerdigung vermutet, Bridgets Mann sei an AIDS gestorben. »He must have couraged himself so much that you didn't notice«, erzählte mir ein Besucher des *body viewing*, »but he was very thin and looked like he must have been sick for a long time.« Auch dabei wurde Bridget die Schuld am Tod ihres Mannes zugesprochen: Nachbar/innen spekulierten, dass sie ihren Mann, während er in einer anderen Stadt lebte, betrogen und sich und ihn dadurch mit HIV infiziert habe. Bridget tritt die Vorwürfe ab, vermutete aber selber, dass ihr Ehemann eines »unnatürlichen«, das heißt von einem anderen Menschen verursachten Todes gestorben sei. Aufgrund dieses Verdachts wurde während des *body viewing*, aber auch in den Wochen und Monaten nach dem Tod ihres Mannes beobachtet, ob der *spirit* böse sei und Bridget mit in den Tod ziehen wolle.

Wie die Vorstellungen vom Zugriff eines *spirit* auf die Ehefrau eines Verstorbenen und von ihrem potentiellen Mit-Sterben verdeutlichen, werden Witwen in der Phase nach dem Tod ihrer Ehemänner zunächst zwischen der Welt der Lebenden und der der Toten verortet. Entsprechend Mary Douglas' Theorie über Meidungsgebote als Ausdruck kultureller Grenzziehungen zeigt sich in den Restriktionen für Witwen, dass die Nähe zum Tod eine Witwe unrein werden lässt. An und in ihrem Körper manifestiert sich die Gefährdung und Gefahr, die von der Transgression der Grenze zwischen Leben und Tod ausgeht. Ihr Körper wird durch ihre Position als Grenzgängerin potentiell Opfer und Verursacher von Krankheit und Tod – und damit zu einem Ort, an dem sich mögliche Störungen im Verhältnis zwischen Ahnenwelt und Welt der Lebenden manifestieren.

## 1.2 ›Schlechter Tod‹, Schuld und Gefahr

Aufgrund der Durchlässigkeit der Grenze zwischen Leben und Tod besteht nach einem Todesfall für eine Witwe grundsätzlich eine gewisse Gefahr, von dem Geist des Toten heimgesucht zu werden. Die Bedrohung, die vom *spirit* eines Verstorbenen ausgeht, wächst jedoch, wenn dieser unter außergewöhnlichen Umständen gestorben ist. Audrey Richards hat in den 1950er Jahren die Vorstellung beschrieben, dass der



*spirit* sich insbesondere dann in einen bösen Geist *iciba(nda)* (Plural: *ifiba/ifibanda*) verwandelt und sich an den Hinterbliebenen rächt, wenn der Mann eines unnatürlichen, fremd verschuldeten oder frühzeitigen Todes gestorben ist:

»[The ifiba] are the spirits of those who died with a feeling of injury because of some violent death, or who left the world with a sense of grievance. Fiwa<sup>102</sup> return to strike their descendants with illness or misfortune« (Richards 1982 [1956]: 29).

In dieser Vorstellung ist eine Unterscheidung zwischen ›guten‹ und ›schlechten‹ Todesfällen zu erkennen, die im südlichen und östlichen Afrika weit verbreitet ist. Meist ist die Vorstellung eines ›guten Todes‹ damit verbunden, dass die Person alle Lebensstadien durchlaufen und Kinder und Enkelkinder in die Welt gesetzt hat, ohne Selbst- oder Fremdverschulden stirbt und am richtigen Ort begraben wird (vgl. Middleton 1982 für die Lugbara; Orubuloye, Oguntimehin 1999: 102 für Nigeria; Whyte 1990: 103 für die Marachi in Kenia). Stirbt ein Mensch im jungen Erwachsenenalter, durch Mord oder Selbstmord, an bestimmten Krankheiten oder schon während der Geburt, charakterisiert dies einen ›schlechten Tod‹. Allgemein lässt ein ›schlechter Tod‹ auf unmoralische Taten der Person oder ihres Umfeldes schließen (vgl. van der Geest 2004; Nzokia 2000: 4; Whyte 1990: 102). Eines ›schlechten‹ Todes stirbt zudem jemand, der keine Kinder bekommen hat. Kinderlos Gestorbene gelten in Kenia, so Nzokia (2000: 8), als ›verlorene‹ Tote, da sie die Kontinuität der Lineage beschädigen.

Bedeutungsvoll wird die Bewertung der ›Qualität‹ des Todes diesen Autor/innen zufolge dadurch, dass die Wiedereingliederung des/der Verstorbenen in die Welt der Ahnen nur im Falle eines ›guten‹ Todes reibungslos verlaufen kann. Ansonsten bleibt der *spirit* unzufrieden und rachsüchtig, erscheint nahen Angehörigen in Träumen und Visionen und löst Krankheiten oder Konflikte zwischen den Hinterbliebenen aus (Bradbury 1993: 68; Middleton 1982: 142). Im Falle eines ›schlechten‹ Todes werden in vielen Gesellschaften des sub-saharischen Afrika verkürzte oder veränderte Beerdigungsriten durchgeführt und Tote außerhalb von Dörfern begraben, um zu verhindern, dass der Geist des/der

<sup>102</sup> Die Schreibweise des IciBemba hat sich verändert. Während Audrey Richards die bösen Geister mit dem Begriff *ciwa* (plural: *fiwa*) bezeichnete, werden sie heute *iciba(nda)*, *ifiba(nda)* geschrieben. Der Klang liegt zwischen dem englischen »b« und »w«.

Verstorbenen die Lebenden heimsucht (vgl. Whyte 1990: 103). Hintergrund der Unterscheidung zwischen einem ›guten‹ und einem ›schlechten‹ Tod ist nach Bloch und Parry das Bestreben, die Kontingenz des Todes in den Griff zu bekommen, indem man ihn in die kulturelle Ordnung integriert. Als ›gut‹ wird ein Tod wahrgenommen, der sich in den vorgestellten Kreislauf von Leben und Tod einfügt und damit ein gewisses Maß an Kontrolle über die natürlichen Prozesse suggeriert (Bloch, Parry 1982: 15).

Auch in Kasama sind die Umstände des Todes und die Frage, in welcher Lebensphase ein Mensch gestorben ist, ausschlaggebend für die Einschätzung darüber, ob der Geist eines Menschen gutartig ist und in die Ahnengemeinschaft aufgenommen werden kann. Als böseartig gilt ein *spirit*, wenn jemand durch die unaufgeklärte Schuld eines anderen, zum Beispiel durch Hexerei, umgekommen ist, Streit mit seinem Umfeld hatte, nicht verheiratet war oder keine Kinder bekommen hat. Auch sollte ein Mensch zuhause sterben und begraben werden.<sup>103</sup> Viele der von mir interviewten Witwen nahmen den Tod ihres Mannes als ›schlechten‹ Tod wahr. Der Selbstmord von Brenda Kalengas Mann nach einer HIV-Diagnose, der frühe und plötzliche Tod des Mannes von Alice Shula, das Sterben von Felicitas Nkondes Mann in Lusaka, weit ab von seinem Zuhause, und das kinderlose Sterben der Männer von Cindy Siluzwe und Catherine Sikazwe lösten Konflikte aus, die auf die Einordnung als ›schlechter Tod‹ zurückzuführen sind.<sup>104</sup>

Da im nördlichen Sambia von der gelungenen Wiedereingliederung der Verstorbenen langfristig die Kontinuität der Matriline abhängt, bedroht ein ›schlechter‹ Tod die biologische und soziale Reproduktion der gesamten Großfamilie (vgl. auch Nzokia 2000: 4). Während ein

<sup>103</sup> Oft werden todkranke Patient/innen in Kasama von ihren Verwandten aus dem Krankenhaus zurück in ihr Dorf gebracht, weil sie auf dem Land ihrer Eltern begraben werden sollen und ein Leichentransport extrem teuer ist (vgl. dazu für Tansania: Dilger 2005). Inzwischen werden jedoch viele Menschen, wenn sie lange in der Stadt gelebt haben, auch dort begraben. Elizabeth Colson (2004: 49 f.) schildert diese Veränderung auch bei den Tonga im südlichen Sambia. Wegen der hohen Kosten für einen Leichentransport wird es dort als ausreichend angesehen, wenn nur ein Kleidungsstück des/der Verstorbenen im Dorf der Eltern begraben wird.

<sup>104</sup> Die Vorstellung eines ›schlechten‹ Todes vermischt sich in Kasama mit christlichen Vorstellungen eines jenseitigen Lebens, in dem man für die Taten im Diesseits belohnt oder bestraft wird. Selbstmord, aber auch das Sterben ohne letzte Sakramente und Versöhnung mit Gott und den Angehörigen gelten auch in der christlichen Kirche als ›schlechter Tod‹ (vgl. van der Geest 2004: 906).

»guter« Tod deren Regeneration verspricht, kann ein *spirit*, der eines »schlechten« Todes gestorben ist, die Lineage nachhaltig gefährden. Denn wenn eine Person an einer ungeklärten Todesursache oder verfrüht stirbt, ist ihr *spirit* unzufrieden, droht die Lebenden mit Krankheit zu bestrafen und sollte nicht an ein Neugeborenes der Lineage weitergegeben werden.

Wird angenommen, dass ein *spirit* rachsüchtig ist, hat die zurückgebliebene Witwe aufgrund der Gefahr, die von ihm ausgeht, ein besonders großes Interesse daran, durch das Witwenreinigungsritual von ihm befreit zu werden. Gleichzeitig ist jedoch die Herkunftsfamilie des Mannes wenig geneigt, durch die Witwenreinigung einen rastlosen und unzufriedenen *spirit* in die Ahnengemeinschaft der Lineage aufzunehmen. Die Angst vor einem bösen *spirit* kommt somit vor allem in Konflikten zwischen den beiden Parteien darüber zum Ausdruck, ob und wann die Witwenreinigung durchgeführt werden soll. Insbesondere in Fällen, in denen die Todesursache des Mannes unklar ist und der Verdacht besteht, er sei durch Fremdverschulden umgekommen, wird die Witwenreinigung und damit die Wiedereingliederung des *spirit* in die Lineage des Verstorbenen von dessen Eltern hinausgezögert. So hat zum Beispiel Josephine, eine 38-jährige Witwe aus Kasama, lange auf ihre Reinigung warten müssen:

Josephine arbeitete, als ich sie kennen lernte, in einem Schnellrestaurant im Stadtzentrum von Kasama. Sie war seit fünf Jahren verwitwet. Ihr Mann war vor seinem Tod Tankwart und hatte dadurch ein regelmäßiges Einkommen. Er hatte drei Kinder aus erster Ehe mit in die Beziehung gebracht, um die sich Josephine kümmerte. Josephines erstes und einziges Kind, das sie von einem anderen Mann vor der Ehe bekommen hat, lebte bei seinem Vater und dessen neuer Frau. Josephine und ihr Mann hatten in ihrer zehnjährigen Ehe keine gemeinsamen Kinder.

Die Umstände des Todes ihres Mannes waren für Josephine rätselhaft. Er starb plötzlich nach einem Ehestreit über Geld für seine Kinder neben ihr im gemeinsamen Bett. Alle Verwandten waren, wie auch Josephine selbst, der Überzeugung, dass ihr Mann durch Hexerei umgebracht worden war. Weder die Aussage der Ärzte, er hätte einen Herzinfarkt gehabt, noch die Vermutung seiner Arbeitskollegen, er sei durch giftige Dämpfe an der Tankstelle gestorben, überzeugten. Der Hexereiverdacht wurde für Josephine dadurch erhärtet, dass sie zum Zeitpunkt des Todes schwanger war, dieses Kind jedoch nie zur Welt brachte. Sie interpretierte es daher als ein »Hexenkind«, das ihr übelwollende Verwandte des Mannes in den Körper gesetzt hätten.

Bei der Beerdigung, die einige Tage nach seinem Tod bei Josephines Schwiegereltern in einem Dorf in der Nähe von M. stattfand, beschuldigte die Familie des Verstorbenen Josephine, ihren Mann verhext zu haben. Die Vorwürfe waren eng gekoppelt an die Forderung, dass sie den gesamten gemeinsamen Besitz aushändigen müsse. Erst versuchte Josephine, sich gegen die Enteignung zu wehren. Sie gab jedoch auf, weil sie befürchtete, von den Verwandten des Mannes verhext zu werden, und zog aus dem gemeinsamen Haus aus. Da Josephine der Hexerei beschuldigt wurde, holte die erste Frau des Mannes ihre Kinder, die bei Josephine und ihrem Mann gewohnt hatten, wieder zu sich.

Nachdem Josephine von der Beerdigung zurückgekehrt war, wurde sie schwer krank und konnte für zweieinhalb Monate das Haus nicht verlassen. Selbst nach ihrer Genesung fühlte sie sich nicht wohl: Sie merkte, dass der *spirit* ihres Mannes ständig bei ihr war. Abends, wenn sie allein in ihrem Zimmer saß, konnte sie einen Windhauch fühlen. Sie bekam Angst vor dem *spirit* und den Visionen, die mit dessen Anwesenheit einhergingen und bat die Schwiegereltern – die sie weiterhin der Hexerei beschuldigten – sie von dem Geist ihres Mannes zu reinigen. Die Eltern verweigerten die Reinigung mit der Begründung, die Umstände des Todes seien noch nicht geklärt. Josephine wartete einige Monate, in denen die Angst vor der Anwesenheit des *spirit* aber weiter wuchs. Obwohl sie wusste, dass dieser Ausweg nicht in gleicher Weise wirken würde wie die Witwenreinigung, ging Josephine daraufhin zu einem *witchdoctor*, der ihr Medizin gab, die sie vor den Angriffen des *spirit* schützen sollte. Er riet ihr jedoch, zusätzlich auf der tatsächlichen Reinigung zu bestehen und mit Zucker, Öl, Salz und Seife zu ihren Schwiegereltern zu fahren. Ein Jahr und acht Monate nach dem Tod ihres Mannes fuhr Josephine daher ins Dorf ihrer Schwiegereltern. Dort trug sie ihr Anliegen mit dem Hinweis vor, dass die Zeit für die Reinigung nun gekommen sei. Erneut verweigerte die Schwiegermutter die Durchführung des Rituals. Josephine gab ihr die Tasche mit den Nahrungsmitteln und der Seife, woraufhin beide Schwiegereltern und ihre Schwägerin widerwillig zustimmten. Josephine nahm daraufhin zunächst eine gemeinsame Mahlzeit mit ihrer Schwiegerfamilie ein, die sie für die Befreiung vom Geist ihres Mannes für wichtig hielt. Anschließend band ihr die Schwägerin weiße Perlen um das rechte Handgelenk. Anstatt zwei Baumwollfäden zu benutzen, band sie jedoch die Perlen mit sechsfacher Angelschnur um Josephines Arm. Josephine verließ das Haus der Schwiegereltern noch am Abend, sollte aber am nächsten Tag wiederkommen, um die Segnung der Eltern zu bekommen. Da sie in der Nacht nicht träumte, sondern, wie sie betonte, ganz besonders gut und friedlich schlief, entschied sie, dass sie nun von dem *spirit* befreit sei, und fuhr, ohne den Verwandten ihres Mannes Bescheid zu geben, heimlich zurück nach Kasama. Sie

war überzeugt davon, dass sie sich die Reinigung zum Schaden ihrer Schwiegerfamilie erschlichen hatte und nahm an, dass diese die Reinigung rückgängig gemacht hätte, wenn sie zurückgekehrt wäre. »I knew that they had realised their mistake«, erklärte sie mir.

Da die Nylonfäden nicht rissen und der *spirit* weiterhin bei ihr weilte, suchte Josephine erneut den *traditional doctor* auf. Dieser riet ihr, die Nylonfäden durchzuschneiden. Sie solle nur dafür sorgen, dass die Perlen nicht den Boden berührten, dann wäre sie endgültig von dem *spirit* befreit. Josephine folgte diesem Rat und wurde seitdem nicht mehr von Träumen oder Visionen heimgesucht.

Aus mehreren Gründen galt der Tod von Josephines Mann als »schlechter« Tod: Kurz bevor er starb, hatte er Streit mit seiner Frau und ging somit nicht in Frieden mit seinem Umfeld aus dem Leben. Sein Tod kam unerwartet und plötzlich, sodass für Josephine keine Zeit blieb, sich zu verabschieden. Er war mit Anfang vierzig noch jung und starb, nach Meinung seiner Angehörigen, durch die böswillige Tat eines/einer anderen. Zudem hatte er in der Ehe mit Josephine keine Kinder. Da ihr Mann somit eines unrechtmäßigen und verfrühten Todes gestorben war, ging Josephine davon aus, dass sein *spirit* noch nicht beruhigt in der Ahnenwelt angekommen sei, sondern ruhelos und rachsüchtig bei ihr weilte. Erst die letztendlich vollzogene Reinigung befreite sie von der Angst, dass dieser sich in einen bösartigen *icibanda* verwandeln könnte.

Grundsätzlich haben die Familienangehörigen eines Verstorbenen ein großes Interesse daran, dessen *spirit* zurück in die eigene Lineage zu holen, um dadurch die Reproduktion der Matriline zu gewährleisten. Dies ist nur möglich, wenn sie die Witwe von dem *spirit* befreien und anschließend das in Kapitel IV.3 geschilderte Ritual *yakunwa amenshi* durchführen, durch das der *spirit* wieder in die eigene Lineage eingegliedert wird. Das Beispiel von Josephine zeigt jedoch, dass die Schwiegerfamilie im Falle eines fremd verschuldeten oder vorzeitigen Todes oftmals nicht gewillt ist, den *spirit* in die eigene Matrilineage zu integrieren. Würde ein derart verstimmter *spirit* an ein Neugeborenes weitergegeben, ginge seine Rachsucht auf die neue Person über. Das Leben des Verstorbenen kann somit nicht durch die Weitergabe an ein neues Lineage-Mitglied »recycled« werden (vgl. Bloch, Parry 1982: 17; Kap. IV.1). Obwohl die Wiedereingliederung des *spirit* durch das veränderte Witwenreinigungsritual von der Befreiung der Witwe abgekoppelt ist und die Vergabe der weißen Perlen nicht die sofortige Aufnahme eines rachsüchtigen *spirit* bedeutet, gilt es für Schwiegerfamilien als gefährlich, die Witwe von dem Geist zu reinigen, weil auch ein frei umherschweifender *spirit* eines Lineage-Angehörigen großen Schaden anrichten kann

(vgl. für die Tonga Colson 1962: 15 f.; für die Lugbara Middleton 1982: 141).<sup>105</sup>

Sowohl von Seiten der Witwen als auch von Seiten der Familien, die einen verheirateten Sohn verloren haben, wurde geäußert, dass die Trauerphase nach dem Tod des Mannes im Regelfall nicht länger als ein Jahr dauern sollte. Die Reinigung wird jedoch, wie im Falle von Josephine, von der Familie des Verstorbenen länger hinausgezögert, wenn Konflikte zwischen den beiden Parteien auftreten. Meine Übersetzerin und ›Adoptivmutter‹ Alice Shula, die selbst einmal verwitwet war, erklärte mir während unseres Besuchs bei einer noch nicht gereinigten Witwe, dass der Reinigungstermin davon abhängt, wie sich das Verhältnis zwischen Schwiegerfamilie und Witwe darstellt:

J.O.: »How long does it take after the husband passed away until you are cleansed?«

A.S.: »It depends how the relatives are. Herself, she was being loved by the relatives of the husband, so it cannot take time.«

J.O.: »So sometimes it takes long?«

A.S.: »Yes, it can even take three years or five years if they hate you« (Alice Shula, 38 Jahre, 28.4.2003).

Insbesondere bei Unklarheiten über die Todesursache und bei Konflikten zwischen einer Witwe und ihrer Schwiegerfamilie verlängert sich die Zeitspanne zwischen Tod und Reinigung, bis die Umstände des Todes und eventuelle Schuldfragen geklärt sind. Dem Geist des Mannes soll damit die Möglichkeit gegeben werden, über die Schuld der Frau zu richten. Chief Mwamba, der Chief der Region um Kasama, erklärte mir, dass der Zeitpunkt der Wiedereingliederung aufgeschoben wird, wenn Witwen von den Schwiegereltern verdächtigt werden, am Tod des Mannes schuld zu sein:

<sup>105</sup> Elizabeth Colson beschreibt für die Plateau-Tonga, dass das Zurückholen eines *spirit* (IciTonga: *muzimu*) für die matrilineare Verwandtschaftsgruppe Gefahren bergen kann, wenn die Person durch die Todesursache schlechten oder unglückseligen Charakter bewiesen hat (1962: 15 f.). Da der Geist bei den Tonga jedoch nicht bei der Witwe verweilt, kann in solchen Fällen entschieden werden, den Geist ohne einen Körper ›umherstreichen‹ zu lassen. Für die Lugbara beschreibt Middleton (1982: 141), dass abgewartet wird, ob der Geist des Mannes in Träumen seine Unzufriedenheit oder Rachsucht zum Ausdruck bringt, bevor eine Witwe gereinigt wird. Erst wenn klar ist, dass er beruhigt ist, wird er zu einem Mitglied der Ahnengruppe gemacht.

J.O.: »How long after the funeral should the cleansing take place?«  
 Chief Mwamba: »It depends on the nature of the household: If it was a simple death. But where there are questions, people tend to be very reluctant.«

J.O.: »So they wait longer?«

Chief Mwamba: »You know, they wait, they wait to find out more. Let's say if they suspect the wife to have killed the husband« (Chief Mwamba, 11.12.2003).

Grundsätzlich hat eine Witwe nach traditionellem Recht Anspruch darauf, von der Familie des Mannes gereinigt zu werden. Wenn der Witwe in einem vom Chief geleiteten Verfahren keine Mitschuld nachgewiesen wird, kann die Schwiegerfamilie verpflichtet werden, die Reinigung sofort in einem Nebenraum des Gerichtssaals im Haus des Chiefs durchzuführen. Sind jedoch eventuell auftretende Schuldfragen noch nicht geklärt, gesteht der Chief der Familie eine Wartezeit zu.

In vielen Fällen, in denen die genaue Todesursache des Mannes unklar ist, wird zunächst seine Ehefrau des Mordes verdächtigt. Die Spannung, die zwischen der Zugehörigkeit zur matrilinearen Herkunftsfamilie und der affinalen Schwiegerfamilie besteht (vgl. Kapitel V.2), und die Frauen zugeschriebene ›Geldgier‹ (vgl. Kapitel V.3) gelten als ausreichende Mordmotive. Hatte der Mann ein gutes Einkommen, wird häufig angenommen, dass die Frau sich an seinem Hab und Gut habe bereichern wollen.<sup>106</sup> Auch wird oft vermutet, dass Frauen ihre Männer verhext hätten, da Hexerei allgemein dann als besonders wirksam gilt, wenn Hexe/r und Opfer sich sehr nahe stehen (vgl. Austen 1993: 90). Neben der sexuellen Nähe birgt die Tatsache, dass Frauen für ihre Ehemänner kochen, nach allgemeiner Einschätzung für Männer eine große Gefahr, weil sie dadurch leicht vergiftet werden könnten. Auch im Falle eines AIDS-Verdachts wird oftmals die verwitwete Frau beschuldigt, den Mann mit HIV infiziert zu haben. Sowohl die Vermutung, ein Mann sei an AIDS gestorben, als auch der Verdacht, er sei verhext wor-

<sup>106</sup> Die Konflikte um die Durchführung des Witwenreinigungsrituals treten besonders massiv dann auf, wenn der Verstorbene einen Arbeitsplatz und ein gutes Einkommen hatte: Neid und Habgier gelten als Hauptmotive für Hexerei, sodass es häufiger zu beiderseitigen Anschuldigungen kommt, den Mann umgebracht und damit einen ›schlechten‹ Tod verursacht zu haben. Konflikte um die Witwenreinigung sind dann häufig eng mit Erbschaftsstreitigkeiten verknüpft (vgl. Kapitel V.2).

den, führen zu Anschuldigungen gegen die Ehefrau, weil die körperliche Nähe zwischen den Eheleuten in beiden Fällen als gefährlich gilt.

Bestehen diese Schuldvorwürfe, hat die Herkunftsfamilie eines Verstorbenen verschiedene Möglichkeiten, die Reinigung der Witwe hinauszuzögern. Einige Familien fordern die hinterbliebene Witwe auf, die Kosten für die Anreise zu ihnen ins Dorf allein zu tragen, oder knüpfen die Reinigung an die Bedingung, den gesamten Besitz des Mannes zu bekommen. Auch der von Josephines Schwiegerfamilie benutzte Nylonfaden verzögerte ihre endgültige Reinigung, verhinderte die Rückkehr des potentiell bösen Geistes in dessen Lineage und verlängerte die liminale Phase der Witwe.

Die Verzögerung der Reinigung dient – außer dazu, Besitztümer zu erpressen – zur Sicherstellung, dass kein verstimmter *spirit* zurück in die Lineage geholt wird. Dem *spirit* wird in dieser Zeit die Möglichkeit gegeben, sich als böser *icibanda* an der Witwe zu rächen. Die Rache des *spirit* an seiner Ehefrau gilt dann als ein Beleg, dass die Witwe schuldig ist, und wird entsprechend als gerechte Strafe angesehen. Nicht nur beim *body viewing*, sondern in der gesamten Zeit bis zur Reinigung ist eine Witwe daher der Prüfung in der Frage unterworfen, ob sie ihrem Mann geschadet und seinen *spirit* dadurch rachsüchtig gemacht hat.<sup>107</sup>

Der körperliche und psychische Gesundheitszustand einer Witwe wird dabei zum Beleg darüber, ob der Mann eines »schlechten«, durch die Witwe verursachten Todes gestorben ist. Leidet eine Witwe an Krankheiten oder verwirrenden Träumen wird dies als Zeichen dafür gewertet, dass der *spirit* sich an ihr rächt.<sup>108</sup> So betrachtete der *traditio*-

<sup>107</sup> Ähnlich beschreibt Whyte (1990), dass bei den Marachi in Kenia durch ein Ritual geprüft wird, ob die Frau den Mann vor seinem Tod betrogen hat. Die Hinterbliebene muss vor der Beerdigung über den Leichnam springen, wobei sie sterben soll, wenn sie untreu war. Goody (1962: 243) legt dar, dass auch bei den LoDagaa in Westafrika Witwenrituale durchgeführt werden, die nicht nur dazu dienen, die Frau von ihrem Mann zu trennen, sondern auch dazu, eine mögliche Schuld der Frau zu überprüfen. Whyte hebt hervor, dass es bei dieser Prüfung der Witwe nicht um ein Gestehen und Bereuen der Tat durch die Witwe geht: »The way in which this happens is quite different from the mechanism of confession Foucault sees as characteristic of Western culture's discipline of the individual. Trial by intercourse is a digital device – it says yes or no. It does not interrogate and require details. It punishes directly, rather than attempting to mould perceptions« (Whyte 1990: 110).

<sup>108</sup> Der *spirit* richtet jedoch nicht nur über die Schuld der Witwe an seinem Tod, sondern wacht auch über das weitere Verhalten der Witwe. Verstößt sie z. B. gegen das Gebot, keine sexuellen Kontakte aufzunehmen, kann der *spirit*, verwandelt



nal doctor Vincent Mubanga die Besessenheit durch den potentiell rachsüchtigen *spirit* des Mannes als eine gerechte Strafe für Witwen, die ihre Männer umgebracht hatten. Zwar befreite er Witwen in Fällen, in denen die Schwiegereltern nicht zu der Reinigung bereit waren, durch bestimmte Bäder von dem potentiell rachsüchtigen *spirit*. Er tue dies jedoch nur, wenn er sich der Unschuld der Witwe sicher sei:

J.O.: »If she didn't get the beads or was sexually cleansed it can still be done by bathing?«

V.M.: »I treated a lot of people who are widows. Some, they are troubled by the family of the deceased; they don't give them the beads. So when they come to me, I wash them, or I wash her. They can go or she or he can go and get married without any problem.«

J.O.: »I heard that many widows are suspected to be involved in witchcraft?«

V.M.: »Yes, in that way it happens many times. Some they could have someone [as a husband] who could be rich, so they say: ›Let me kill this husband, so that the whole wealth he has, I take it to my relatives.‹ That thing happens, yes.«

JO.: »So they even kill their own husbands?«

V.M.: »Yes.«

J.O.: »So would you cleanse them?«

V.M.: »Such people, we don't help them. That is a criminal offence« (Victor Mubanga, 4.12.2003).

Der Verweis darauf, dass der Heiler die Witwe nicht baden dürfe, weil der Mord des eigenen Ehemannes eine »Straftat« darstellt, zeigt, dass der *spirit* als sanktionierende ›Exekutive‹ in einem sehr juristischen Sinne angesehen wird. Das Witwenreinigungsritual kommt für die Frauen daher häufig einem Freispruch gleich (vgl. Goody 1962: 188). Durch die Wiedereingliederung ist das ›Verfahren‹ abgeschlossen und der *spirit* stellt für die Witwe keine Bedrohung mehr dar (vgl. Whyte 1990: 100). So gründet das große Interesse von Witwen an der Reinigung ebenso in

in einen bösen *icibanda*, die Witwe bestrafen. Aus der Perspektive seines zukünftigen *spirit*-Daseins erzählte mir ein Informant, wie er über das Benehmen seiner Frau richten werde: »Let's say my wife ... when I am in that home I'll know that she didn't do the right thing may be she is moving around. So, obviously, my spirit will be angry, it will transform itself into *icibanda*« (Clement Siavonga, 11.12.2003). Stirbt oder erkrankt eine Witwe nach dem Tod ihres Ehemannes, kann dies somit auch als Hinweise darauf aufgefasst werden, dass sie trotz des Verbots sexuellen Kontakt zu anderen Männern hatte und der *spirit* sich an ihr rächt.

der Angst vor einer möglichen Rache des Mannes wie in dem Wunsch, nicht mehr verdächtigt zu werden.<sup>109</sup>

### 1.3 HIV oder *spirit*?

Die oben genannten Kriterien für einen ›schlechten‹ Tod, die für viele Gesellschaften des südlichen Afrikas beschrieben wurden, treffen auch auf eine Vielzahl der Todesfälle zu, die in Sambia heute durch AIDS verursacht werden. Menschen sterben an AIDS meist recht jung und haben wesentliche Phasen des Lebens nicht abgeschlossen. AIDS-Patient/innen haben oft noch keine oder erst wenige Kinder zur Welt gebracht und sind noch nicht zu Großeltern geworden. Zudem gilt AIDS als eine ›unnatürliche‹ Todesursache, die auf eigenes oder fremdes Verschulden zurückgeführt wird: Stirbt ein Mann an AIDS, so wird entweder sein eigenes unmoralisches Sexualverhalten dafür verantwortlich gemacht oder die Untreue seiner Frau oder auch ihr mangelndes Bemühen, ihn vom Fremdgehen abzuhalten (vgl. Klaitz 2005: 9). Auch gelten der körperliche Verfall, die extreme Abmagerung und die heftigen Durchfälle, die mit einer AIDS-Erkrankung einhergehen, als Zeichen eines ›schlechten‹ Todes (vgl. van der Geest 2004).<sup>110</sup>

Auch in Kenia gilt AIDS, wie Nzokia (2000) in Interviews mit HIV-Positiven festgestellt hat, als ›schlechter‹ Tod, der bei seinen Gesprächspartner/innen mehr Angst auslöste als die schweren Krankheitsphasen, die mit AIDS einhergehen. Nzokia zeigt, dass das Sterben an AIDS auf eine Stufe mit Selbstmord, der schlimmsten Form eines

<sup>109</sup> Das Interesse von Witwen am Reinigungsritual, das in der Angst vor dem *spirit* als moralischer Richter gründet, wird in der im vorigen Kapitel dargestellten Kritik von Frauenrechtsorganisationen an der Witwenreinigung nicht genügend berücksichtigt. Insbesondere in Fällen, in denen Unklarheit über die Todesursache besteht, sind die existentielle Angst, die die Nähe zum Tod auslöst, und der psychische Druck aufgrund der ständigen moralischen Prüfung durch den *spirit* wesentliche Gründe für die Witwen, eine Reinigung zu verlangen.

<sup>110</sup> Während die kulturelle Bedeutung von Sexualität im Kontext der AIDS-Epidemie in den letzten Jahrzehnten vielfach untersucht wurde (Ahlberg 1994; Bledsoe 1999; Geißler, Prince 2004; Haram 2001; McFadden 1992), gibt es bisher nur wenige Studien über die kulturelle Bedeutung des Todes und ihre Auswirkung auf den Umgang mit AIDS (vgl. zur Kritik Carton 2003: 199).

›schlechten‹ Todes, gestellt wird (Nzokia 2000: 2 f.).<sup>111</sup> Da sie als böse Geister nicht mehr für die Regeneration des Lebens zur Verfügung stehen, können *spirits* von verstorbenen AIDS-Patient/innen die soziale und biologische Reproduktion der gesamten Lineage beeinträchtigen (vgl. für Südafrika Carton 2003; für die Akan in Ghana Crentsil 2005: 62). Nzokia zitiert in diesem Zusammenhang die Aussage eines protestantischen Geistlichen, der die Weitergabe eines durch AIDS gestorbenen *spirits* an zukünftige Generationen für gefährlich hält:

»If people are using all possible means to conceal HIV or AIDS, I would doubt that any family would be willing to name a child after that person. You see, if you die of AIDS you are already an outcast, just like a witch and our society believes that the one you name bears the personal traits of the dead. For example, if your grandfather was a great chief or warrior [sic: warrior?], many of the grandchildren would be named after him. I, for one, cannot imagine naming my child after a person who dies of AIDS. I know that's superstition, but it is also culture« (zitiert nach Nzokia 2000: 8).

Die AIDS-Epidemie betrifft dadurch nicht nur eine Vielzahl von Individuen, sondern gefährdet die Regeneration und das Weiterbestehen der ganzen Gesellschaft.

Die Aussagen meiner Interviewpartner/innen weisen darauf hin, dass AIDS auch in Kasama als ›schlechter‹ Tod gilt. Allerdings besteht selten ein eindeutiges Wissen darüber, ob ein Mensch an AIDS und damit eines ›schlechten‹ Todes gestorben ist, da aufgrund des mit HIV und AIDS verbundenen Stigmas kaum jemand über ein positives Testergebnis spricht (vgl. Kap. III). Oft finden daher nach dem Tod einer Person lange Aushandlungsprozesse statt, in denen eruiert wird, ob es sich um einen ›guten‹ oder einen ›schlechten‹ Tod gehandelt habe. Die Ambivalenzen werden dadurch verstärkt, dass auch ein AIDS-Tod während der Beerdigung zu einem ›guten‹ Tod transformiert werden kann (vgl. van der Geest 2004). Ähnlich beschreibt Klaits (1998) einen Fall in Botswana, bei dem die Todesursache einer an AIDS gestorbenen Frau durch die »Kultivierung von Ambiguität« (1998: 114) in den Hinter-

<sup>111</sup> Die im Ahnenglauben gründende Angst vor einem ›schlechten‹ Tod widerspricht der Annahme von Caldwell, Caldwell und Orubuloye, dass die mangelnde Reaktion auf AIDS in Afrika auch damit zu begründen sei, dass der Ahnenglaube die Angst vor dem Tod verringere (Caldwell, Orubuloye, Caldwell 1992).

grund gedrängt und ihr Sterben durch die Hervorhebung ihrer Gottesfürchtigkeit bei der Beerdigung in einen ›guten‹ Tod verwandelt wurde.

Wird AIDS als Todesursache vermutet, sind Witwen in Kasama besonders besorgt, dass der *spirit* ihres Mannes rachsüchtig sein könnte. Auch die Konflikte um die Witwenreinigung zwischen Witwen und ihren Schwiegerfamilien nehmen im Falle eines AIDS-Verdachts zu. Diskutiert wird dabei weniger über eine mögliche Ansteckungsgefahr mit HIV bei der sexuellen Reinigung als vielmehr über die Gefährlichkeit der Witwe und den potentiell negativen Einfluss des rachsüchtigen *icibanda* auf seine Herkunftsfamilie. So werden Witwen durch die Häufung ›schlechter‹ Tode mit dem Aufkommen der AIDS-Epidemie zunehmend als gefährlich angesehen und häufig erst nach langer Zeit von dem potentiell böartigen Geist gereinigt. Die AIDS-Epidemie führt daher nicht nur zu einer Veränderung des Witwenreinigungsrituals, sondern verlängert auch durch das als gestört wahrgenommene Verhältnis zwischen Lebenden und Ahnen die liminale Phase von Witwen zwischen dem Tod ihres Ehemannes und ihrer Reinigung.

Das Erklärungsmodell vom *spirit*, der sich potentiell in einen bösen Geist verwandelt, durch Geschlechtsverkehr von einem Körper auf den nächsten übertragen wird und Krankheiten auslösen kann, hat in Kasama auch heute weiterhin Relevanz und ist allen meinen Informant/innen als mögliche Ursache von Störungen bekannt. Parallel dazu hat jedoch auch das Wissen über das biomedizinische Ätiologiemodell HIV/AIDS durch Präventionskampagnen in Kasama weite Verbreitung gefunden, dem zufolge die sexuell übertragbaren humanen Immundefizienz-Viren (HIV) nach einigen Jahren bewirken, dass der Körper sich vor verschiedenen Krankheiten nicht mehr schützen kann. Zwischen der Vorstellung des *umupashi* eines Mannes, der im Körper der Frau bleibt und dort ihr und ihren zukünftigen Sexualpartnern Schaden zufügt, und dem Konzept des HI-Virus bestehen dabei Überschneidungen, die ähnliche Restriktionen für Witwen begründen. Beiden Modellen zufolge bleibt etwas vom Toten im Körper der Frau zurück und stellt eine Bedrohung für sie und ihr Umfeld dar. In beiden Erklärungsmustern muss die Sexualität von Witwen eingeschränkt werden, weil sich in ihren Körpern etwas Schädliches befindet, das durch Geschlechtsverkehr übertragen werden kann und bei ihnen und ihren neuen Sexualpartnern Krankheiten auslösen kann. Ähnlich sind sich *spirit* und HIV auch darin, dass sie als Hinterlassenschaft des Toten zunächst unbemerkt im Körper der Witwe lauern, sich aber potentiell in ein

tödliches Agens verwandeln und Witwen damit zu gefährdeten und gefährlichen Personen machen. Die Krankheit *icikonko*, die oft auf die Anwesenheit des *spirit* zurückgeführt wird, ähnelt darüber hinaus in den Symptomen – Rückzug, Schwäche und Appetitlosigkeit – den Merkmalen einer AIDS-Erkrankung.

Zwischen beiden Ätiologiemodellen bestehen jedoch auch wesentliche Unterschiede: Während der *spirit* verärgert und besänftigt werden kann, ist das HI-Virus in der biomedizinischen Annahme neutral und trifft, wenn das Risiko einer Infektion gegeben ist, eine Person rein zufällig. Eine Ansteckung mit HIV hängt nicht von der Art der Beziehung zwischen den Sexualpartner/innen ab, wohingegen eine fehlende verwandtschaftliche Beziehung ausschlaggebend dafür ist, dass der *icibanda* einen neuen Sexualpartner oder eine neue Sexualpartnerin mit Krankheit bestraft. Während im Krankheitsmodell »*spirit/icibanda*« regelwidriges Verhalten einer einzelnen Person der Reproduktion der gesamten Verwandtschaftsgruppe schaden kann und die Gefährdung des/der Einzelnen von der Zugehörigkeit zur Lineage abhängt, wird in HIV-Präventionsprogrammen die Eigenverantwortung des Individuums für seine Gesundheit hervorgehoben. Sexuelle Beziehungen werden im Erklärungsmodell HIV/AIDS grundsätzlich als riskant und gefährlich angesehen, während es im *spirit*-Modell gerade darum geht, ausgewählte Beziehungen durch Sexualität zu affirmieren.

Bei der Suche nach der Herkunft einer physischen oder psychischen Störung werden in Kasama beide Erklärungsmodelle trotz der bestehenden Widersprüche parallel verwendet und miteinander kombiniert.<sup>112</sup> Der Verweis auf das jeweilige Erklärungsmodell ist dabei stark kontextabhängig. So gilt der Verweis auf die biomedizinische Konzeption des HI-Virus in Kasama als aufgeklärt und ›modern‹. Der Verweis auf das *spirit*-Modell jedoch hat in vielen Gesprächssituationen den Vorteil, dass die stigmatisierenden Wörter HIV und AIDS nicht direkt ausgesprochen werden müssen (vgl. Kapitel III.3). Durch das Sprechen über den gefährlichen *umupashi*, kann auf die Gefahr, mit einer Witwe zu schlafen, hingewiesen werden, ohne das Schweigen über HIV und AIDS zu brechen.

<sup>112</sup> Dass verschiedene Erklärungsmodelle trotz ihrer Unstimmigkeiten miteinander verbunden und je nach Kontext verwendet werden, entspricht medizinethnologischen Untersuchungen zu pluralen Medizinkulturen (vgl. z. B. Kleinman 1980; Pool 1994; Whyte 1997).

In vielen Äußerungen meiner Interviewpartner/innen wurden beide Modelle verbunden, sodass nicht eindeutig auszumachen war, ob über das HI-Virus oder den *spirit* gesprochen wurde. Eine häufige Aussage von Männern über die potentiell von Witwen ausgehende Gefahr war beispielsweise: »You never know if she's free«. Der Begriff ›free‹ wird verwandt, um den Zustand nach der Witwenreinigung zu beschreiben, in dem der *umupashi* des Mannes für neue Sexualpartner keine Gefahr mehr darstellt.<sup>113</sup> Gleichzeitig wird im Kontext der AIDS-Epidemie mit dem Wort ›free‹ oft zum Ausdruck gebracht, dass jemand nicht HIV-infiziert ist. In der Aussage »You never know if she's free« wird offen gelassen, ob die Gefahr beim Sex mit einer Witwe vom *umupashi* des verstorbenen Mannes oder von einer möglichen HIV-Infektion ausgeht.

Wenn nach der Ursache einer Krankheit gesucht wird, werden die beiden Wissensmodelle zum Teil auch in einer Argumentation zusammgeführt. Dies wird an der Aussage einer jungen Frau deutlich, die mir – zunächst dem *spirit*-Modell folgend – erzählte, dass Witwen/Witwer sehr gefährlich seien, weil sie den Geist des/der Verstorbenen noch in sich trügen. Dieser könne bei neuen Sexualpartner/innen Krankheiten verursachen. Sie erklärte mir, und wechselte damit Übergangslos in das biomedizinische Erklärungsmodell, dass viele Witwen ihre Gefährlichkeit herunterspielen würden, indem sie behaupteten, ihr Mann sei an Malaria gestorben, obwohl es »diese andere Krankheit« gewesen sei. Da HIV und *spirit* sich in ihren Ursachen und Folgen sehr ähneln, können sie trotz ihrer Differenzen in einem Zusammenhang gemeinsam oder einander ergänzend benutzt werden.

In einigen Aussagen zeigt sich auch eine Angleichung des *spirit*-Konzepts an die biomedizinische Vorstellung des HI-Virus. Während in älteren Texten meist Verrücktheit als Folge von illegitimem Geschlechtsverkehr mit einer Witwe genannt wird, ist die Folge des *icibanda* nun oft und vor allem in der Stadt eine tödliche Krankheit. Die 42-jährige Witwe Carol Shindende erklärte mir, wie oben zitiert, dass ein zukünftiger Sexualpartner einer Witwe *in gleicher Weise* wie der Ehemann sterben werde, wenn die Witwe nicht gereinigt sei – eine Vorstellung, die in älteren Texten nicht existiert. Auch wurde, als mein

<sup>113</sup> »The white bead ... it means: ›I am free‹« (Susan Sakala); »not until it gets off, then you are free« (Emily Chikopo). Selbst im IciBemba wird der englische Ausdruck ›free‹ benutzt: »Ati nomba uli free« (»Sie sagt, jetzt bist Du frei«).

Gastbruder erkrankte, erklärt, dass er mit einer Frau geschlafen habe, die wiederum vorher Geschlechtsverkehr mit einem nicht gereinigten Witwer gehabt habe. Die Vorstellung einer *fortlaufenden* Ansteckung ist nicht Teil des *spirit*-Modells, in dem es um den Aufbau und Erhalt falscher oder richtiger Beziehungen geht. Sie scheint vielmehr dem biomedizinischen Erklärungsmuster HIV entlehnt zu sein.

Diese Angleichung bedeutet jedoch nicht, dass der Glaube an die *spirits* der Ahnen verblasst und durch den biomedizinischen Diskurs in den Hintergrund gedrängt wird.<sup>114</sup> Vielmehr wird das Konzept eines potentiell bösen *spirit* durch die AIDS-Epidemie bekräftigt. Die Häufung von Todesfällen innerhalb einer Familie wird oftmals als Zeichen gewertet, dass der *umupashi* eines an AIDS gestorbenen Menschen sich am Rest der Familie für seinen ›schlechten‹ Tod rächt. Bereits im Jahr 1980, also bevor die Krankheit AIDS bekannt wurde, hat Hubert Bucher die Auswirkungen von bösen und rachsüchtigen Geistern auf die Lebenden bei den Shona in Zimbabwe beschrieben. Folgt man seiner Darstellung, so zeigt sich, dass die Rache eines verstimmtten Geistes und die Folgen von AIDS deutliche Ähnlichkeiten aufweisen, die eine Integration von HIV/AIDS in den *spirit*-Glauben begünstigen.

»The attacks of avenging spirits are said to be sudden and extraordinarily harsh, involving, for instance, the death of several persons of a family group in quick succession, or the failure of ailing members of the group to respond to treatment« (Bucher 1980: 69).

In der Häufung mehrerer Todesfälle innerhalb einer Familie sowie in der mangelnden Reaktion auf die üblichen Therapien ähnelt die Auswirkung eines ›schlechten‹ Todes den Folgen, die AIDS heute für viele Familien hat.<sup>115</sup>

Die zahlreichen Todesfälle von Witwen in der liminalen Phase nach dem Tod ihrer Ehemänner, die besonders dann auftreten, wenn diese eines ›schlechten‹ Todes gestorben sind, gelten ebenfalls als Bestätigung

<sup>114</sup> Vgl. dazu auch die Untersuchung zu medizinischem Pluralismus in Kamerun von Robert Pool (1994: 259 f.).

<sup>115</sup> Auch in Ulrich Luigs Beschreibung der positiven Auswirkungen gutmütiger Geister (*mizimu*) wird deutlich, dass eine Störung des Verhältnisses zwischen Lebenden und Toten Ähnlichkeiten mit einer Immunschwäche haben kann: »A person's guardian *mizimu* were supposed to protect the individual from [...] afflictions. However, if the *mizimu* were weak or angry, the individual lost this protection« (Ulrich Luig 1996: 41).

dafür, dass der *umupashi* des Mannes sich an der hinterbliebenen Ehefrau rächt (Pitt o.J.). Die aus einem ›schlechten‹ Tod resultierende Erwartung, dass die Witwe dem Mann in den Tod folgt, deckt sich mit der Annahme, dass die Witwe eines an AIDS Gestorbenen auch HIV-infiziert ist und bald stirbt. Die Vermutung, sie seien auch HIV-positiv, schlug meinen Interviewpartnerinnen häufig entgegen. Beatrice Kapata berichtete mir, wie sie darunter litt, dass ihr Körper nach dem Tod ihres Mannes beobachtet wurde:

J.O.: »So when he died was there anybody suspecting that it could have been AIDS?«

B.K.: »Yah, a lot of people, yes, they used to talk but this time they've stopped.«

J.O.: »Did they ask you directly?«

B.K.: »No, backbiting. [...] Sometimes you find them talking and would stop just like that. Especially because that time when he died I was a bit depressed, so I lost weight. I was looking thin. So they started talking to each other: ›She will die soon‹« (Beatrice Kapata, 39 Jahre, 28.11.2003).

Die Erkrankung einer Witwe lässt in beiden Wissensmodellen Rückschlüsse auf einen ›schlechten‹ Tod ihres Ehemanns zu und wird damit für ihre Umwelt zum Zeichen moralischen Fehlverhaltens. Ähnlich wie der *spirit*, der die Witwe nach einem ›schlechten‹ Tod ihres Mannes heimsucht und verschiedene Krankheiten auslöst, weisen das HI-Virus und die damit einhergehenden Gesundheitsprobleme bei einer Witwe auf einen ›schlechten‹, durch AIDS verursachten Tod ihres Mannes hin. Auch HIV wird somit, wie der *spirit*, im Körper der Witwe zum ›Richter‹ über die ›Qualität‹ des Todes.

Obwohl meine Interviewpartner/innen bei direkter Nachfrage HIV und *spirit* als zwei verschiedene Modelle darstellten, scheint HIV/AIDS in Kasama eng mit dem bestehenden lokalen Krankheitsmodell verknüpft, das individuellen Tod, Schuld und die Kontinuität der Lineage in einen Zusammenhang stellt.<sup>116</sup> Auch für andere Ethnien des südlichen und östlichen Afrikas beschreiben verschiedene Autoren/innen, dass AIDS mit älteren Krankheiten in Verbindung gebracht oder

<sup>116</sup> Ähnlich beschreibt Peter Probst (1995: 10), dass in Malawi AIDS und das lokale Krankheitskonzept *mdulo* Überschneidungen aufweisen und miteinander verknüpft werden. Bei direkter Nachfrage wurden AIDS und *mdulo* jedoch deutlich voneinander differenziert.



gleichgesetzt wird. Oft sind dies Krankheiten, die durch die Überschreitung sexueller Restriktionen ausgelöst werden (Ingstad, Bruun, Tlou 1997; Wolf 2001). Die Ähnlichkeit der Krankheiten beruht mithin weniger auf einer Übereinstimmung der (auch in der biomedizinischen Bestimmung von AIDS nur vage definierten) Symptome, sondern auf einer Konvergenz hinsichtlich der Ursachen. So beschreibt Frederick Klaits (2005: 10) für die BaTswana in Botswana, dass die Krankheit AIDS in den ersten Jahren ihres Auftretens zunächst oft nach dem lokalen Krankheitskonzept *boswagadi* benannt wurde. Diese Krankheit wird durch promiske Sexualität verursacht, die zu »heißem Blut« führe. Besonders gefährlich ist dabei der Geschlechtsverkehr mit einer Witwe, die ihren Ehemann im vorhergehenden Jahr verloren hat (Klaims 2005: 10; vgl. dazu auch Ingstad 1990; Rakelmann 2001: 46). In Kasama wird AIDS nicht nur mit den Auswirkungen des *spirit/icibanda* verknüpft, sondern auch mit der in Kap. IV.3 beschriebenen Krankheit *umulilo*, der »Hitze«, die ein Kind befällt, wenn die Eltern außerehelichen Geschlechtsverkehr hatten. Die Einordnung des zunächst unbekanntes Leidens an AIDS in bekannte Konzepte ermöglicht einen aktiven Umgang mit der Krise. Gleichzeitig wird dadurch, dass der Krankheit ein moralischer Sinn gegeben wird, häufig die Ausgrenzung der an AIDS leidenden Personen verstärkt. So dienen sowohl der potentiell bössartige *spirit* des Mannes als auch das Konzept vom HI-Virus in Kasama dazu, die gefährliche Grenzüberschreitung von Witwen zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Ahnen zu markieren. Das Modell HIV/AIDS eignet sich, da es eine ansteckende Krankheit mit unsichtbarer Ursache beschreibt, die eine Person gefährdet und gefährlich werden lässt, besonders gut, die irritierende Grenzposition in die Körper von Witwen einzuschreiben. Die beiden Ätiologiemodelle HIV und *spirit* stimmen somit darin überein, dass sie Witwen wegen ihrer uneindeutigen Position – entsprechend Mary Douglas' Theorie der Tabuisierung von Ambivalenz (1966: 4f.) – mit Meidungsgeboten belegen.<sup>117</sup>

Um zu verstehen, warum HIV/AIDS im südlichen Afrika mit spezifischen lokalen Krankheitsmodellen verknüpft wird, ist es Hanne Mogensen (1997) zufolge wichtig, die narrative Logik zu betrachten, in die beide Wissenssysteme eingebettet sind. Mogensen beschreibt, wie im südlichen Sambia die neue Krankheit AIDS mit dem indigenen

<sup>117</sup> Leclerc-Madlala (2001: 42) stellt diese Verbindung zwischen einem Konzept von Unreinheit und HIV in Kwa-Zulu Natal, Südafrika her.

Krankheitskonzept *kahungo* verbunden wird. Die Parallelssetzung der beiden Krankheiten beruht, so argumentiert sie, nicht primär auf der Ähnlichkeit der Symptome, sondern auf einer grundlegend ähnlichen *Erzählung* über die Entstehung der Krankheit. Die Krankheit *kahungo* resultiert demnach daraus, dass Menschen sich nicht an Meidungsgebote gegenüber Frauen halten, die eine Fehlgeburt hatten. Sie ist eingebettet in eine Erzählung über Verunreinigung des Blutes durch »falschen« sexuellen Kontakt. Um die Parallele zu verstehen und sie für die AIDS-Prävention zu nutzen, sei es laut Mogensen daher notwendig, auf die narrative Logik von Verunreinigung und Vermischung zu achten, mit der AIDS im südlichen Sambia interpretiert wird.

Während Hanne Mogensen Parallelen zwischen HIV/AIDS und *kahungo* vor allem hinsichtlich der sozialen Ursachen der Krankheiten feststellt, lässt sich auf der Grundlage meiner Ergebnisse eine Gemeinsamkeit von HIV und *umupashi* in Kasama auch hinsichtlich der Folge beider Krankheitserreger erkennen: sowohl HIV wie *umupashi* gefährden die Regeneration der Gruppe. AIDS tötet in Sambia viele Menschen bereits in sehr jungem Alter, in dem sie noch keine Kinder haben oder diese aufgrund ihrer Krankheit nicht ausreichend versorgen können. Zudem können sie häufig essentielles kulturelles Wissen nicht an die nächste Generation weitergeben. Die Epidemie bringt, wie Hansjörg Dilger schreibt, »die Lebenszyklen ganzer Gesellschaften aus dem Gleichgewicht, da die Krankheit [...] die Generationenverträge bzw. die reproduktiven Abläufe ganzer Gesellschaften und Lineages nachhaltig in Frage stellt« (2005: 143). Die Erzählung einer aufgrund von »schlechten« Toden und bösen *spirits* scheiternden Reproduktion von Gesellschaft verbindet individuelle Krankheit mit der problematischen Regeneration der gesamten Lineage und kann somit die durch AIDS entstehende Bedrohung der Gruppe begreifbar machen. Die Verbindung der beiden Konzepte weist auf eine aktive Aneignung der AIDS-Krise als Problem der sozialen, kulturellen und biologischen Reproduktion von Gesellschaft hin.

#### 1.4 Verhandlungen der Grenze zwischen Lebenden und Toten

Da die AIDS-Epidemie im nördlichen Sambia die Häufigkeit »schlechter« Tode erhöht, die das Verhältnis zwischen Lebenden und Toten dem Ahnenglauben zufolge stören können, wurde von meinen Interviewpartner/innen in Kasama bezüglich der Problematik der Witwen-

schaft häufig diskutiert, welche Gefahr von den Toten für die Lebenden ausgeht. Die Relevanz dieser Frage ist dadurch gestiegen, dass die Grenze zwischen ›lebendig‹ und ›tot‹ im Kontext der AIDS-Epidemie neue Brisanz erhalten hat: Eine HIV-Diagnose wird in Sambia sowohl von Betroffenen als auch von den Angehörigen häufig mit einem Todesurteil gleichgesetzt, weil ein Mensch, der mit HIV infiziert ist, zwar zunächst symptomfrei bleibt, aber mit großer Wahrscheinlichkeit an den Folgen der Immunschwächekrankheit sterben wird. Da HIV-Positive einerseits gesund und lebendig sind, andererseits aber als todgeweiht gelten, irritieren sie herkömmliche Abgrenzungen von gesund und krank, von tot und lebendig. Eine uneindeutige Position nehmen Menschen, die mit HIV leben, insbesondere an Orten wie Kasama ein, wo zum Zeitpunkt meines Forschungsaufenthalts kein Zugang zu antiretroviralen Medikamenten bestand.

Weltweit wurde die Wahrnehmung von HIV-Positiven als Todgeweihte zu Beginn der Epidemie durch oftmals drastische Präventionskampagnen verstärkt. Durch die Darstellung von sterbenden AIDS-Patient/innen versuchten diese, die erhebliche Gefahr des HI-Virus plastisch zu vermitteln, setzten damit aber häufig implizit eine HIV-Infektion mit dem Tod gleich und verstärkten so bestehende Stigmatisierungen. Während sich gegen die Darstellung von HIV-Positiven als ›lebende Tote‹ in Europa und den USA bald Protest regte und AIDS-Präventionsmaßnahmen sich daraufhin um größere Sensibilität bei der Repräsentation von HIV-infizierten Menschen bemühten, finden sich explizite Darstellungen der potentiellen Folgen von HIV/AIDS auch heute noch auf Kasamas Straßen.

Brigitte Weingart (2006) hat die Darstellung von HIV-Positiven als ›lebende Tote‹ in US-amerikanischen und europäischen Medien untersucht. Da das Virus sich lange im Körper befinden kann, ohne Symptome zu verursachen, dann aber potentiell zu schweren Krankheiten und Tod führt, verunsichere HIV die Unterscheidung zwischen Gesundheit und Krankheit, aber auch die zwischen Leben und Tod. HIV-Positive bewegten sich damit in einem »Zwischenreich« zwischen den »vermeintlichen Existenzialien Leben und Tod«. Diese Grenzposition von HIV-Positiven eröffne den Raum für »kulturelle und politische Aushandlungen, an denen öffentliche Toten- und Trauerrituale maßgeblich beteiligt sind« (2006: 246).

Der engen Assoziation von HIV mit dem Tod versuchen Selbsthilfegruppen von HIV-infizierten Menschen in Sambia und anderen Ländern durch den Begriff des ›positive living‹ entgegenzuwirken.<sup>118</sup> Positiv zu leben bedeutet dabei, die Tatsache der eigenen Infektion anzuerkennen und sich entsprechend gesundheitsbewusst zu verhalten, gleichzeitig aber auch ein aktives und erfülltes Leben in Zuversicht zu führen. Ein wesentliches Ziel vieler afrikanischer Selbsthilfegruppen ist es dabei, die öffentliche Darstellung von HIV-Infizierten als todgeweihte Personen zu bekämpfen und positive, das Leben bejahende Repräsentationen von Menschen mit HIV zu befördern. So organisierte die HIV-Selbsthilfegruppe in Kasama jährlich zum Welt-Aids-Tag am 1. Dezember ein Fahrradrennen für Menschen mit und ohne HIV. Eine meiner Interviewpartnerinnen, die verwitwete und HIV-positive Susan Sakala gewann das Rennen und rief später durch das Mikrofon von der Bühne: »I won the bicycle race. I was first! Am I not proper?«

In Kasama hat somit die Frage, wie das Verhältnis von Lebenden und Toten aussehen soll, im Zuge der AIDS-Epidemie nicht nur durch die Häufung ›schlechter Tode‹ an Brisanz gewonnen, sondern auch durch die große Zahl an Menschen, die als ›todgeweiht‹ gelten. Da Witwen sich sowohl durch die Anwesenheit des *spirit* des Mannes als auch durch eine vermutete Infektion mit HIV in einer Grenzposition zwischen Leben und Tod befinden, wird ihre Ambiguität oftmals zum Ausgangspunkt für Konflikte, in denen verhandelt wird, welche Rolle die Verstorbenen für die Lebenden spielen. Diese Konflikte machen sich insbesondere an der Witwenreinigung fest, da dieses Ritual dazu dient, den Übergang von Verstorbenen ins Ahnenreich zu gewährleisten und die Beziehung zwischen Lebenden und Toten zu kontrollieren. In Auseinandersetzung mit der Frage, ob und wie das Witwenreinigungsritual durchgeführt werden soll, werden unterschiedliche Vorstellungen der Grenze zwischen Lebenden und Toten und ihrer mögliche Überschreitung verhandelt. Dabei kommt es vor allem zu einer Gegenüberstellung von christlichen Vorstellungen und Ahnenglauben.

<sup>118</sup> Das Konzept des »positive living with HIV« stammt ursprünglich aus den USA. Übernommen wurde es 1987 von Noerine Kaleeba, die in Uganda die erste Selbsthilfegruppe von und für HIV-Positive in Afrika, TASO, gründete (vgl. dazu auch Dilger 2005: 180 ff.).

Zu der im Kern religiösen Frage, was mit Menschen nach ihrem Tod passiert und wie sie mit den Lebenden interagieren, bestehen in Kasama spätestens seit der christlichen Missionierung in der Region zu Beginn des 20. Jahrhunderts mehrere Erklärungsmodelle parallel (vgl. Ulrich Luig 1996; van Binsbergen [Hg.] 1981).<sup>119</sup> Die wesentlichen Missionskirchen in Sambia waren die römisch-katholische Kirche, die Adventisten und die Zeugen Jehovas (Ulrich Luig 1996: 1). In den letzten Jahren haben insbesondere Pfingstkirchen, auch aufgrund von Missionsbemühungen seitens US-amerikanischer Gemeinden, erheblichen Zulauf erfahren (vgl. Kapitel VI.1). Obwohl sich die überwiegende Mehrheit der sambischen Bevölkerung heute dem Christentum zugehörig fühlt, sind Elemente des Ahnenglaubens, wie deutlich geworden ist, weiterhin präsent.

Nach christlichem Glauben ist die Witwenreinigung nicht notwendig, weil keine Gefahr besteht, dass ein Mensch, nachdem er gestorben ist, den Lebenden Schaden zufügt. Menschen treten, wenn sie sterben, nicht in einen Zwischenzustand zwischen Leben und Tod ein. Die Grenze zwischen beiden Welten wird vielmehr als »line without thickness« (Bloch 1988: 11) konzeptualisiert, die, einmal überschritten, undurchlässig ist. Eine Ausnahme bildet die zentrale Figur Jesus Christus, dessen Wiedererscheinen unter den Lebenden nach seinem Tod jedoch gerade seine Göttlichkeit manifestiert. Menschen dagegen befinden sich entweder auf der einen oder auf der anderen Seite dieser Linie. Da Verstorbene keinen Einfluss auf die Reproduktion der Lebenden haben und das Leben kein »knappes Gut« ist, das bei jedem Neugeborenen »recycled« werden müsste (Bloch, Parry 1982: 17), hat die Besänftigung oder Verehrung von Toten im Christentum keinen hohen Stellenwert. Jeder Mensch entsteht neu und durch Gott, sodass sich die Reproduktion der Gesellschaft unabhängig von dem »guten« Tod eines Menschen vollzieht. Ein »schlechter« Tod, wie zum Beispiel ein Selbstmord, wirkt sich nur auf das jenseitige Leben des/der Betroffenen nach dem Tod aus und hat keine Folgen für seine/ihre Familie oder die gesamte Gemeinde. Lebende und Tote bilden zwar auch nach

<sup>119</sup> In seiner Studie über die Geschichte der Missionierung im südlichen Sambia verdeutlicht Ulrich Luig (1996: 237) die Verunsicherung in Glaubensfragen an dem Zitat einer Frau: »This time we are living in 2 worlds. For one to make conclusions, we are always left in a dilemma. Is this teaching correct, is this one correct?«

christlichem Glauben eine Gemeinschaft, die für die Durchführung des Witwenreinigungsrituals grundlegende Vorstellung, dass die Toten aktiv in die Welt der Lebenden eingreifen können, spielt in diesem Zusammenhang aber keine Rolle.

Die Witwenreinigung wird von Seiten christlicher Kirchen in Sambia nicht nur als unnötig angesehen, sondern gilt auch als sündig und gefährlich. Seit Beginn der Missionierung im frühen 20. Jahrhundert setzten sich die christlichen Kirchen in Sambia für eine Abschaffung der Witwenreinigung und des Levirats ein (vgl. Kirwen 1979; für Nigeria Aguwa 1997). Zum einen wurde das Ritual verboten, weil Witwenreinigung und Levirat, wenn der Levir schon verheiratet war, aus christlicher Perspektive »außerehelichen« Geschlechtsverkehr und Polygamie beinhalteten. Zum anderen sahen die Missionare in diesem Ritual die fortgesetzte Verehrung der als satanisch bezeichneten Ahnengeister, die durch den Glauben an Gott, Jesus Christus und den Heiligen Geist ersetzt werden sollte. Die lokale Aneignung des christlichen Glaubens erfolgte, wie Ulrich Luig in seiner Studie über die Missionierung im südlichen Sambia zeigt (1996: 93, 184) auch über durchaus von den Missionaren unterstützte synkretistische Verbindungen von Ahnenglauben und Christentum. Die *spirits* wurden von Seiten der Missionare einerseits als Geister des Teufels dargestellt. Gleichzeitig wurde Jesus als guter, beschützender *spirit* beschrieben, der im Unterschied zu den bekannten Geistern nicht nur für eine Lineage, sondern für alle Menschen zuständig sei. Die Ahnengeister verloren durch diese rein negative oder rein positive Zuordnung ihre Ambivalenz und Beeinflussbarkeit. Während es im Glauben an die *spirits* nie völlig sicher ist, ob ein Geist gutmütig oder rachsüchtig ist und er eventuell besänftigt werden muss, präsentiert die christliche Lehre eine eindeutig dichotome Trennung zwischen Gut und Böse und subsumiert die Geister der Verstorbenen allgemein unter das absolut Böse, den Satan (Kirsch 1998: 69). Im christlichen Glauben geht es daher weniger darum, die übernatürlichen Wesen zu besänftigen, sondern darum, dem Glauben an das Böse nicht anheim zu fallen.

Die christliche Lehre, dass ein Mensch nach seinem Tod keinen negativen Einfluss mehr auf die Lebenden haben kann, ist heute für viele Witwen in Kasama angesichts ihrer Angst vor dem potentiell bösen Geist ihres verstorbenen Mannes eine äußerst beruhigende Vorstellung. Während Witwen, insbesondere nach dem »schlechten« Tod eines Ehemanns, dem *spirit*-Glauben zufolge in großer Gefahr sind, besteht diese dem christlichen Glauben nach nicht. Viele meiner Interview-

partnerinnen betonten, dass der Glaube daran, dass der Verstorbene nun im Himmel sei und nicht wiederkomme, ihnen die Angst vor einer Rache des *spirit* genommen habe. In einem meiner ersten Interviews erklärte mir Helen Mwale, eine 45-jährige Witwe, die eine NRO in Kasama leitete, dass sie die Witwenreinigung mit weißen Perlen zwar durchlaufen habe, dass sie als Christin aber nicht daran glaube, dass der *spirit* des Mannes zurückkäme.

»They did the cleansing to avoid the husband coming back to you. But I don't believe in that. I believe if somebody dies he will be in heaven and you will see him again when you die« (Helen Mwale, 45 Jahre, 8.2.2003).

Helen schien, wie viele andere Witwen, mit denen ich gesprochen habe, über die Vorstellung eines Wiedersehens nach ihrem eigenen Tod nicht deshalb beruhigt, weil sie sonst *gar nicht* mit ihrem Mann wiedervereint würde, sondern vielmehr aus dem Grund, dass sie ihm *erst dann*, und nicht schon zu Lebzeiten in Form eines *spirit* begegnen würde.

Auch weil er gegenüber der alten Vorstellung von Ahnengeistern als ›modern‹ gilt, war der christliche Glaube für einige Witwen Argument gegen das Witwenreinigungsritual. In Bezug auf die Frage, ob das Witwenreinigungsritual noch durchgeführt würde, erklärte mir die Witwe Susan Sakala: »Today people have learned that the old beliefs were full of lies because of Christian churches«. Drei meiner Interviewpartnerinnen meinten, sie hätten das Ritual abgelehnt, weil sie Christinnen seien, und sich nur auf die Reinigung mit den weißen Perlen eingelassen, um einen Kompromiss mit den Schwiegereltern zu erlangen.

Dabei zweifelte jedoch bis auf die 43-jährige Precious<sup>120</sup> keine der von mir interviewten Witwen die grundsätzliche Möglichkeit an, dass der *spirit* eines Verstorbenen auf sie zugreifen und ihr schaden könnte. Vielmehr integrierten die meisten Frauen beide Glaubenssysteme und sahen den festen Glauben an Gott als Schutz gegen den Einfluss der *spirits*. Sie berichteten, sie würden Gott in Gebeten bitten, dass ihr

<sup>120</sup> Precious wies die Warnung, dass der *spirit* sie in ihren Träumen verfolgen werde, als Aberglaube zurück. Es sei selbstverständlich, sagte sie, dass sie von ihrem Mann träume, immerhin habe sie zehn Jahre ihres Lebens mit ihm verbracht. In provozierendem Tonfall meinte sie: »The belief is that there is some ghost of the husband that will come to you if you are not cleansed. And if you marry, your new husband will die ... I have yet to prove that!« (Precious Ngambi, 43 Jahre, 13.11.2003).

Mann ihnen nicht in ihren Träumen erscheinen möge. Da Gott sie vor dem Einfluss des *spirit* beschütze, hätten sie weniger Angst vor den Visionen und Krankheiten, die ein Geist auslösen könne. Die 39-jährige Witwe Beatrice Kapata, die seit dem Tod ihres Mannes aktives Mitglied in einer Pfingstkirche war (vgl. Kapitel VI.1), lehnte aufgrund ihres christlichen Glaubens eine Reinigung mit den weißen Perlen ab, obwohl ihre Schwiegerfamilie sie dazu drängte und Beatrice die Rückgabe ihres Besitzes als Gegenleistung anbot. Sie argumentierte, dass nur Gott sie vor bösen Geistern schützen könne. Sie bete seit der Verweigerung der Reinigung besonders häufig, damit der Geist ihres Mannes sie verschone. Gleichzeitig beobachtete sie ihre Träume genau und war erleichtert, dass ihr Mann ihr nicht erschien. »I believe in God, so nothing happened.«

Die Wirksamkeit des christlichen Glaubens als Schutz gegen die rachsüchtigen Geister ist jedoch umstritten. Einige Witwen, die das Ritual zunächst als »old belief« abgetan hatten, ließen die Reinigung dennoch durchführen, weil sie Angst hatten, dass der Geist ihres Mannes ihnen begegnen könnte. In einem Gespräch über seine Tante erklärte mir der 18-jährige Peter Bwalya:

J.O.: »Was the widow cleansed?«

P.B.: »No, they decided to follow the way of Christianity. The dead are really dead, when they are dead and cannot come back to you.«

J.O.: »So she didn't get cleansed?«

P.B.: »They did the cleansing underhand. She was scared and wanted to be cleansed so that the husband would not return« (Peter Bwalya, 18 Jahre, 11.11.2003).

Zum einen wird in der scheinbaren Redundanz der Aussage, dass »die Toten wirklich tot sind, wenn sie tot sind«, die beruhigende Vorstellung *passiver* Toter deutlich, die der *aktiven* und oft bedrohlichen Beteiligung der *spirits* an der Welt der Lebenden entgegensteht. Zum anderen zeigt sich in der Darstellung die weit verbreitete Hin- und Hergerissenheit darüber, ob die Toten auf die Lebenden zugreifen können. Die Irritation darüber, welche Vorstellung der Toten nun die richtige sei, wird auch in der Aussage meiner Informantin Cynthia erkennbar, die sich nicht sicher war, ob das *body viewing* gefährlich ist. Unsicher lachend meinte sie:

»You know it is very funny with me. Because I do not believe in that, being a Christian. But there is such a tradition, people are saying that ... Maybe ... I don't know whether the dead is able to see the face of



the one, saying: ›This is now my wife who has come. I don't know ...‹  
(Cynthia Mutale, 30 Jahre, 8.4.2003).

Die durch die Parallelität verschiedener religiöser Vorstellungen entstandene Unsicherheit darüber, ob das Sterben eine »line without thickness« ist, die – einmal übertreten – undurchlässig ist oder ob die Gestorbenen weiterhin Einfluss auf die Lebenden haben, macht sich an der liminalen Position von Witwen und den damit verknüpften Ritualen fest. Anhand der Leichenschau und der Witwenreinigung diskutieren die Beteiligten darüber, welche Lehre in Bezug auf das Verhältnis von Lebenden und Toten nun die richtige sei. Die durch AIDS verlängerte liminale Phase von Witwen im Ritual, in der sie Grenzgängerinnen zwischen Leben und Tod sind, wird so auch zum Auslöser von Auseinandersetzungen über verschiedene religiöse Modelle des Verhältnisses von Lebenden und Toten.

## 2. Erbschaftsstreitigkeiten: Witwen zwischen Herkunfts- und Schwiegerfamilie

»AmaTV yalikwi?«  
(»Wo sind die Fernseher?«)

The Glorious Band: »Isambo Lyamfwa«

Als sie Witwe wurde, war Florence Bwalya erst 23 Jahre alt und seit fünf Jahren verheiratet. Ihr Mann Robert bezog vor seinem Tod als Angestellter in der Distriktverwaltung ein gutes Einkommen, sodass die Eheleute relativ wohlhabend in einem der besseren Stadtviertel Kasamas lebten. Robert versorgte neben seiner Frau und dem gemeinsamen Sohn auch noch seine Schwestern, deren Kinder und unterstützte darüber hinaus die Geschwister seiner Ehefrau. Mit dem Tod ihres Ehemannes änderte sich die Lebenssituation für Florence schlagartig. Bei der Beerdigungsfeier wurde von den anwesenden Verwandten des Mannes beschlossen, dass der gesamte Besitz des Mannes an seine Herkunftsfamilie gehen sollte. Alles, was Florence behalten durfte, war eine Wanduhr, die sie vor der Ehe von ihrem eigenen Geld erworben hatte. Über die Versorgung von Florence, die in der Ehe kein eigenes Einkommen hatte, und über die Versorgung ihres zweijährigen Sohns wurde bei der Zusammenkunft der Familie nicht gesprochen. Die anwesenden Verwandten nahmen alles, was im Haus war – Töpfe, Bettlaken, Sofas, Radiogeräte – direkt nach der Beerdigung mit und forderten Florence auf, das Haus zu verlassen. Direkt im Anschluss an die Beerdigung zog sie daher mit ihrem Kind zunächst zu ihrer Mutter und den jüngeren Geschwistern, dann nach acht Monaten weiter zu ihrem älteren Bruder in ein nahe gelegenes Dorf, wo dieser ihr ein kleines Häuschen baute. Alles, was die 29-jährige besaß, als ich sie kennen lernte, waren ein paar Töpfe und Teller, eine dünne Matratze, eine Hacke und ihre Wanduhr.

In Kasama und Umgebung löst der Tod eines Menschen häufig erhebliche Konflikte über das Erbe und die Versorgung der Hinterbliebenen aus. Die heftigsten Auseinandersetzungen über Besitztümer, das Haus oder das hinterlassene Geld finden dabei, wenn ein Mann gestorben ist, zwischen seiner Witwe und seinen Schwestern statt. Das so genannte

*property grabbing*<sup>121</sup> – die häufig gewaltsam durchgesetzte Enteignung der Witwe durch die Herkunftsfamilie des Verstorbenen – hat in den letzten Jahren starke öffentliche Beachtung gefunden. Wenn meine Gesprächspartner/innen von meinem Forschungsthema erfuhren, erzählten sie mir oft als erstes von diesen Erbschaftskonflikten. Auch in den sambischen Medien, in politischen Debatten, in der Forschungsliteratur zu Witwen im südlichen Afrika und in Berichten von diversen Entwicklungsorganisationen sind Erfahrungen wie die von Florence ein prominentes Thema (DED 2006: 11; IRIN 2002; Izumi 2007; Kinghorn 1994; Mendenhall, Muzizi, Stephenson et al. 2007; Mwenda, Mumba, Mvula-Mwenda 2005). Witwen werden dabei meist als Opfer der »Habgier« ihrer Schwiegerfamilien dargestellt: Die Mütter und Schwestern eines verstorbenen Mannes enteigneten Witwen und Waisen, die ohnehin durch den Tod des Ehemanns und Vaters mittellos dastünden und verstießen dabei gegen Menschenrechte.<sup>122</sup> Einige Autor/innen weisen zudem darauf hin, dass die Enteignung von Witwen zur Verbreitung des HIV beitrage, weil diese dadurch in verstärkte Abhängigkeit von wechselnden Sexualpartnern getrieben würden (vgl. z. B. Walsh 2005).

Die große öffentliche Empörung über die Verteilung des Erbes erstaunt insofern, als dass nach der weiterhin sehr präsenten matrilinearen Verwandtschaftsordnung die Schwestern eines Verstorbenen – und nicht die Witwe und ihre Kinder – die rechtmäßigen Erben sind, weil sie auch vor seinem Tod von ihm versorgt wurden. Zudem wird in der Debatte vernachlässigt, dass Witwen als Schwestern wiederum zu »Täterinnen« werden, insofern sie Zugang zum Erbe ihres Bruders erhalten. Im Folgenden möchte ich die in der bisherigen Forschungsliteratur meist sehr einseitig dargestellten Konflikte zwischen Witwen und ihren Schwiegerfamilien um die Erbschaft eines verstorbenen Ehemannes näher beleuchten und den Fragen nachgehen, welchen historischen Hintergrund die Konflikte haben und inwiefern sie sich durch AIDS verschärfen. Dafür gebe ich zunächst einen Überblick über den Ablauf von Erbschaftskonflikten und deren ökonomische Folgen für die Witwen, die sehr unterschiedlich aussehen können. Anschließend zeige ich, wie

<sup>121</sup> Der englische Begriff wird auch im IciBemba verwendet.

<sup>122</sup> So bezeichnen Kenneth K. Mwenda, Florence N.M. Mumba und Judith Mvula-Mwenda das *property grabbing* als »repugnant to natural justice, equity and good conscience« (2005: 949).

in den Konflikten um die Erbschaft eines Mannes im nördlichen Sambia auf zwei unterschiedliche Modelle von Verwandtschaft – matrilinear-konsanguinale und patrilinear-eheliche – zurückgegriffen wird, die aufgrund historischer Transformationsprozesse parallel bestehen. Die kontroverse Frage, wie sich Zugehörigkeit und Zuständigkeit in der Familie definiert, gewinnt im Kontext der HIV-Epidemie an Brisanz. Die verstetigte Liminalität von Witwen zwischen Herkunftsfamilie und Schwiegerfamilie wird zum Ort einer im multikulturellen Sambia schon lange bestehenden, im Zuge der AIDS-Epidemie aber verschärften Debatte darüber, ob matri- oder patrilineare beziehungsweise konsanguinale oder konjugale Zuständigkeitsdefinitionen innerhalb der Familie Gültigkeit haben sollten.

## 2.1 Die Verteilung des Erbes

Etwa die Hälfte der von mir in Kasama und Umgebung interviewten Witwen berichtete, Mitglieder der Herkunftsfamilie ihres Mannes, insbesondere seine Schwestern, hätten nach seinem Tod den gesamten Hausrat an sich gerissen. Es sind dabei v. a. die städtischen Witwen, die über diese Verteilungspraxis klagen. Üblicherweise finden Verhandlungen über die Aufteilung der Hinterlassenschaft eines Verstorbenen im nördlichen Sambia zum Abschluss der mehrtägigen Beerdigungsfeier statt. Am Tag nach dem Begräbnis setzen sich die angereisten Verwandten des Mannes – sie kommen meist aus ländlichen Gegenden – und die nächsten Angehörigen seiner Witwe im Wohnzimmer des Ehepaares zusammen. Stühle und Sessel werden beiseite geräumt und alle Anwesenden setzen sich im Kreis auf den Boden. Bei diesem so genannten ›Totentreffen‹, *isambo lyamfwa*, werden die Umstände des Todes geklärt und eventuell bestehende Schuldvorwürfe erhoben (vgl. Kap. V.1). Direkt anschließend diskutieren die Anwesenden, wie sie die Hinterlassenschaft untereinander aufteilen. Dazu wird eine Liste aller Besitztümer erstellt und bestimmt, welche Angehörigen was erhalten sollen. Die begünstigten Verwandten nehmen die ihnen zugeteilten Dinge meist noch am selben Tag mit nach Hause. Einige Witwen berichteten von gewaltsamen Szenen, in denen sie von Angehörigen ihrer Schwiegerfamilie geschlagen wurden. Manche wurden – wie im oben beschriebenen Fall Florence Bwalyas – direkt nach der Beerdigung aus dem von ihnen und ihrem Ehemann gemeinsam bewohnten Haus vertrieben, weil dies in den Besitz der Herkunftsfamilie übergeht. Geht es um grö-

ßere Besitztümer oder das Bankkonto des Mannes, ziehen sich weitere Erbschaftskonflikte manchmal noch über Monate oder Jahre hin.

Das *isambo lyamfwa* und die Aufteilung des Erbes erlebten die meisten meiner Interviewpartnerinnen als äußerst quälend, nicht nur weil sie über die Qualität ihrer Ehe ausgefragt und häufig verdächtigt wurden, den Tod ihres Mannes verursacht zu haben, sondern auch weil ihre privaten Besitztümer an entfernte Verwandte des Mannes verteilt wurden. Neben dem finanziellen Verlust beklagten sie insbesondere, dass Erinnerungsstücke und persönliche Dinge des alltäglichen Gebrauchs – Töpfe, Bettlaken und Kinderkleider – von Verwandten des Verstorbenen mitgenommen wurden, die, so meinten meine Interviewpartnerinnen, überhaupt nur wegen des materiellen Gewinns angereist waren. Besonders gierig seien dabei die Frauen der Schwiegerfamilie, die Schwestern und Cousinen sowie die Mutter ihres Mannes gewesen (vgl. Machina 2002: 11). »At the funeral, his sisters came and took everything: Children's clothes, sheets, kitchenware, everything«, erzählte mir eine junge Witwe in Lusaka.

Für manche Witwen bedeutet die Enteignung durch die Herkunftsfamilie ihres verstorbenen Ehemannes, dass sie in extreme Armut geraten (vgl. Baylies 2000: 12). Sie verlieren nicht nur das Einkommen des Mannes und müssen ihre Kinder allein ernähren, sondern bleiben auch ohne Haus und Besitztümer zurück. In ihrer Studie über die Folgen von AIDS in Sambia zeigt Namposya Nampanya-Serpell (2000), dass der Tod eines erwachsenen Familienmitglieds zur Folge hat, dass sich die Versorgung des Haushalts mit Nahrung und sauberem Trinkwasser verschlechtert und die Kinder der Familie, insbesondere aber die Töchter nicht mehr zur Schule geschickt werden (vgl. auch Gathuru 1998; Thomas 2008).<sup>123</sup> Bei zwei Dritteln der Haushalte, in denen ein Mann stirbt, sinkt das zur Verfügung stehende Haushaltseinkommen um achtzig Prozent (Strickland 2004: 16). Die ökonomischen Probleme von Witwen sind besonders groß, wenn der Mann vor seinem Tod krank war. Nicht nur ist dann bereits vor seinem Tod sein Einkommen ausgefallen. Auch durch die Kosten der Pflege und der medizinischen

<sup>123</sup> Nampanya-Serpell (2000) untersuchte in Sambia 232 städtische und 101 ländliche Haushalte, in denen in den letzten fünf Jahren ein erwachsenes Familienmitglied gestorben war. Die Studie zeigt, dass der Tod eines/einer Erwachsenen in der Stadt oft zur Folge hat, dass Hinterbliebene aus dem bis dahin gemeinsam bewohnten Haus ausziehen und dadurch Strom- und Wasserzugang verlieren.

Versorgung kommt es zu erheblichen Einbußen im Haushaltseinkommen.

Die meisten meiner Interviewpartnerinnen bezeichneten ihre Armut, insbesondere aber die mangelnde Möglichkeit, die eigenen Kinder ausreichend zu ernähren, zu kleiden und zur Schule zu schicken, als ihr schwerwiegendstes Problem.<sup>124</sup> Da die Versorgung ihrer Kinder für alle meine Gesprächspartnerinnen im Mittelpunkt stand, litten sie besonders unter dem *property grabbing*, wenn Töpfe, Nahrungsmittel, Kinderkleidung, Moskitonetze oder Bettwäsche mitgenommen wurden – Gegenstände also, die für die Versorgung von Kindern notwendig sind. Zwar sind Witwen in Sambia, einem Land in dem siebzig Prozent der Bevölkerung unter der Armutsgrenze leben (Strickland 2004: 24), keineswegs die einzigen, die unter Armut leiden; als besonders hart empfinden sie jedoch den rapiden sozialen Abstieg und die für sie neue relative Armut gegenüber ehemals gleichgestellten Freundinnen und Nachbarinnen.

Als größtes Unrecht erachteten meine Interviewpartnerinnen, dass ihnen und ihren Kindern nach dem Tod ihres Mannes keine Hilfe von seiner Herkunftsfamilie zuteil wurde. So erzählte eine Witwe in einer Selbsthilfeorganisation in Lusaka:

»After the death of your husband the in-laws come and take everything away from you, your money, your belongings, your house, your business, everything. And they leave the children with you and never ever again do they look after them. They don't show up again, ever. If I go to my brother in-law, who took over the business of my husband, and ask him for money, he does not give me anything. He says next time, every time« (31.1.2003).

Früher, so meinten meine Interviewpartnerinnen, hätten die Schwiegerfamilien zwar den Besitz des Mannes an sich genommen, sie hätten sich dafür aber auch um die nun alleinstehende Frau und ihre Kinder gekümmert. Florence Bwalya, die, wie oben dargestellt, ihren gesamten Besitz an ihre Schwiegerfamilie verloren hatte, argumentierte:

F.B.: »Previously when somebody dies, they used to sit together; they know how to keep the widow, but nowadays there is only property grabbing and things like that.«

J.O.: »So it was better in the old times?«

<sup>124</sup> Ohne Daten zu nennen, schreibt Machina (2002: 11): »Widows are among the poorest Zambians«.

F.B.: »Yes, it was better because people used to sit together and think how they can keep the widow and the children« (Florence Bwalya, 29 Jahre, 7.5.2003).

Ähnlich beschreibt auch Esther Kanduza (1988: 16) in ihrer Studie über *Female Headed Households*, dass Witwen in der Vergangenheit zwar keinen Anspruch auf das Erbe gehabt hätten, aber von der Großfamilie des Mannes versorgt worden seien. Betrachtet man jedoch die Untersuchungen über Witwen in den 1970er Jahren im Sammelband von Betty Potash ([Hg.] 1986), zeigt sich, dass Witwen und ihre Kinder in den erforschten Gesellschaften auch dann nicht von ihren Schwiegerverwandten versorgt wurden, wenn das Levirat bestand. Dies legt nahe, dass es sich bei der Darstellung, der zufolge Witwen und ihre Kinder früher durch die Verwandten des Mannes versorgt wurden, auch um eine nostalgisch verklärte Sicht auf die Vergangenheit handelt (vgl. Potash 1986a: 4).

Bis auf eine Witwe versorgten alle meine Interviewpartnerinnen ihre Kinder ohne Unterstützung von der Herkunftsfamilie des verstorbenen Mannes.<sup>125</sup> Mehrere Witwen schilderten, dass sie die Familie des Mannes um Unterstützung für die Kinder gebeten hätten, dies aber abgelehnt worden sei. Oft bricht die Schwiegerfamilie den Kontakt sowohl zu der Witwe als auch zu ihren Kindern vollständig ab.<sup>126</sup>

Einige Witwen werden jedoch nach dem Tod ihres Ehemanns von ihrer eigenen Herkunftsfamilie unterstützt. Ist es Witwen nicht möglich, weiter in ihrem Haus zu wohnen, ziehen sie, wie Florence Bwalya, in den meisten Fällen mit ihren Kindern zu einer ihrer Schwestern, zu einem Bruder oder zu ihrer Mutter.<sup>127</sup> Viele ländliche Witwen bekommen Hilfe von ihren Brüdern, wenn es um die Bestellung der Felder

<sup>125</sup> Eine Ausnahme stellte Alice dar: Ihre Kinder, die zum Zeitpunkt ihrer Verwitwung noch im Vorschulalter waren, wurden von der Schwester ihres verstorbenen Mannes versorgt. Die Familie des Mannes gehörte der Ethnie der Lunda an und folgte einer patrilinearen Ordnung. Alice empfand die Trennung von ihren Kindern zwar als schmerzhaft, war gleichzeitig jedoch auch dankbar, dass diese von jemand anders versorgt wurden. Sie hatte sie zum Zeitpunkt meines Aufenthalts erst einmal, zehn Jahre nach dem Tod ihres Mannes, wieder gesehen.

<sup>126</sup> Allerdings erzählten mir einige, dass die Familie des Mannes dann wieder Interesse an den Kinder gezeigt hätte, als diese in einem Alter waren, in dem sie ältere Generationen möglicherweise unterstützen könnten.

<sup>127</sup> Die ›Rückkehr‹ in ländliche Gebiete – die auch dann so genannt wird, wenn die Frauen nie selbst auf dem Land gelebt haben – bedeutet häufig einen sozialen Abstieg (vgl. Kap. VI.2).

oder das Decken des Daches geht. Auch leisten ihre Brüder während der Ehe und nach ihrer Verwitwung oft finanzielle Unterstützung für die Kinder. Städtische Frauen jedoch berichteten, dass sie auch von ihrer Herkunftsfamilie keine Unterstützung bekämen. Ihre Brüder auf dem Land hätten jede Form der Hilfe mit der Begründung abgelehnt, sie seien kaum in der Lage ihre »eigenen« Kinder zu ernähren.

Die Verwitwung wirkt sich somit sehr unterschiedlich auf die ökonomische Situation von Witwenhaushalten aus. Als besonders hart wird der ökonomische und soziale Abstieg nach dem Tod eines Ehemannes von Frauen in der Stadt erlebt, deren Männer ein gutes Einkommen hatten. Sie wurden vor seinem Tod von ihrem Mann versorgt. Da der Mann jedoch mit seinem Einkommen meist auch seine Geschwister versorgt hat, sind deren Bedürfnisse und Ansprüche groß, sodass die Witwen meist den überwiegenden Anteil des Besitzes an die Herkunftsfamilie des Mannes verlieren. Zudem haben diese Witwen während der Ehe häufiger kein eigenes Einkommen erwirtschaftet und können sich daher nur schlecht allein versorgen. Die Herkunftsfamilien dieser Frauen hatten sie während ihrer Ehe meist nicht mehr unterstützt, sondern waren wie in Florence Bwalyas Fall bisweilen sogar vom Ehemann mit finanziert worden. Wenn Witwen dann nach dem Tod des Mannes den gesamten Besitz verlieren und das gemeinsam bewohnte Haus verlassen müssen, haben sie weder eigene Einkommensmöglichkeiten noch die Aussicht, von ihrer Herkunftsfamilie unterstützt zu werden. So erlebte zum Beispiel die 44-jährige Witwe Felicitas Nkonde nach dem Tod ihres Mannes einen erheblichen ökonomischen Abstieg:

Bevor er im Jahr 2000 starb, hatte Felicitas Mann als Geschäftsmann und Besitzer einer Baufirma ein gutes Einkommen. Als er ein Jahr vor seinem Tod krank wurde, brachte ihn seine Familie in das University Teaching Hospital nach Lusaka, um die bestmögliche Behandlung zu gewährleisten.<sup>128</sup> Die wiederholten Krankenhausaufenthalte wurden von seinem ersparten Vermögen bezahlt. Nach seinem Tod waren jedoch alle finanziellen Ressourcen verbraucht. »When he died,

<sup>128</sup> Felicitas nahm an, dass ihr Mann an Krebs gestorben sei, weil dies der Verpackung des Medikaments zu entnehmen war, das er bekommen hatte. Nachbar/innen und Verwandte hegten jedoch auch den Verdacht, dass AIDS die Todesursache war, da er viel gereist war, seit Längerem an verschiedenen Krankheiten gelitten und schon Monate vor seinem Tod darüber gesprochen hatte, dass er bald sterben werde.



we were broke, not even a single *ngwee*<sup>129</sup>« (Felicitas Nkonde, 12.3.2003). Bei meinem ersten Besuch bei Felicitas, knapp drei Jahre nach dem Tod ihres Mannes, wohnte sie mit ihren drei jugendlichen Töchtern noch in dem großen und – mit Sofagarnitur, Fernseher und Einbauküche – luxuriös ausgestatteten Haus in der Innenstadt von Kasama, das sie schon zusammen mit ihrem Mann bewohnt hatte. Sie schilderte mir den Streit mit ihren Schwiegereltern, die auf dem gleichen Grundstück wohnten und sie aus dem Haus vertreiben wollten. Felicitas litt unter erheblichen finanziellen Problemen: Während der Ehe hatte ihr Mann ihr nicht erlaubt, sich eine Arbeit zu suchen, weil er befürchtete, dass sie dadurch andere Männer kennen lernen würde. Im Rückblick war Felicitas darüber sehr verärgert, weil sie dadurch nach seinem Tod keine Möglichkeit hatte, ihre drei Töchter zu versorgen. »Maybe he thought, if I start selling and moving up and down, I will be having boyfriends. Maybe, I don't know. I wanted to be getting some extra money« (Felicitas Nkonde, 12.3.2003). Nach ihrer Verwitwung versuchte sie zunächst, über den Verkauf von *Chikanda*<sup>130</sup>, Zwiebeln und Tomaten genug zu erwirtschaften, um ihre Kinder zu ernähren. Trotzdem musste sie gegen den heftigen Protest ihrer Töchter durchsetzen, dass die Familie nur noch zweimal am Tag aß. Sie hatte sich hoch verschuldet, um die Schulgebühren ihrer Töchter zu bezahlen. Von ihren Brüdern und Schwestern bekam sie keine Unterstützung, weil diese mit sehr viel weniger Geld auf dem Land lebten und vor dem Tod ihres Mannes von Felicitas mitversorgt worden waren. Eine Schwester ihres verstorbenen Mannes, die in Europa lebte, unterstützte Felicitas, indem sie regelmäßig Geld schickte. Weil dies jedoch nicht ausreichte, hatte Felicitas kurz vor unserem Gespräch einen Kredit aufgenommen und suchte einen Mieter für ihr Haus. Als ich Felicitas einige Wochen später besuchte, fand ich sie auf dem gleichen Grundstück in einem sehr kleinen, karg eingerichteten Häuschen neben dem großen Haus, in dem sie vorher gewohnt hatte. Die Einrichtung bestand aus zwei Matratzen, einem Herd, einem Kühlschrank und vier Stühlen. Das große Haus war vermietet, der überwiegende Teil der Miete ging jedoch an ihren Schwager. Während wir uns über ihre missliche Lage unterhielten, klopfen zwei Männer von der Distriktverwaltung, betraten das kleine Haus und trugen nach einem kurzen Wortwech-

<sup>129</sup> Ein *Ngwee* ist ein Hundertstel *Kwacha*, wird jedoch aufgrund der hohen Inflation seit 1988 nicht mehr geprägt. Zur Zeit des Interviews wäre ein *Ngwee* etwa 0,002 Eurocent wert gewesen.

<sup>130</sup> *Chikanda*, auch *African Polony* genannt, ist ein gebackenes Gericht aus Erdnüssen, Soda und der *Chikanda*-Frucht, das als Zwischenmahlzeit auf Märkten verkauft wird.

sel mit Felicitas sichtlich betreten Herd und Kühlschrank davon: Nachdem Felicitas bereits den Großteil ihrer Möbel verkauft hatte, wurde damit der verbliebene Besitz gepfändet, weil sie ihren Kredit nicht zurückzahlen konnte. Felicitas wirkte sehr niedergeschlagen und erzählte verbittert, dass sie noch nicht einmal mehr Medikamente für ihre an Malaria erkrankte Tochter kaufen könne. Niemand aus der Nachbarschaft sei bereit, ihr zu helfen.

Auch sozial bedeutet die Verwitwung für vormals wohlhabende Frauen in der Stadt häufig einen erheblichen Abstieg. Bleiben sie in der Stadt wohnen, werden sie oftmals von verheirateten Frauen beschuldigt, aus ›Geldgier‹ deren Ehemänner verführen zu wollen (vgl. Kap. V.3). Ziehen sie aufs Land oder in eine ärmere Gegend, sind sie – da sie unter Verwandten und Nachbar/innen zuvor oft Neid auf ihren Reichtum erregt haben – oft mit Schadenfreude konfrontiert. Die Enteignung wird in solchen Fällen von ihrem Umfeld als gerechte Strafe für Hochmut und Stolz wahrgenommen. So berichtete Beauty Chongo, eine 48-jährige Witwe, deren Mann vor seinem Tod bei der Regierung gearbeitet hatte: »When I went to the village, I was hearing these people saying: ›Yes, it is better you suffer just the way we are suffering.« Sie versorgte ihre acht Kinder durch den Verkauf von Gemüse und erhielt keine Unterstützung von ihren Verwandten. Diese waren vor dem Tod ihres Mannes durch sie versorgt worden und lebten nun selbst in Armut.

Wenngleich auch und gerade Witwen auf dem Land mit extremer Armut zu kämpfen haben, ist der soziale Abstieg durch den Tod des Mannes und der damit verbundene Kontrast zur vorherigen Lebenssituation bei ihnen geringer. Während Frauen in der Stadt, deren Ehemänner zu Lebzeiten ein gutes Einkommen hatten, nach deren Tod oft auf finanzielle Unterstützung von Dritten angewiesen sind, ermöglicht die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung auf dem Land auch alleinstehenden Frauen, sich und ihre Kinder weiterhin mit dem Allernötigsten zu versorgen. Frauen fallen im Bereich von Gartenbau und Landwirtschaft eher alltägliche Aufgaben wie das Säen, Jäten, Ernten zu, Männern hingegen vor allem die Aufgabe, die Felder zu roden. Witwen in ländlichen Gebieten betreiben – solange sie gesund sind – meist weiterhin Gartenbau und bekommen für die ›männlichen‹ Aufgaben Unterstützung von Brüdern oder Nachbarn. Frauen in den Dörfern um Kasama schilderten seltener, dass ihnen bei der Beerdigung Besitz weggenommen wurde.

»I was not troubled because my husband did not have any goods in the home. These things happen when somebody is having goods in his home. That is when she can be troubled« (Olivia Makungu, 40 Jahre, 2.12.2003).

Auch leben Witwen auf dem Land häufiger als in der Stadt wohnende Witwen bei oder in der Nähe ihrer Herkunftsfamilie und erhalten von dieser Unterstützung. Ein großes Problem für die auf dem Land ansässigen Witwen stellt – wie für viele andere Familien in ländlichen Gebieten – jedoch der Schulbesuch ihrer Kinder dar, da sie diesen dafür feste Schuhe und saubere Kleidung besorgen müssten, aber kaum Bargeld zur Verfügung haben.

Einen besonders schweren Stand in den Auseinandersetzungen um das Erbe des Mannes haben im nördlichen Sambia kinderlose Witwen. Während Frauen mit kleinen Kindern den Anspruch, die Haushaltsgegenstände nach dem Tod ihres Mannes zu behalten, auch dadurch geltend machen können, dass die Kinder versorgt werden müssen, werden kinderlose Frauen, die ohnehin in hohem Maße stigmatisiert sind (vgl. Ute Luig 1997: 247 ff.; Upton 2001), häufiger völlig enteignet.<sup>131</sup> Bridget, die die Söhne aus erster Ehe ihres Mannes seit mehr als zehn Jahren aufzog, aber keine eigenen Kinder hatte, wurde mit dieser Begründung ein Großteil ihres Besitzes entwendet:

»They were there, wanting even the clothes off the line, saying: ›Even these clothes, we are here for, we are taking them!‹ People took the things outside. They were just counting. ›We are all getting everything here! Because this woman has no child, so you shouldn't leave anything!‹ They were there. I was just sitting in the house; mourning, you know, for my beloved husband« (Bridget Musonda, 38 Jahre, Gruppeninterview 7.2.2004).

Junge Kinder, insbesondere Schulkinder, stellen für Witwen zwar eine ökonomische Belastung dar, sie lösen jedoch bei Verwandten und Nachbar/innen oft größere Hilfsbereitschaft aus. Ältere Kinder wiederum sind für Witwen oft eine wesentliche Quelle ökonomischer Unterstützung.

<sup>131</sup> Für Nigeria beschreibt Ewelukwa (2002: 435): »Childless widows and widows with only female children are in worse situations and oftentimes face expulsion from their matrimonial home on the death of their spouse.«

## 2.2 Matrilineare und patrilineare Zuständigkeiten

Die Enteignung von Witwen nach dem Tod ihrer Ehemänner, das so genannte *property grabbing*, ist in Sambia illegal. Das sambische Erbrecht schreibt seit 1989 mit dem *Intestate Succession Act* vor, dass das Erbe einer Person, falls nichts anderes in einem Testament festgelegt wurde, zur Hälfte an ihre leiblichen Kinder, zu zwanzig Prozent an die Witwe/den Witwer, zu zwanzig Prozent an die Geschwister und Eltern und zu zehn Prozent an weitere Abhängige geht. Der gesamte Hausrat steht, wenn ein Mann stirbt, seiner Witwe und ihren Kindern zu. Angesichts dieser eindeutigen Rechtslage, die eine vorrangige Begünstigung der Herkunftsfamilie in der Aufteilung des Erbes verbietet, erstaunt es, dass der Besitz eines Mannes weiterhin und, wie mir berichtet wurde, in zunehmendem Ausmaß an seine Herkunftsfamilie vererbt wird. Bisherige Analysen konzentrieren sich meist aus entwicklungspolitischer Perspektive darauf, die gegenwärtige Situation als gesetzes- und menschenrechtswidrig anzuprangern und für eine stärkere rechtliche und ökonomische Unterstützung von Witwen einzutreten (DED 2006: 11; IRIN 2002; Izumi 2007; Kinghorn 1994; Mendenhall, Muzizi, Stephenson et al. 2007; Musanya, Chuulu 1995). Um die Enteignung von Witwen und die auffällige Präsenz diesbezüglicher Konflikte in der öffentlichen Debatte zu verstehen, erscheint mir jedoch die Frage wichtig, auf welche Modelle von Zugehörigkeit und Zuständigkeit die beiden Konfliktparteien – Herkunftsfamilie und Witwe eines verstorbenen Mannes – zurückgreifen. Denn die Auseinandersetzungen beruhen auch darauf, dass in Sambia unterschiedliche und teils konkurrierende Modelle von Verwandtschaft und Verantwortung nebeneinander existieren. Während die Herkunftsfamilie eines Mannes auf matrilineare und geschwisterliche Versorgungs- und damit auch Erbschaftsansprüche rekurriert, gründet sich der Anspruch von Witwen auf patrilineare und eheliche Definitionen von Zuständigkeit. Bevor ich näher auf die beiden Zuständigkeitsmodelle eingehe, kann das Beispiel eines Konflikts zwischen der verwitweten Precious Ngambi, die während der ersten Zeit meines Aufenthalts in Kasama meine Nachbarin war, und einer Cousine ihres verstorbenen Mannes bereits die zwei unterschiedlichen Perspektiven veranschaulichen, die einander in Erbschaftsstreitigkeiten gegenüber stehen.

Zur Zeit meines Aufenthalts in Kasama war Precious 45 Jahre alt und seit vier Jahren verwitwet. Sie war Lehrerin in einer Berufsschule und Mutter von drei Kindern im Schulalter. Sie wohnte mir gegen-

über auf einem hoch umzäunten Grundstück und wurde von anderen Nachbar/innen gemieden. Sie erzählte mir in einem unserer ersten Gespräche, dass die Ehe zwischen ihr und ihrem Mann Andrew bereits lange vor seinem Tod konfliktreich war. Als einziger Verdienner seiner Herkunftsfamilie und als einziger unter seinen Geschwistern, der zur Schule gegangen war, kümmerte sich Andrew um seine elf jüngeren Geschwister und die Kinder seiner Schwestern. Precious erzählte mir, dass er deshalb sie und ihre gemeinsamen Kinder nicht ausreichend mit Essen versorgt habe. Das Geld, das er durch seinen Job in der Distriktverwaltung verdiente, sei, wie sie sagte, an »outsider«, ihre Schwägerinnen und deren Kinder, gegangen. Sie als seine Ehefrau habe er demgegenüber nicht ausreichend darin unterstützt, ihre Ausbildung an der Universität weiter zu verfolgen.

Eliza, eine entfernte Cousine von Andrew, berichtete mir hingegen, Precious habe ihren Mann schlecht behandelt und nur sein Geld abgreifen wollen. Oft habe sie verhindert, dass Andrew seine Geschwister unterstützt und in sein Haus aufnimmt. Sie habe sein gesamtes Einkommen für sich und ihre Kinder beanspruchen wollen und dabei nicht beachtet, dass seine Eltern ihm überhaupt erst die Ausbildung ermöglicht hätten, die ihm seinen Job eingebracht habe. Im Jahr 1999 verlor Andrew seinen Arbeitsplatz und erkrankte kurz darauf an AIDS. Die Konflikte zwischen den Eheleuten spitzten sich zu. Ein Jahr später starb er und hinterließ seine Ehefrau, drei Kinder – das jüngste davon war erst ein Jahr alt – und elf jüngere Geschwister. Durch den Tod und den Wegfall von Andrews Einkommen brachen die Konflikte zwischen Precious und ihrer Schwiegerfamilie offen aus. Die Familie ihres Mannes warf ihr vor, Andrew dadurch umgebracht zu haben, dass sie ihn durch Nachlässigkeit in die Arme von anderen Frauen getrieben habe. »She wanted to be a widow«, sagte mir Eliza. Precious dagegen beschuldigte Andrew, sie und ihre Kinder durch seine zahlreichen Affären der Gefahr einer HIV-Infektion ausgesetzt zu haben.

Bei den Erbschaftsverhandlungen während der *isambo lyamfwa* beharrte Precious, wie sie mir erzählte, auf ihren Rechten. Obwohl sie, dem Gesetz entsprechend, zunächst den gesamten Hausrat zugesprochen bekommen habe, hätten Verwandte des Mannes nach dem Begräbnis zwei Matratzen und ihren Kühlschrank mitgenommen. Precious wusste zwar von der Möglichkeit, vor Gericht zu gehen, klagte die Verwandten jedoch nicht an, weil diese ihr drohten, ihre Kinder mit Hilfe von Hexerei zu töten. Ihre Schwägerin Eliza dagegen stellte es als eine gute Tat dar, dass Andrews Eltern und Brüder Precious in dem Haus wohnen ließen, obwohl sie schuld an seinem Tod gewesen sei. Sie lobte seine Geschwister dafür, dass sie die Strafe für Precious' Schuld Gott überlassen und auf materielle Güter verzichtet hätten.

Der Konflikt zwischen Precious und ihrer Schwiegerfamilie war auch

vier Jahre später, als ich sie kennen lernte, nicht beigelegt. Precious war sehr wütend über die Enteignungen, litt aber nicht unter Armut. Sie konnte sich durch ihre Anstellung an der Berufsschule finanzieren und ihre Kinder auf eine private Schule schicken.

Während Precious in dem geschilderten Konflikt davon ausging, dass ein Mann für seine Frau und Kinder zuständig ist, und sich dabei auf die Bibel sowie auf die ›modernen Zeiten‹ berief, hatte Andrews Herkunftsfamilie schon zu seinen Lebzeiten von ihm die Unterstützung seiner Geschwister, insbesondere seiner Schwestern, und deren Kinder erwartet. Eliza begründete ihre Position damit, dass Andrews Eltern ihm schließlich – zuungunsten seiner Geschwister – die Ausbildung gezahlt und daher Anspruch auf eine Gegenleistung hätten. Sie erachtete Andrews Erbe dementsprechend als Familienbesitz, der seinen jüngeren Geschwistern zugute kommen müsse, die keine Möglichkeit hätten, so viel Geld zu verdienen wie er. Precious dagegen beharrte darauf, dass ein Mann primär für seine Kinder zuständig sei. Da sie als verwitwete Ehefrau die Kinder versorgen müsse, hätte nur sie Anrecht auf sein Erbe.

Die Konflikte um das Erbe eines Verstorbenen entstehen, wie das Beispiel zeigt, aus der grundsätzlicheren Frage, wer in der Familie für wen zuständig ist. In Sambia bestehen parallel zueinander verschiedene Definitionen von Zugehörigkeit und Verwandtschaft, deren Verständnis und historische Einordnung notwendig ist, um die massiven Konflikte zu verstehen, die unter Schwägerinnen um die Erbschaft eines verstorbenen Mannes ausgetragen werden und erhebliche politische Aufmerksamkeit erhalten. Ich gehe im Folgenden zunächst ein auf die Herkunft matrilinear-konsanguinaler Zuständigkeitsdefinitionen im nördlichen Sambia und ihre inhärenten Widersprüche, dann auf die historische Entwicklung patrilinear-konjugaler Verwandtschaftsmodelle. Deutlich wird dabei, dass Unklarheiten darüber, wer innerhalb der Familie wem gegenüber verantwortlich ist, bereits innerhalb des vormals matrilinearen Verwandtschaftssystems der BaBemba bestanden. Die Versuche der Kolonialregierung, patrilineare, primär auf ehelichen Bindungen beruhende Zuständigkeiten durchzusetzen, verstärkten diese Unsicherheiten.

Wie Audrey Richards gezeigt hat (1948: 87), waren die Erbschaftsfolge und die Zugehörigkeit von Kindern zu Lineages und *Clans* wie in den meisten Ethnien des heutigen Sambias vor der Kolonisierung des Landes primär matrilinear strukturiert. Eine Lineage besteht nach matrilinearere Verwandtschaftsordnung aus den Kindern und Geschwistern

einer Frau, sodass ein Mann grundsätzlich nicht für die von ihm gezeugten Kinder zuständig ist, sondern für die Kinder seiner Schwestern. Entsprechend erhält eine Frau – idealiter zumindest – von ihren Brüdern Unterstützung für das Aufbringen ihrer Kinder. Dieser Regelung gemäß gehen nicht nur Ämter, Lineage- und *Clan*-Zugehörigkeiten, sondern auch das materielle Erbe eines verstorbenen Mannes an seine matrilinearen Verwandten, an seine Neffen, Nichten, seine Mutter und seine Schwestern. Männer wiederum erben von ihren Müttern und Mutterbrüdern, nicht von ihren Vätern.

Witwen haben dieser Verwandtschaftsdefinition zufolge nach dem Tod ihres Ehemanns keinen Anspruch auf dessen Besitz. Anders als in patrilinearen Gesellschaften, in denen jungen Witwen, weil sie noch für die Kinder der Patrilineage sorgen sollen, häufig ein Anteil am Erbe zugesprochen wird, hat eine verwitwete Frau nach matrilinearer Regel auch über die Kinder keinen Anspruch auf das Erbe des Mannes, weil diese ihrer eigenen Lineage, nicht der des Vaters angehören (vgl. Malungo 1999: 52). Die Erbschaftsverteilung, die heute aus dem *property grabbing* hervorgeht, entspricht damit – dem Ergebnis, wenn auch nicht der heute oft gewaltsamen Praxis nach – den Prinzipien matrilinearer Erbschaftsfolge. Die Herkunftsfamilie eines verheirateten Mannes, die durch ihn versorgt wurde, erbt nach seinem Tod auch seinen gesamten Besitz. Umgekehrt erbt eine verwitwete Frau von ihrem Bruder und ist daher auch in diesem Zuständigkeitssystem versorgt.

Solange das Levirat noch durchgeführt wurde, galten Witwen gewissermaßen als *Teil* des Erbes. Dies hatte für Witwen den Vorteil, dass sie meist keine Enteignung erfuhren, weil der Levir nicht nur die Witwe, sondern häufig auch das Haus und den Besitz des Verstorbenen übernahm. Die Institution des Levirats bedeutete in der matrilinearen Verwandtschaftsordnung eine gewisse Inkohärenz. Denn nur, wenn die Zugehörigkeit einer Person zu einer Verwandtschaftsgruppe über den Vater hergeleitet wird, hat dessen Familie nach seinem Tod ein Interesse daran, die Kinder der Witwe durch die Ehe mit einem Bruder des Verstorbenen an die Lineage zu binden. Dass bei den BaBemba bis vor etwa zehn Jahren sowohl das Sororat als auch das Levirat durchgeführt wurde, ist ein Hinweis darauf, dass beide Institutionen nicht so sehr auf die Bindung der Kinder an die Lineage, sondern vor allem auf die Erhaltung der durch die Ehe hergestellten Allianz zwischen zwei Familien zielten. Gleichzeitig wird durch die Unstimmigkeit des Levirats im matrilinearen System erklärlich, dass Witwen im nördlichen Sambia nicht zwangsläufig an den Bruder ihres Ehemannes vererbt wurden,

sondern immer auch die Möglichkeit hatten, zu ihrer Herkunftsfamilie zurückzukehren (vgl. Kap. IV.1 und Potash 1986b). Allerdings verloren sie dann den Anspruch auf den Besitz ihres verstorbenen Mannes.

Man könnte annehmen, dass patrilineare und matrilineare Verwandtschaftsordnung sich grundsätzlich spiegelbildlich zueinander verhalten und einander entsprechende Versorgungsstrukturen beinhalten – die jeweiligen Positionen von Mutter und Mutterbruder beziehungsweise von Vater und Vaterschwester wären analog. David Schneider (1961: 11) hat jedoch dargelegt, dass die beiden Systeme aufgrund zweier weltweit verbreiteter Faktoren, nämlich der meist engeren Bindung zwischen Mutter und Kind und der Dominanz von Männern gegenüber Frauen, grundlegende Unterschiede aufweisen. Zum einen sind Männer, da die Bindung zwischen Mutter und Kind sicherer und zunächst enger ist als die zwischen Vater und Kind, stärker davon abhängig, dass sie durch Verwandtschaftsdefinitionen ihre Ansprüche auf die Kinder geltend machen können. Zum anderen sind es meist die Männer, die Ressourcen kontrollieren, und Frauen, die auf Unterstützung durch Männer angewiesen sind.

In der ethnologischen Forschungsliteratur zeigt sich vor diesem Hintergrund, dass die Frage, ob die Familienzugehörigkeit über die Vater- oder die Mutterlinie hergeleitet wird, nicht unabhängig davon zu beantworten ist, ob Blutsverbindungen oder eheliche Verbindungen in der jeweiligen Gesellschaft als wichtiger erachtet werden. In Gesellschaften mit patrilinear-er Ordnung wird meist *affinalen*, auf ehelichen Beziehungen beruhenden Verwandtschaftsbeziehungen ein höherer Stellenwert beigemessen, während in matrilinearen Gesellschaften *konsanguinale* Bindungen gemeinsamer Deszendenz meist von größerer Bedeutung sind (Schneider 1961: 16, 27). Dies begründet Schneider damit, dass Männer in patrilinearen Gesellschaften ein starkes Interesse daran haben, ihre Ehefrauen an sich zu binden, weil diese für die Kontinuität der Lineage benötigt werden, in matrilinearen jedoch primär danach streben, ihre Schwestern und deren Kinder in der Lineage zu halten (Schneider 1961: 5, 11). Wenn familiäre Zuständigkeiten primär über geschwisterliche, auf geteilter Herkunft beruhende Verbindungen definiert werden, sind Frauen und Männer auch nach der Heirat nicht primär für ihren Ehepartner beziehungsweise ihre Ehepartnerin zuständig (vgl. Potash 1995: 69 ff.).

Doch auch in matrilinear strukturierten Gesellschaften ist ein Mann, wie bereits mit Blick auf die Institution des Levirats in einer matrilinearen Ordnung deutlich wird, nicht ausschließlich für seine



Matrilineage zuständig. In der ethnologischen Forschung wird vielfach hervorgehoben, dass matrilineare Verwandtschaftsordnungen größere Unklarheiten über familiäre Zuständigkeiten bergen als patrilineare, weil ein Mann in ständigem Konflikt zwischen den Ansprüchen seiner Schwester und ihren Kindern und denen seiner Ehefrau und seiner leiblichen Kinder steht (Douglas 1969; Potash 1995: 73; Schneider 1961). Der Umstand, dass Ehepaare trotz der matrilinearen Zuständigkeit in den meisten Fällen zusammen wohnen und dadurch bis zu einem gewissen Grad Ressourcen teilen, bedeutet gleichzeitig, dass ein Mann – unabhängig davon, welcher Residenzregel gefolgt wird – nicht mit den Frauen zusammenwohnt, die für die Kontinuität seiner Lineage sorgen und über die er Autorität hat. Nach virilokaler Residenzregel zieht eine Ehefrau zu ihrem Mann, seine Schwestern dagegen verlassen den gemeinsamen Wohnort. Zieht der Mann zu seiner Ehefrau (uxorilokale Residenz), verlässt er seine Schwestern, die mit ihren Ehemännern im Herkunftsort bleiben. Audrey Richards (1950: 246) hat dieses Dilemma von Männern als »matrilineal puzzle« bezeichnet und detailliert die Residenz- und Erbschaftsregeln von sechs Bantu-Gesellschaften im »matrilinearen Gürtel« zwischen dem heutigen Kongo und Malawi beschrieben. In den von ihr untersuchten Gesellschaften wird jeweils unterschiedlich mit dem Problem umgegangen, dass gemeinsame Residenz und Versorgungsansprüche nicht zusammenfallen. Bei den Babemba, so erläutert sie, zog der Ehemann in den 1930er Jahren in ländlichen Gebieten zunächst für einige Jahre zur Familie der Ehefrau und arbeitete auf den Feldern seiner Schwiegereltern, bis die Ehe als geschlossen galt und er mit seiner Frau zurück in sein Herkunftsdorf ziehen konnte. Da er dennoch auch für die Unterstützung seiner Schwestern und deren Kinder zuständig war, gab es häufig Konflikte zwischen der Ehefrau und ihren Schwägerinnen, insbesondere aber zwischen den Kindern eines Mannes einerseits und seinen Neffen und Nichten andererseits.

Geht man davon aus, dass die Ressourcen in den Händen von Männern liegen, stehen Personen in matrilinearen Gesellschaften generell mit ihren Kreuzcousinen und Kreuzcousins<sup>132</sup> in Konkurrenz um die Ver-

<sup>132</sup> Kreuzcousinen/-cousins sind die Kinder eines ungleichgeschlechtlichen Geschwisters der Eltern, also die Kinder des Mutterbruders bzw. der Vaterschwester. Parallelcousinen/-cousins dagegen sind die Kinder der Mutterschwester bzw. des Vaterbruders.

sorgung durch ihren Vater beziehungsweise ihren Mutterbruder (Terry 1975: 109). Diejenigen, die Ressourcen besitzen, also meist die Männer, befinden sich wiederum zwischen den Ansprüchen ihrer Herkunftsfamilie und ihrer Schwiegerfamilie. Dies führt, wie im oben geschilderten Fall von Precious Ngambi, oftmals zu Konflikten innerhalb der Ehe. »[In matrilineal societies t]here is always potential conflict between the bonds of marriage and the bonds of descent; given exogamy, they are bonds which cannot coincide but pull each party to a marriage in different directions« (Schneider 1961: 17). Diese Konflikte brechen dann besonders hervor, wenn es zum Beispiel durch einen Todesfall zu Versorgungslücken kommt.

Schon vor der Kolonisierung standen die BaBemba durch Handelsbeziehungen und kriegerische Auseinandersetzungen in Kontakt mit anderen, patrilinear strukturierten Gruppen. Einschneidende Veränderungen erfuhr die matrilineare Verwandtschaftsordnung jedoch vor allem durch die Kolonisierung. Die britische Kolonialregierung versuchte im damaligen Nordrhodesien, durch Steuer-, Migrations- und Wohnpolitik verstärkt patrilineare und konjugale Elemente einzuführen. Ziel war es, in den Städten »moderne« Kleinfamilien nach britischem Vorbild zu etablieren und kleinere Versorgungseinheiten zu schaffen. Zwar strebte die Kolonialverwaltung zunächst danach, die Großfamiliensysteme in ländlichen Gebieten aufrechtzuerhalten, um so zu gewährleisten, dass reproduktive Aufgaben weiterhin von den im Dorf gebliebenen Verwandten übernommen wurden und nicht durch Sozial- oder Rentenversicherungen abgedeckt werden mussten. In den Städten am Kupfergürtel waren jedoch sowohl die Kolonialverwaltung als auch die Minenbetreiber bestrebt, durch unterschiedliche Maßnahmen durchzusetzen, dass Minenarbeiter primär für ihre Frauen und Kinder, und nicht für ihre Schwestern oder Nichten und Neffen zuständig sein sollten (Ferguson 1999: 168 ff.). So durften in den 1940er Jahren die Wohnungen, welche die Minenleitungen am Kupfergürtel ihren Arbeitern zur Verfügung stellten, nur von ihnen, ihren Ehefrauen und ihren Kindern bewohnt werden. Pensionsansprüche verstorbener Minenarbeiter konnten nur von deren Ehefrauen und leiblichen Kindern, nicht von ihren lateral-matrilinearen Verwandten geltend gemacht werden (Ferguson 1999: 172). Auch die Steuerpolitik förderte konjugale Zuständigkeiten, da ein

Mann grundsätzlich für seine Ehefrau, und nicht für seine Schwestern Steuern zahlte.<sup>133</sup>

Audrey Richards (1939: 116, 1959: 174) beobachtete schon in den 1930er Jahren, dass durch die Gesetzgebung der britischen Kolonialregierung, die Einführung von Lohnarbeit und die Missionierung patrilineare Elemente in die Verwandtschaftsordnung der BaBemba Einzug hielten, denen zufolge ein Mann primär für seine leiblichen Kinder Verantwortung trägt.

»Nowadays, the patrilineal elements have been still more stressed by European influence. Young men believe it to be more English, and therefore fashionable, to claim their father's clan instead of their mother's, and some missions have definitely encouraged this change« (Richards 1959: 174).

Gegen die Versuche der britischen Regierung und der Kirche, patrilineare und konjugale Zuständigkeiten durchzusetzen, regte sich jedoch auch Widerstand. Einige Minenarbeiter klagten dagegen, dass ihre Schwestern und deren Kinder nach ihrem Tod keinen Anspruch auf ihre Pensionen erheben konnten und lebten entgegen der Vorschriften mit ihrer konsanguinalen Großfamilie in den bereitgestellten Wohnungen (Epstein 1981: 43; Ferguson 1999: 183).

Sowohl die Kolonialverwaltung als auch die in den 1940er und 1950er Jahren in Sambia forschenden britischen Ethnolog/innen gingen dennoch davon aus, dass matrilineare Elemente durch Modernisierungsprozesse, insbesondere durch arbeits- und wohnrechtliche Maßnahmen verdrängt und durch eine patrilineare Verwandtschaftsordnung europäischer Prägung ersetzt werden würden. So sagte zum Beispiel Wilson im Jahr 1942 voraus, dass die Beziehungen eines Paares zu ihrer *extended family* abnehmen und in Sambias Städten patrilinear strukturierte, nukleare Familien entstehen würden (nach Ferguson 1999: 170).

Diese Voraussage stimmte mit der verwandtschaftsethnologischen Annahme überein, dass die Einführung der kapitalistischen Wirt-

<sup>133</sup> Durch diese und ähnliche Maßnahmen wurden nicht nur konjugale, patrilineare Zuständigkeitsdefinitionen eingeführt. Sie förderten zudem die ökonomische Abhängigkeit von Frauen (vgl. ausführlicher dazu Kap. V.3). Auf dem Arbeitsmarkt wurden Frauen durch die Einführung konjugaler Zuständigkeitsmodelle oft benachteiligt, da von Seiten der Arbeitgeber vom westlichen Ideal ausgegangen wurde, dass Männer ihre Frauen und Kinder mitversorgen würden (Potash 1995: 69).

schaftsordnung notwendig zu einer Patrilinearisierung und Nuklearisierung von Familien führe (vgl. Basehart 1967; Poewe 1981). Die ›moderne‹ Wirtschaftsform des Kapitalismus ziehe ›moderne‹ – patrilineare und monogam-konjugale – Zuständigkeitsbeziehungen in der Familie nach sich. Die horizontale Verteilung von Ressourcen an viele Personen der gleichen Generation in matrilinearen Systemen ist, so das Argument, schlechter vereinbar mit dem individuellen wirtschaftlichen Kalkül des Sparens und Investierens, das in einem kapitalistischen Wirtschaftssystem erwartet wird, als die patrilineare Weitergabe von Besitz an wenige Personen der nachfolgenden Generation (vgl. dazu Offe 2001). Dabei wird davon ausgegangen, dass Menschen eher zu investieren bereit sind, wenn der Nutzen auf wenige Personen der nächsten Generation konzentriert ist. Wenn durch das Ansparen im Kapitalismus große Vermögensunterschiede entstehen, seien matrilineare Zuständigkeiten hinderlich, weil Menschen in dieser Situation Interesse daran hätten, die Zahl der Personen, die von ihrem Vermögen profitieren, zu begrenzen.<sup>134</sup>

### 2.3 Parallelität von Zuständigkeitsmodellen im postkolonialen Sambia

Entgegen der Prognosen, dass sich mit zunehmender Modernisierung und der Entstehung von sozialen Ungleichheiten patrilinear-konjugale Verwandtschaftsstrukturen durchsetzen würden, zeigt sich im nördlichen Sambia, dass Familienbindungen – trotz großer Einkommensbeziehungsweise Vermögensunterschiede und der weitgehenden Durchsetzung kapitalistischer Wirtschaftsstrukturen – weiterhin stark auf matrilinearen und konsanguinalen Prinzipien beruhen. Obwohl sie heftig umstritten sind, sind die beschriebenen Elemente matrilinearere Verwandtschaftsordnung in Kasama auch heute noch in hohem Maße handlungsleitend. Deutlich setzen sich matrilineare Prinzipien zum Beispiel im politischen System der BaBemba fort. Die Amtsnachfolge im streng hierarchischen Chief-System ist matrilinear bestimmt, sodass

<sup>134</sup> Karla Poewe argumentiert entsprechend, dass in der sambischen Provinz Luapula Matrilinearität Investitionen verhindere: »I conclude, therefore, that in the more usual situation of capital scarcity, matriliney is felt to be wasteful of time and human effort, and consequently it represents an obstacle to those rural dwellers participating in economic development« (Poewe 1981: 305).

der Posten eines Chiefs immer an den Sohn einer Schwester oder in seltenen Fällen an eine Schwester selbst weitergegeben wird. In der Alltagspraxis wird Verwandtschaft – in Bezug auf Zugehörigkeit zu einer Lineage, aber auch auf Versorgungsansprüche – stärker über die Mutter als über die Vaterlinie begründet. Insbesondere aber haben auf gemeinsamer Abstammung beruhende, konsanguinale Bindungen Dominanz gegenüber affinalen Beziehungen. Für die meisten Menschen im nördlichen Sambia ist in Konfliktfällen die Zugehörigkeit zur Herkunftsfamilie wichtiger als die zur Nuklearfamilie, auch wenn sie mit dieser zusammenleben. In einem Haushalt leben in Kasama meist noch andere Verwandte als die der patrilinear-konjugal definierten Kleinfamilie. In der Stadt werden z. B. regelmäßig die Nichten und Neffen des männlichen Haushaltsvorstands für einige Wochen aufgenommen. Auch Ferguson (1999: 166 ff.) hat in seiner Studie über den sozialen Wandel am Kupfergürtel Sambias festgestellt, dass die matrilineare Verwandtschaftsordnung mit primär konsanguinalen Zuständigkeitsdefinitionen keineswegs durch das Modell der nuklearen, auf patrilinearen Regeln beruhenden Kleinfamilie abgelöst wurde. So leben viele Minenarbeiter mit Verwandten ihrer matrilinearen Herkunftsfamilie, und nicht unbedingt mit ihren Frauen und Kindern zusammen (Ferguson 1999: 182 ff.).

Die Beziehung zwischen Geschwistern hat im nördlichen Sambia einen sehr hohen Stellenwert und begründet in vielen Fällen erhebliche Unterstützungsleistungen. Wenn, wie im oben geschilderten Fall von Precious' Mann, nur ein Sohn einer Familie eine Schulbildung erhält und dadurch eine einträgliche Arbeit findet, wird allgemein erwartet, dass er seine Geschwister und deren Kinder durch sein Gehalt mitversorgt. Als verantwortlich gilt er insbesondere dann, wenn seine Schwestern unverheiratet, geschieden oder verwitwet sind. Durch diese Zuständigkeit ist auch die Bindung zwischen Mutterbruder und Schwesterkind in vielen Fällen sehr eng: Oft trägt ein Mann zu den Schulgebühren für die Kinder seiner Schwester bei und ist derjenige, der um Rat gefragt wird, wenn es um die berufliche Zukunft eines/einer Jugendlichen oder um Heiratspläne geht. Da Frauen also mit ihren Brüdern die Verantwortung für ihre Kinder teilen, ist diese geschwisterliche Beziehung für viele Frauen ebenso wichtig wie die zu ihrem Ehemann. Auch wenn die Versorgung der Frau und der Kinder in der Stadt heute, wenn nicht von der Frau selbst, vom Ehemann und Vater übernommen wird, gilt die geschwisterliche Beziehung weiterhin für viele als Ideal für das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe. So lobte Liz ihren verstor-

benen Ehemann, indem sie sagte: »In fact, my husband was so good to me, he was a brother, a dear brother«. Die Geschwisterbindung gilt zudem als sicherer, weil sie unabhängig davon ist, ob der Mann, von dem eine Frau abhängig ist, eine Beziehung mit einer anderen Frau eingeht.

Auch die für matrilineare Gesellschaften als typisch beschriebenen Konkurrenzen zwischen einer Frau und ihrer Schwiegerfamilie existieren in Kasama und Umgebung weiter. Sie entstehen daraus, dass ein Mann nicht nur für seine Ehefrau und seine Kinder zuständig ist, mit denen er zusammenlebt und seine Unterstützungsleistungen daher, wie Precious es formulierte, an ›outsider‹ gehen. Entsprechend gilt das Verhältnis zwischen Ehefrau und Herkunftsfamilie des Mannes als extrem konfliktanfällig. So berichtete mir ein Informant über das schwierige Verhältnis zwischen seiner Frau und seiner Familie, insbesondere zwischen seiner Frau und seiner Mutter, und sah heftige Konflikte im Falle seines Todes voraus:

»Even if I would die, it would be very difficult for my wife. Because even before, it is difficult between my family and my wife. My mother wants to control the house, my wife doesn't like it. So if I would die ... It would be a big bomb!« (Henry Mwila, 26.2.2003)

Diese Konflikte, die der matrilinearen Ordnung inhärent sind, werden im nördlichen Sambia durch spezielle Meidungsgebote zwischen Schwiegerverwandten abgefedert. Respektvolles Verhalten gegenüber den Schwiegereltern wird jungen Mädchen in der Initiationszeremonie als wichtigste Tugend einer Ehefrau vermittelt. Die Beziehung zwischen der Ehefrau eines Mannes und seinen matrilinearen Verwandten ist extrem restringiert. Auch nach vielen Ehejahren ist es Schwiegerverwandten nicht erlaubt, sich zu berühren, und viele Paare vermeiden, dass sich die Ehefrau und die Verwandten des Mannes überhaupt zu Gesicht bekommen. Schwiegerverwandte dürfen – und dies wird auch heute noch sehr strikt eingehalten – nicht zusammen essen. Wenn nahe Angehörige eines verheirateten Mannes in dessen Haus zu Gast sind, so bereitet seine Ehefrau das Essen für ihren Mann und seine Verwandten zu und geht dann aus dem Raum oder aus dem Haus, um nicht in Sichtweite zu sein, während die Verwandten essen (vgl. Richards 1932: 191). So versteckte sich Christine, Leiterin der lokalen Zweigstelle einer internationalen Frauenrechtsgruppe, als eine Cousine ihres Mannes zur Essenszeit zu Besuch kam, zunächst gemeinsam mit mir hinter einem Mauervorsprung. Als sie merkte, dass diese sich anstrengte, sie nicht zu sehen, meinte sie jedoch, »Let me give her some more freedom to eat«,

und verließ den Raum. Dass eine Frau zu den gemeinsamen Mahlzeiten das von ihr und ihrem Mann bewohnte Haus verlassen muss, unterstreicht seine Zugehörigkeit zur matrilinearen Herkunftsfamilie.

Es kann also auf die im nördlichen Sambia fortbestehenden matrilinearen Zuständigkeitsregeln zurückgeführt werden, dass beim Tod eines verheirateten Mannes nicht nur die Witwe und ihre Kinder, sondern in vielen Fällen auch seine Geschwister und deren Kinder ohne bisher von ihm bezogene Versorgungsleistungen zurückbleiben. Aus der vor seinem Tod erhaltenen Unterstützung und dem nun erfahrenen finanziellen Verlust leiten sie nach seinem Tod den Anspruch auf das Erbe ab. In den Konflikten um die Hinterlassenschaft eines Verstorbenen können sich seine Eltern und Geschwister, wie Andrews (klassifikatorische) Schwester Eliza im oben geschilderten Fall, aufgrund der fortwährenden matrilinearen Versorgungspraxis auf entsprechende Erbschaftsregeln berufen.

Der sambische Staat dagegen privilegiert durch das Erbschaftsgesetz ein patrilineares Modell. Nach der Unabhängigkeit von britischer Kolonialherrschaft im Jahr 1964 galten zunächst wieder die regional unterschiedlichen Regelungen des Gewohnheitsrechts (*customary law*), die in Erbschaftsangelegenheiten meist den matrilinearen, in einigen Gegenden auch den patrilinearen Herkunftsfamilien den Großteil des Besitzes eines Verstorbenen zusprachen. In vielen Teilen des Landes hatten daher weder die Kinder noch die Witwe eines verstorbenen Mannes Anrecht auf sein Erbe. Eingeleitet von Protesten von Frauenorganisationen und einzelnen Parlamentsmitgliedern erhielten die Bestrebungen nach einer Neuregelung und »Modernisierung« des Erbrechts in Sambia Mitte der 1970er Jahre ein erhebliches politisches Gewicht. Die nach der Unabhängigkeit eingesetzte Law Development Commission setzte sich ab 1976 mit diesem Thema auseinander und erarbeitete 1982 einen Gesetzesentwurf. Die Regierung legte diesen Entwurf dem Parlament erst fünf Jahre später, im Jahre 1987, zur Abstimmung vor. Die Gründe für diese lange Verzögerung sieht der Rechtswissenschaftler Chuma N. Himonga darin, dass zum einen die Mehrheit der Bevölkerung die Reform des Erbrechts ablehnte, zum anderen aber auch die überwiegend männlichen Kabinettsmitglieder Widerstand gegen die vorgesehenen Änderungen leisteten (vgl. Himonga 1989: 173). Da Ehefrauen durch die Neuregelung Anspruch auf einen Teil des Erbes zugesprochen bekommen sollten, seien Männer grundsätzlich gegen den Erlass des Gesetzes gewesen. »It is commonly believed (by men) that the Bill will

result in women killing their husbands in order to inherit their property« (Himonga 1989: 173). Die Sorge, dass Frauen um der Erbschaft willen ihre Ehemänner töten könnten, korrespondiert mit den Schuldvorwürfen, mit denen sich Witwen so häufig konfrontiert sehen. Zugleich spiegelt sie das oftmals erhebliche Misstrauen zwischen Eheleuten (vgl. dazu Kapitel V.3). Dass Männer bei einer matrilinear-lateralen Erbschaftsregelung nicht befürchten, von ihren *Schwestern* umgebracht zu werden, weil diese dann Anspruch auf ihr Erbe haben, unterstreicht noch einmal, dass Geschwisterbeziehungen als sicherer gelten als Ehebeziehungen.

Dennoch wurde mit Verweis auf international festgesetzte Frauen- und Kinderrechte im Jahre 1989 die Änderung des Erbschaftsrechts beschlossen und der *Intestate Succession Act* erlassen, der den Kindern eines/einer Verstorbenen die Hälfte des Gelderbes zuspricht und der Witwe/dem Witwer 20 Prozent. Eltern und Geschwistern erhalten zusammen ebenfalls zwanzig und weitere Abhängige zehn Prozent (vgl. Coldham 1983; Coldham 1989; Himonga 1989; Machina 2002).<sup>135</sup> Für die entsprechende Verteilung des Erbes ist die Person zuständig, die von der Witwe/dem Witwer als Nachlassverwalter/in bestimmt wurde. Das Haus, der gesamte persönliche Besitz und der Hausrat einschließlich eventuell vorhandener Fahrzeuge gehen in den Besitz der Witwe und der gemeinsamen Kinder über. Das *property grabbing*, bei dem wie geschildert meist Haushaltsgegenstände mitgenommen werden, ist damit in Sambia rechtswidrig.

Der *Intestate Succession Act* kann als Teil des Zivilgesetzbuches nicht von den lokalen Gerichten umgangen werden, die meist dem matrilinearen Gewohnheitsrecht verpflichtet sind.<sup>136</sup> Nur wenn der/die Verstorbene ein Testament hinterlegt hat, kann von der vom Gesetz vorgeschriebenen Aufteilung des Erbes abgewichen werden. Nur wenige Menschen in Sambia hinterlassen jedoch ein Testament. Von den von mir befragten Witwen berichtete nur eine, dass ihr Mann vor seinem

<sup>135</sup> Aus dem *Intestate Succession Act* ausgenommen ist jedoch Landbesitz. Land, das unter *customary tenure*, d.h. unter der Verwaltung der Chiefs ist, kann nicht an die Frau eines Verstorbenen weitervererbt werden (Machina 2002: 11).

<sup>136</sup> Sambia hat ein duales Rechtssystem. Das staatliche Recht baut auf den Grundlagen der britischen Kolonialgesetzgebung auf. Parallel hat das traditionelle oder Gewohnheitsrecht der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen auf lokaler Gerichtsebene Gültigkeit. Nur bei einigen Gesetzen ist der Vorrang einer Gerichtsbarkeit festgelegt.



Tod seinen letzten Willen niedergeschrieben hatte. Die anderen Männer hatten nicht mit einem frühen Tod gerechnet, hatten nicht die notwendigen Kenntnisse über die juristischen Grundlagen oder kein Interesse an einer anderen als der rechtlich vorgegebenen Aufteilung ihres Besitzes.<sup>137</sup>

Anders als die koloniale Rechtsprechung führt der *Intestate Succession Act* kaum konjugale Zuständigkeiten in die Erbschaftsregelung ein: Indem das Gesetz den Kindern eines Mannes, auch wenn die Ehefrau noch lebt, den größten Teil des Erbes zuspricht, entspricht es patrilinearen Zuständigkeitsdefinitionen, favorisiert aber konsanguinale, auf gemeinsamer Herkunft beruhende Verwandtschaftsbeziehungen. Matrilineare Elemente fehlen in dem Gesetz völlig: die Kinder der Schwestern eines Mannes, die nach matrilinearem Recht die Haupterben wären, tauchen in dem Paragraphen, außer unter der Rubrik ›weitere Abhängige‹ nicht auf. Während also die von der britischen Kolonialregierung favorisierte patrilineare Ordnung von der Regierung übernommen wurde, obwohl ein Großteil der Ethnien Sambias matrilinear strukturiert war, werden Zuständigkeiten in der Familie auch in diesem Gesetz vor allem über gemeinsame Abstammung, nicht über Ehebeziehungen definiert.

Seit Erlass des Gesetzes hat die Regierung verschiedene Versuche unternommen, den *Intestate Succession Act* bekannt zu machen und seine Einhaltung zu gewährleisten. So strahlte der staatliche Fernsehsender ZNBC in der Zeit meiner Feldforschung eine Reihe von Informationssendungen über das Gesetz aus. Speziell geschulte Polizist/innen, die in Beratungsstellen für Opfer von Enteignungen arbeiten, sollen sicherstellen, dass das Gesetz eingehalten wird. Inwieweit das Gesetz dazu geführt hat, dass die Zahl der *property-grabbing*-Fälle abgenommen hat, lässt sich, da es keine Statistiken über die Verteilung des Erbes gibt, schwer einschätzen (vgl. auch Strickland 2004: 8). Während mir einige Frauen erzählten, die Schwiegereltern hätten nun größere Hemmungen, die

<sup>137</sup> Ewelukwa (2002) erklärt die Seltenheit von Testamenten in Nigeria mit einer Vorstellung, die dem Glauben an Flüche zu ähneln scheint: »The belief that the making of wills hastens the death of a testator makes wills an unpopular mode for the disposition of property. A woman who persuades her husband to make a will is suspected of plotting his death and is in danger of being accused of murder in the event of her husband's death« (Ewelukwa 2002: 435).

Witwe zu enteignen, berichteten andere, dass Witwen heute sogar häufiger enteignet würden als früher.<sup>138</sup>

In Sambia ziehen nur sehr wenige Witwen vor Gericht, um gegen die Erbschaftsaufteilung zu klagen (vgl. Baylies 2002: 359; Garbus 2003: 48; Musanya, Chuulu 1995: 71). Dies scheint in Kasama nur zu einem geringen Teil an mangelnder Information über die Existenz oder die Inhalte des *Intestate Succession Act* zu liegen. Alle von Enteignungen betroffenen Witwen, mit denen ich gesprochen habe, kannten das Gesetz und hatten sich dennoch entschieden, nicht gegen ihre Schwiegerfamilie vor Gericht zu ziehen. Sie begründeten dies damit, dass sie während der *isambo lyamfwa* nicht schnell genug hatten reagieren können, weil sie noch unter Schock standen, um ihren Ehemann trauerten und/oder durch die Schuldzuweisungen eingeschüchtert waren (vgl. Machina 2002: 11; Touwen 1996: 46). Sie waren zudem der Meinung, dass sie mit einer Klage nicht erfolgreich wären, weil die männlichen Verwandten des Mannes meist bessere Verbindungen zu Mitarbeiter/innen am Gericht hätten. Wesentlicher Grund der Entscheidung gegen eine Klage ist bei den meisten Witwen in Kasama auch die Angst vor physischen Angriffen und Hexerei von Seiten der Schwiegerfamilie. Viele meiner Interviewpartnerinnen erzählten, dass die Schwiegerfamilie direkt oder indirekt damit gedroht habe, sowohl ihnen als auch ihren Kindern mit Hexerei zu schaden, wenn sie versuchen würden, das Erbe einzuklagen (vgl. Himonga 1989: 168; Munalula, Mwenda 1995: 99).<sup>139</sup> Während eines Gruppeninterviews berichteten alle anwesenden Witwen von solchen Drohungen:

<sup>138</sup> Simon Coldham (1989) hat hervorgehoben, dass mit der Einführung des *Intestate Succession Act* in Sambia konjugal-patrilinäre Elemente durchgesetzt und dabei wenig Rücksichten auf die Regelungen des *customary law* genommen wurden. Angesichts dieser Diagnose meldete er starke Zweifel an der Realisierbarkeit der Neuregelung an: »Whether reforms which make so few concessions to customary law will prove acceptable to the majority of the people of Zambia and whether they will be easy to implement are questions on which it would be inappropriate to speculate here« (1989: 132).

<sup>139</sup> Mehrfach hörte ich Geschichten, wie die, die mir Henry Mwila erzählte: »Widows are scared of witchcraft. There is a widow here in Kasama, the husband left a house, but the relatives threatened the widow with witchcraft if she would move in. But there is a law. So both parties do not move in. The house is empty, up to now. It is a beautiful house with nice surroundings, but it is still empty now, because they are afraid« (Henry Mwila, 26.2.2003).

Helen: »And then others fear for ...«

Precious, Beatrice: »Yes, Yeah.«

Precious: »Yes, some threaten with witchcraft.«

Beatrice: »They will bewitch you.«

Precious (lacht): »Like somebody told me. If you go to court you will loose one of your children. That's what they told me. [...] So some threaten in those lines, you know. Especially if the one they relied on dies« (Gruppeninterview, 7.2.2004).

Aus Angst vor der Schwiegerfamilie bestimmen sich die meisten Witwen daher nicht selbst zur Erbschaftsverwalterin, sondern überlassen einem Bruder ihres Ehemannes diese Aufgabe. So meinte Beatrice, ihre Schwiegerfamilie hätte sie, wenn sie sich selbst als Verwalterin eingesetzt hätte, beschuldigt, einen Teil des Erbes unterschlagen zu haben, und sie dann mit Hexerei bestraft. Auch die Eltern und Geschwister der von mir interviewten Witwen rieten diesen aus Angst vor möglichen Racheakten häufig von gerichtlichen Klagen ab.

Nationale und internationale Nichtregierungsorganisationen setzen sich seit vielen Jahren gegen die Praxis des *property grabbing* ein. Die *Young Women's Christian Association* (YWCA) hat bereits in den 1980er Jahren die mangelnde rechtliche Absicherung von Witwen in Sambia beklagt und eine Reform des Erbschaftsgesetzes gefordert. Die Organisation bietet heute spezielle Unterstützungsangebote für Witwen an, die in Erbschaftskonflikte mit ihren Schwiegerfamilien verwickelt sind. Im *Drop-In-Center* der YWCA in Lusaka waren nach Angaben einer Mitarbeiterin ein Drittel aller Klientinnen Witwen, die von den Verwandten ihres Ehemannes enteignet worden waren. Die YWCA hilft sowohl durch die kurzfristige Bereitstellung von Unterkünften als auch durch Rechtsberatung und tritt dafür ein, dass Witwen ein größeres Anrecht auf das Erbe ihres Mannes bekommen als bisher. Auch das *Justice for Widows and Orphans Project*, die *Legal Resources Foundation* und die Organisation *Women and Law in Southern Africa* setzen sich in Sambia dafür ein, dass Witwen nach dem Tod ihres Mannes ihren Rechtsanspruch auf das Erbe erfolgreicher durchsetzen können. Grundsätzlich vertreten diese Gruppen ein konjugal-patrilineares Zuständigkeitsmodell, dem zufolge nicht nur die Kinder, sondern auch die Witwe eines Verstorbenen Anspruch auf seinen Besitz haben.

Auch in den diversen christlichen Kirchen in Sambia wird meist ein patrilinear-konjugales Zuständigkeitsmodell vertreten, in dem ein Mann primär für seine Ehefrau und seine Kinder verantwortlich ist. So wies der Priester während des katholischen Beerdigungsgottesdienstes

für Bridget Musondas verstorbenen Ehemann dessen Verwandte streng darauf hin, dass sie den gesamten Besitz der Witwe und ihren Kindern zu überlassen hätten. Es sei eine ›Sünde‹, sich den Besitz des verstorbenen Bruders auf Kosten der Witwe anzueignen. Karla Poewe (1978) hat in ihrer Untersuchung über zwei protestantische Kirchengemeinden im nördlichen Sambia dargelegt, dass die Kirche durch ihre Privilegierung patrilinear-konjugaler Zuständigkeiten Gläubigen mit ökonomischen Ambitionen die Möglichkeit gibt, sich von den Ansprüchen der matrilinearen Großfamilie freizumachen und dem Druck zu entgehen, ihre Gewinne unter vielen Verwandten aufteilen zu müssen.

Während sich in den alltäglichen Definitionen von familiärer Zuständigkeit und Zugehörigkeit in Kasama also viele matrilinear-konsanguinale Elemente erkennen lassen, begünstigt die sambische Gesetzgebung vor allem die Kinder eines Verstorbenen und ist somit patrilinear ausgerichtet. Laterale Zuständigkeiten erhalten dabei den gleichen Stellenwert wie konjugale. Christliche Kirchen und Frauenorganisationen dagegen setzen sich für eine verstärkt konjugal-patrilinäre Definition von Zuständigkeiten ein, indem sie fordern, dass der Besitz eines Verstorbenen primär seiner Witwe zugute kommen soll.

#### 2.4 Streit um familiäre Zuständigkeiten

Nach dem Tod eines verheirateten Mannes brechen unter den Hinterbliebenen oftmals bereits vorher bestehende Konflikte darüber auf, welches der in Kasama parallel bestehenden Zuständigkeitsmodelle gelten soll. Weil ihre familiäre Zugehörigkeit und damit ihre Ansprüche in der liminalen Position im rituellen Prozess zunächst nicht definiert sind, machen sich die Auseinandersetzungen meist an der Frage fest, ob Witwen Anspruch auf das Erbe ihres verstorbenen Mannes haben. Sie befinden sich bis zur Witwenreinigung in einer Grenzposition zwischen ihrer Herkunfts- und ihrer Schwiegerfamilie, die erst durch die Reaffirmation der jeweiligen Rechte und Pflichten im Wiedereingliederungsritual aufgehoben wird, wie Jack Goody für die LoDaga in Ghana beschreibt:

»By her husband's death she [the widow] is placed in an intermediary position, which results in a formal restatement, in dramatic form, of the rights and duties held by members of the two kin groups in respect of her and, conversely, of her privileges and obligations with regard to them« (Goody 1962: 247).

Im nördlichen Sambia wurde diese Zwischenposition bis in die 1990er Jahre erst dadurch aufgehoben, dass die Witwe durch das Levirat wieder in die Schwiegerfamilie des Mannes eingegliedert wurde. Vor dieser formalen Bestätigung der Zugehörigkeit war unklar, wer die Witwe und ihre Kinder – wenn sie nicht selbst genügend Einkommen haben – versorgt. Aus der Konkurrenz der divergierenden Zuständigkeitsdefinitionen ergeben sich die heftigen Erbschaftsstreitigkeiten zwischen der Herkunftsfamilie und der Witwe des Verstorbenen. Doch auch über die konkreten Verteilungskämpfe nach einem Todesfall hinaus ist in Kasama heftig umstritten, wer innerhalb der Familie für wen zuständig sein sollte und welches Modell von familiärer Zugehörigkeit Gültigkeit hat.

Die Frage, ob ein Mann seine Ehefrau und die von ihm gezeugten Kinder oder seine Schwestern und deren Kinder versorgen sollte, wird in Gesprächen unter Frauen in Kasama viel diskutiert. Viele verheiratete Frauen klagten über Konflikte mit ihrem Mann, die sich darum drehen, dass dieser die Angehörigen seiner Matriline mitversorgt. Gleichzeitig beschwerten sich viele meiner Gesprächspartnerinnen über die »gierigen« Ehefrauen ihrer eigenen Brüder, die diese finanziell ausnahmen, um sich und ihre Kinder mit Luxusgütern zu verwöhnen. Je nach Kontext wechselten die Frauen also ihre Perspektive und verwiesen als Schwester auf die matrilineare »Tradition«, als Ehefrau hingegen auf christliche Regeln oder »moderne Zeiten«. Es waren meist die Frauen aus der Stadt, die sich für ein konjugal-patrilineares Modell einsetzen und monierten, dass ihre Ehemänner zuviel Geld an ihre, häufig auf dem Land lebenden, Geschwister verschenken. Frauen aus ländlichen Gebieten schimpften dagegen häufiger darüber, dass ihre Brüder ihre Versorgungsverpflichtungen gegenüber ihrer matrilinearen Herkunftsfamilie nicht einhielten. Während sich in einer wohlhabenden Schicht in der Stadt, in der Familien oft nur wenige Kinder haben, zunehmend patrilinarkonjugale Prinzipien durchsetzen, sind auf dem Land weiterhin überwiegend matrilineare Prinzipien gültig. Da Versorgungsleistungen meistens von Stadtbewohner/innen für ihre Familien auf dem Land erbracht werden, treten Konflikte zwischen den verschiedenen Zuständigkeitsmodellen insbesondere dann auf, wenn ein Mann aus der Stadt stirbt, der nicht nur seine Ehefrau, sondern auch seine Verwandten auf dem Land versorgt hat. Die Erbschaftskonflikte verlaufen somit v. a. entlang einer Stadt-Land-Trennung zwischen ärmeren Frauen auf dem Land, die oftmals von ihren Brüdern versorgt werden, die in die Stadt gezogen

sind, und Frauen in der Stadt, die von ihren berufstätigen Männern versorgt werden. Beide stellen Ansprüche an die gleichen Personen.

In einem Gruppeninterview teilten die fünf anwesenden Witwen, die alle in der Stadt lebten, die Meinung, dass Ehemänner zu sehr auf die Herkunftsfamilie ausgerichtet seien. Precious beklagte sich vor dem Hintergrund der oben geschilderten Konflikte zwischen ihr und ihrem Mann über die matrilinearen Ansprüche der Herkunftsfamilie des Mannes:

»They [the husbands] don't invest for their children, the majority of them invest for their relatives – so there's the woman now who suffers. [...] Relatives, if we have to help them, we can think of them *after* we have sorted out our children's issues. *Then* we can help. And we don't refuse to help. But children first!« (Precious Ngambi, 43 Jahre, Gruppeninterview 7.2.2004)

Mit den Formulierungen »the woman now suffers« oder »children first!« berief Precious sich auf die von Nichtregierungsorganisationen vertretenen Rechte von Frauen und Kindern und argumentierte, dass diese durch matrilineare Zuständigkeitsregeln eingeschränkt würden. Helen, Leiterin einer NRO und ebenfalls Witwe, stimmte ihr zu. Sie begründete das Anrecht einer Ehefrau auf den Besitz des Mannes jedoch stärker mit christlichen Argumenten:

»Even in the bible, when somebody marries, it says: »A man shall leave his mother and father and live a life with a woman«. Yah, when that man comes to me, he has left his parents, we live our life together. Whatever we are acquiring as assets or whatever, it's supposed to feed me and my children. [...] And we assist the parents just when we *have*; it's not an *obligation* that you must give them. [...] So when he dies, how should they come and grab whatever, what we worked with?« (Helen Mwale, 45 Jahre, Gruppeninterview 7.2.2004)

In solchen Auseinandersetzungen zeigt sich die für matrilineare Gesellschaften beschriebene Konkurrenz zwischen Schwägerinnen sowie Kreuzcousinen und -cousins, die aus der Inkongruenz von Residenz- und Zugehörigkeitsregeln resultiert. Diese Konkurrenz wird durch die ebenfalls Geltung beanspruchenden patrilinearen Zuständigkeitsdefinitionen, wie sie sich in der nationalen Rechtsprechung manifestieren und von Kirchen und Nichtregierungsorganisationen vertreten werden, noch verstärkt. Die gleichzeitige Existenz unterschiedlicher Zuständigkeitsmodelle ermöglicht es den Beteiligten im Konfliktfall je nach Kontext auf patrilinear-konjugale oder matrilinear-konsanguinale Argumente zurückzugreifen.

Debatten darüber, wer in der Familie für wen zuständig ist, haben auch in der politischen und medialen Öffentlichkeit eine erstaunlich hohe Präsenz. Fast täglich findet sich in großen sambischen Zeitungen ein Artikel, in dem über die Enteignung von Witwen berichtet wird. Dabei wird die mangelnde Einhaltung des *Intestate Succession Act* nicht nur von regierungsnahen Zeitungen stark kritisiert. Auch in politischen Diskussionen hatte die Frage, wie das Erbrecht gestaltet werden sollte, während meines Aufenthalts einen hohen Stellenwert. Bei den im Jahr 2003 stattfindenden öffentlichen Anhörungen zur geplanten Verfassungsreform war die Änderung des Erbrechts ein zentrales Thema. Im Vorlauf der geplanten Reform wurden in Kasama öffentliche Versammlungen in Schulen organisiert, in denen von der Bevölkerung Vorschläge für eine Änderung der Verfassung eingebracht werden konnten. In den dabei häufig aufkommenden Diskussionen über das Erbrecht, forderten viele, den *Intestate Succession Act* wieder abzuschaffen. Das Gesetz wurde kritisiert, weil es den Kindern und der Witwe eines Verstorbenen einen zu großen Anteil des Erbes zuspreche. Diejenigen meiner Gesprächspartner/innen, die diese Position unterstützten, betonten, das Gesetz sei nicht auf die ›afrikanischen Verhältnisse‹ ausgerichtet und missachte die ›Traditionen‹. Ein Mann müsse für seine Herkunftsfamilie zuständig sein, die ihn zu dem gemacht habe, was er ist. Das Gesetz werde von vielen nicht befolgt, weil es in Sambia als falsch gelte, die Herkunftsfamilie zu vernachlässigen. Auch viele meiner verwitweten Gesprächspartnerinnen sprachen sich, selbst wenn sie sich vorher über ihre eigene Enteignung und die Nichtbeachtung des Gesetzes beklagt hatten, gegen das Gesetz aus und bezeichneten es als ›unafrikanisch‹. Obwohl diese Positionierung von Witwen zunächst paradox erscheint, ist sie darauf zurückzuführen, dass Frauen nach dem Tod ihrer Ehemänner nicht mehr von diesen, sondern – wenn überhaupt – von ihrer Herkunftsfamilie unterstützt werden. Angesichts des Wechsels von einer ökonomischen Versorgung als Ehefrau zur Versorgung als Schwester erklärt sich ihre Forderung, dass die Erbschaft eines Mannes an dessen matrilineare Familie und damit auch an sie als Schwestern gehen solle, und nicht an Ehefrau und Kinder.

Die hohe mediale Aufmerksamkeit und die breit geführten öffentlichen Diskussionen über die Erbschaftsverteilung weisen – insbesondere angesichts der Tatsache, dass nur die Hälfte der von mir interviewten Witwen tatsächlich von *property grabbing* berichtete – darauf hin, dass mehr zur Debatte steht als nur die Frage nach Geld und Absicherung. Vielmehr wird in diesen Konflikten auch der Stellenwert ehelicher

Verbindungen gegenüber denen der ›Blutsverwandtschaft‹ und der Vorrang matrilinearere oder patrilinearere Elemente in der verwandtschaftlichen Ordnung ausgehandelt. Zudem geht es in den politischen Debatten über die gesetzliche Definition verwandtschaftlicher Zuständigkeit darum, den Umgang nicht nur mit der Geschichte der britischen Kolonialherrschaft, sondern auch mit den Ansprüchen der verschiedenen Ethnien im multikulturellen Sambia zu bestimmen.

Deutlich wird die Brisanz der Frage nach familiären Zuständigkeiten etwa in der autobiographischen Erzählung einer sambischen Witwe. In ihrem Buch *A Song in the Night* (1992) berichtet die Bibliothekarin Norah M. Mumba von ihren Erlebnissen nach dem Tod ihres Mannes im Jahre 1986. Aus den Rückblicken auf die Zeit vor seinem Tod geht hervor, dass das in der Hauptstadt Lusaka lebende Ehepaar Mumba sehr wohlhabend und westlich orientiert war. Die Verwandten des Mannes hingegen lebten größtenteils unter sehr viel ärmeren Bedingungen auf dem Land. Nach seinem Tod beschuldigten die Verwandten des Mannes die hinterbliebene Ehefrau, seinen Tod verursacht zu haben, indem sie nach der Abtreibung eines Kindes die vorgeschriebenen Reinigungsrituale verweigert habe. Sie nahmen nach der Beerdigungsfeier alle Wertgegenstände aus dem Haus, unter anderem den Kühlschrank, und das Auto mit in ihr Dorf. Im Kapitel »Matrilinealism or Vindictiveness« (Matrilinearität oder Rachsucht) argumentiert Mumba mit erstaunlicher Vehemenz gegen die matrilineare Ordnung in Sambia, die zu Enteignungen und zu vielen anderen sozialen Übeln im Land führe und zudem unchristlich, feministisch und chaotisch sei (1992: 20). Die Herkunftsfamilie eines Mannes ruhe sich auf dessen Einkommen aus und gehe einfach davon aus, dass sie mitversorgt würde. Norah Mumba stellt Matrilinearität dabei als eine veraltete und schädliche Praxis dar, die nicht mehr mit den modernen Wirtschaftsformen in Sambia übereinstimme:

»I consider matrilinealism to be an incongruent system which has fostered social evils in our society. It may have operated acceptably for those societies that evolved it in those bygone days before the advent of the present money-centred economy, when life was gloriously simple ... In the present days, however, anarchy prevails over moral considerations. In particular, the matrilineal system has been used as cover by opportunist poor relatives who see the chance to uplift themselves from their poverty upon the death of a materially better off relative« (Mumba 1992: 21).



Während sich in einigen Familien »rationalere« Familienbande als diese »entwickelt« hätten, schlängen die meisten weiterhin »die Nabelschnur um ihre Männer [...], bis diese daran erstickten« (1992: 20). Mumba berichtet, dass sie wiederum wegen ihrer Einstellung als »verwestlicht« beschimpft werde, weil sie den Traditionen nicht mehr folge.

Wie Mumbas Darstellung und auch die Aussagen meiner Gesprächspartnerinnen ist die ganze Debatte darüber, welche Verantwortlichkeiten in der Familie herrschen sollten, geprägt von den Gegenüberstellungen »afrikanisch« versus »europäisch« sowie »alt« versus »neu«. So wurde beispielsweise in einer Informationssendung zum Erbschaftsrecht im staatlichen Fernsehen vom November 2003 die »afrikanische Tradition«, nach der die Herkunftsfamilie Anspruch auf das Erbe habe, als Modernisierungshemmnis dargestellt. Die Moderatorin der Diskussionsrunde fragte entsprechend den eingeladenen Rechtsexperten, »We Africans have our traditions. Doesn't that cause problems?« Patrilinear-konjugale Zuständigkeitsmodelle werden in Kasama hingegen als »modern« angesehen. Insbesondere in der Stadt lebende Frauen betonen, dass die Vorstellung, ein verheirateter Mann sei für seine Herkunftsfamilie zuständig, veraltet sei: Heutzutage folge man christlichen Regeln und wisse über die Rechte von Frauen Bescheid. Bei den Gegner/innen dieser Position wiederum gilt es als »verwestlicht« und egoistisch, wenn jemand sein Geld allein seinen Kindern und seinem Ehepartner/seiner Ehepartnerin zukommen lässt und seine Schwestern und Brüder nicht unterstützt.

Die Position, die eine Person in dieser Debatte einnimmt, ist trotz der scheinbar klaren Dichotomie häufig stark kontextabhängig. Argumente für ein patrilineares beziehungsweise für ein matrilineares Verfahren in der Erbschaftsregelung werden je nach Interessenslage vorgebracht. Der wechselnde Einsatz unterschiedlicher und sich widersprechender Argumentationsmuster ist für diejenigen, die auf Versorgung angewiesen sind – und dazu gehören oftmals auch Witwen – fatal, da alle Angehörigen sich ihre Argumentation so zurecht legen können, dass sie keine Verantwortung tragen müssen.

## 2.5 Verschärfung der Konflikte durch AIDS

Nach Aussage meiner Interviewpartner/innen haben die Konflikte um das Erbe eines Mannes im letzten Jahrzehnt an Brisanz gewonnen. Auch ist das Thema in den Medien, in Veröffentlichungen von Nichtregie-

rungsorganisationen und in der Forschungsliteratur in zunehmendem Maße präsent (s. o.). Die Verschärfung der Erbschaftskonflikte lässt sich durch die wachsenden Einkommensunterschiede in Sambia einerseits und die Veränderung der Residenzregeln andererseits erklären: da Paare heutzutage in der Stadt meist entfernt von ihrer Herkunftsfamilie wohnen und mehr verdienen als ihre Verwandten auf dem Land, sind deren Ansprüche auf den Besitz heute umstrittener als früher. Darüber hinaus verschärft die AIDS-Epidemie in Sambia die Konflikte um die Hinterlassenschaft eines Verstorbenen, wobei drei Effekte der Krise besonders hervorzuheben sind: erstens die gestiegene Abhängigkeitsrate, zweitens die Verbindung von AIDS mit Schuld, die aus Sicht der Schwiegerfamilie eine Enteignung legitimiert, und drittens die Ausdehnung der liminalen Phase von Witwen infolge der Veränderung des Witwenreinigungsrituals.

Mit der Zunahme von Todesfällen im Zuge der AIDS-Epidemie steigt auch die Zahl der Konflikte um das Erbe eines Verstorbenen. Da die meisten Menschen, die AIDS zum Opfer fallen, zudem in ihrer reproduktiven und produktivsten Lebensphase sterben, in der sie Verantwortung für ihre Kinder und ihre Eltern tragen, greift die Krankheit in besonderer Weise in familiäre Unterstützungssysteme ein. Die Menschen, die früher einer Krankheit erlagen, waren zumeist diejenigen, die auf andere Familienmitglieder angewiesen waren – Kinder oder alte Leute. Dagegen sterben infolge der neuen Epidemie nun diejenigen, deren Einkommen zuweilen mehrere Haushalte ernährte. Während so einerseits die Zahl der Personen sinkt, die andere Familienmitglieder versorgen können, nimmt andererseits die Zahl der Erwachsenen zu, die krank oder verwitwet und dadurch auf die Unterstützung von ihren Verwandten angewiesen sind. In Folge der AIDS-Epidemie steigt somit die Abhängigenrate, also die Zahl der Menschen, die von einer Person mit Einkommen versorgt werden (World Bank 2002).

Stirbt eine Person, von deren Einkommen viele Menschen gelebt haben, so bedeutet dies für ihre Hinterbliebenen in Ermangelung anderer sozialer Sicherungssysteme oft eine finanzielle Katastrophe. Das Erbe ist dann die einzige Ressource, von der die Familie sich weiter ernähren kann. Oft wird auf dem Land nur in die Ausbildung eines Sohnes investiert. Findet dieser in einer nahe gelegenen Stadt eine Anstellung, kann er die Familie im Dorf unterstützen. Tragischerweise birgt gerade der Lebensstil dieser jungen Männer ein hohes HIV-Infektionsrisiko: Sie nutzen die neuen Freiheiten, verdienen ausreichend Geld für Alkohol und Prostituierte, pendeln zwischen Stadt und Dorf und pflügen nicht

selten an beiden Orten sexuelle Netzwerke. Wenn sie nach langer Krankheit an AIDS sterben, hinterlassen sie nicht nur ihre Frau und Kinder als Abhängige, sondern auch Mitglieder ihrer Herkunftsfamilie auf dem Land: ihre Eltern sowie oftmals jüngere Geschwister, verwitwete Schwestern und verwaiste Nichten und Neffen. Die scharfen, bisweilen gewaltsam ausgetragenen Konflikte um einfache Dinge – einen Wasserkanister, einen Topf oder ein Bettlaken – müssen daher vor dem Hintergrund betrachtet werden, dass Familien mit dem Tod eines jungen Angehörigen vielfach ihre Haupteinkommensquelle verlieren.

Die Epidemie verschlechtert die Verhandlungsposition von Witwen, deren Männer an AIDS gestorben sind. Sie sind in vielen Fällen selbst HIV-positiv und manchmal bereits so krank, dass sie nicht gerichtlich gegen die Schwiegerfamilie vorgehen können (vgl. Kinghorn 1994: 1). Die Kinder eines an AIDS Verstorbenen wiederum sind oft noch zu jung, um ihr Recht auf das Erbe einzuklagen. In dieser Situation hat die Herkunftsfamilie des Toten die besseren Möglichkeiten, ihre Interessen in der Erbschaftsverteilung durchzusetzen. Auch kann das mit HIV verbundene Stigma für eine Witwe, deren Mann an AIDS gestorben ist, so belastend sein, dass sie nicht gegen dessen Herkunftsfamilie zu klagen wagt. Scham über die Todesursache des Mannes und über die mögliche eigene Infektion führt dazu, dass Witwen nicht an die Öffentlichkeit treten wollen.

Des Weiteren kommt erschwerend hinzu, dass die ohnehin nur selten vorhandene Bereitschaft der Schwiegerfamilie zur Unterstützung der Witwe im Falle einer bekannten HIV-Infektion noch geringer ist, da die Familie die Belastung einer möglicherweise notwendigen Pflege nicht auf sich nehmen will. Jessie, eine HIV-positive Witwe, erzählte mir:

»Relatives care more for widows that are not related to HIV. They let her live with them. But if you are HIV positive, they have your sickness in their mind. They will think of the time, when you fall ill. They don't want to be responsible for your care when you get AIDS« (Jessie Phiri, Gruppeninterview, 7.2.2003).

Von Seiten der Herkunftsfamilie des Mannes wird, wenn dieser an AIDS gestorben ist, meist vermutet, dass auch die Witwe bald stirbt. Diese Annahme wird zum einen als Begründung dafür angegeben, dass die Witwe den Besitz des Mannes gar nicht brauche. So berichtete die HIV-positive Brenda, eine Witwe aus Lusaka:

»They got everything. I was only left with a bed and a mattress. From there they said now you can go – after all, you are not staying long, you will die like our son« (Brenda Kalenga, 28 Jahre, 19.2.2003).

Zum anderen liegt der Glaube an einen schnellen Tod der Witwe der Sorge ihrer Schwiegerfamilie zugrunde, dass das Eigentum des Verstorbenen schon bald an die Geschwister der Witwe weitervererbt wird. Während die Verwandten des Verstorbenen zur Witwe und den Kindern noch in Kontakt stehen und daher unter Umständen vom Erbe profitieren könnten, hätten sie in diesem Fall überhaupt keinen Zugriff mehr darauf.

Ein weiterer Grund für die Verschärfung der Erbschaftskonflikte ist, dass im Kontext von HIV/AIDS Schuldvorwürfe zugenommen haben, die häufig als Begründung für Enteignungen dienen. Wie ich in den vorigen Kapiteln bereits erläutert habe, werden Witwen, deren Männer an AIDS gestorben sind, häufig beschuldigt, Affären mit anderen Männern gepflegt und infolgedessen ihren Mann mit dem HI-Virus angesteckt zu haben oder diesen durch Vernachlässigung in die Arme anderer Frauen getrieben und damit nicht genügend vor einer Infektion »geschützt« zu haben. Die Schuldfrage wird während des »Totentreffens« *isambo iyamfwa* erörtert und ist eng mit der Entscheidung darüber verbunden, wer Anspruch auf das Erbe des Mannes hat. Die Schuld der Witwe an dem Tod des Mannes legitimiert es dann, ihr den gesamten Besitz wegzunehmen. Witwen werden somit häufiger enteignet, wenn ein AIDS-Verdacht besteht (vgl. Drimie 2002: 14). Josephine Nkumbula (vgl. Kap. V.1) erzählte mir, wie in ihrem Fall die Aufteilung des Erbes mit der Anschuldigung verknüpft wurde, sie hätte ihren Mann umgebracht:

»After the funeral, you sit down and talk what caused the death, the sharing of the property and other things. Some families are greedy because they say: »In fact, she is the one who has killed him, she does not deserve anything« (Josephine Nkumbula, 38 Jahre, 31.3.2003).

Die Annahme eines Fehlverhaltens in der Ehe, wie Untreue oder mangelnde Aufmerksamkeit für den Mann, gilt für die Herkunftsfamilie des Mannes als Legitimation, der Witwe den Besitz des Mannes nicht überlassen zu müssen. Auch Brenda, deren Mann sich nach einer HIV-Diagnose in einem See ertränkt hatte, erzählte mir, dass sie beim Totentreffen als Schuldige ausgemacht und daher vom Erbe ausgeschlossen worden war:

»When we went there [zum ›Totentreffen‹], my father-in-law said that since she was the causer, we won't give her anything« (Brenda Kalenga, 28 Jahre, 19.2.2003).

Dass Erbschaftsstreitigkeiten oftmals mit Schuldvorwürfen verbunden sind, verdeutlicht auch ein zu der Zeit meines Aufenthalts oft in Bars, Diskotheken und im Radio gespieltes Pop-Lied. Seine außerordentliche Popularität lässt die große Bedeutung des Themas in der öffentlichen Wahrnehmung erkennen. Die aus fünf Männern bestehende Gruppe *The Glorious Band* ist eine der berühmtesten in Sambia. Ihr Lied »Isambo Lyamfwa« auf dem gleichnamigen Album kritisiert die Behandlung von Witwen durch ihre Schwiegerfamilien. Oft war es Anlass zu Diskussionen über das *property grabbing* und das Verhalten der Schwiegerfamilie gegenüber Witwen.

Isambo lyamfwa icubaupene  
babili. Bane lufyengo, lufyengo  
mu chita ko ushele panse imwe  
makamaka abomuteke imwe  
palwalala elyo chilya umuman-  
tewe afula elo mwaipusha  
unumbo mwaikele shani nelo  
mwalimwe.

Das Totentreffen von einem, der  
verheiratet war. Ihr, die Verwand-  
ten, beschuldigt diejenige, die auf  
der Erde zurückgeblieben ist, ein-  
er Sache, die sie nicht getan hat.  
Ihr, die ihr um sie herum sitzt.  
Wenn ihr Mann stirbt, dann  
kommt ihr und fragt inquisito-  
risch: »Wie habt ihr gelebt?«  
Wenn Ihr es doch gesehen habt!

Bateleo ni babili ilo bali nemfweo  
bane mwilai pusha umumbo  
unonga afwa citi alwele finshi  
nelo mwali mwene:

Ruft die beiden und fragt sie,  
wenn sie noch am Leben sind.  
Fragt nicht eindringlich, wenn  
jemand gestorben ist: »Worunter  
hat er gelitten?« –  
Wenn ihr es doch gesehen habt!

Kabili babikamo nabana banono  
abashishibo kantu nelo kano elo  
shilya bafwa elo mwaipushe  
umumbe ati bafwile ni nelo  
mwali mwene.

Sie haben kleine Kinder in diese  
Welt gesetzt, die nicht wissen, wie  
sie gelebt haben. Wenn jemand  
stirbt, fragt ihr: »Wie ist er gestor-  
ben?« Wenn ihr es doch gesehen  
habt!

Mwendupwa shimbikwena  
mwaliba wobefye ngoelo chilya  
umuntu asamyeba ati, abalume  
bandi nebo taba bwela bwangu,  
elo chilya bafwa nombamba elo

Andere Familien beschuldigen  
die zurückbleibende Ehefrau,  
auch wenn sie, bevor er starb, zu  
Euch kam und Euch erzählte,  
»Mein Mann kommt nicht recht-

mwaipusha umukashi ati  
bafwile shani nelo balimbwele.

zeitig nach Hause, er kommt erst  
in der Nacht!« Trotzdem kommt  
ihr, wenn er gestorben ist und  
fragt die Frau: »Wie ist Dein  
Mann gestorben?« Wenn ihr es  
doch vorher erzählt bekommen  
habt!

Nga bafika panganda balupwa  
twamanwe, ngabafika panganda  
kumpusha ifipe. Ifi limba fili  
kwi, amaTV yalikwi  
nayotakwete.

Wenn die Familie des Gestorbenen  
in dessen Haus kommt, fragen  
sie nach den Besitztümern:  
»Wo sind die Radios? Wo sind die  
Fernseher?« Obwohl sie keine  
hatten!

Die Kopplung von Todesursache, Schuld und spätem Ausgehen in der vierten Strophe weist auf einen bestehenden HIV-Verdacht hin. Der Abschluss des Liedes, der die eingängigste Melodie hat und mehrfach wiederholt wird, handelt von der ›Raffgier‹ der matrilinearen Herkunftsfamilie: Der Satz »AmaTV yalikwi?« – »Wo sind die Fernseher?« wurde zum Erkennungszeichen des Liedes. Er beschreibt die auch mir gegenüber häufig geschilderte Situation, dass die Verwandten des Mannes davon ausgehen, die Familie besitze mehr, als sie bei der *isambo lyamfwa* vorfinden. Entsprechende Vorfälle ereignen sich im Zuge der AIDS-Epidemie vermehrt, weil das erwartete Erbe oft bereits vor dem Tod für die Krankenpflege verbraucht wurde. Denn die AIDS-Erkrankung eines Haushaltsmitglieds führt vielfach dazu, dass nicht nur Geldressourcen aufgebracht, sondern verschiedene Gegenstände verkauft werden, um den Verlust der Arbeitskraft auszugleichen und den Bedarf an medizinischer Versorgung kurzfristig decken zu können. Bereits vor dem AIDS-Tod eines Mannes sind daher viele Haushalte verarmt (Drimie 2002: 20). Da Ehefrauen eine AIDS-Erkrankung ihres Mannes jedoch häufig vor dessen Herkunftsfamilie geheim halten, erwarten die anreisenden Verwandten ein größeres Erbe und beschuldigen die Witwe, den Rest unterschlagen zu haben.

Auch die Abschaffung des Levirats im Kontext der AIDS-Epidemie hat zu einer Verschärfung der Erbschaftskonflikte geführt, da durch die Veränderung des Witwenreinigungsrituals die uneindeutige Position der Witwen zwischen zwei Familien länger oder auch auf Dauer bestehen bleibt. Zwar erben auch vor 20 Jahren meist die Geschwister eines

Mannes seinen Besitz. Da aber ein Bruder auch die Witwe überlebte, konnte diese meist in ihrem Haus wohnen bleiben und den Besitz behalten. Entschied sich eine Witwe für eine Leviratsehe wurde, auch wenn dies häufig nicht der Realität entsprach (Potash 1986b: 31 f.) angenommen, dass der Levir für die Witwe und ihre Kinder Sorge. Lehnte sie das Levirat ab und kehrte zu ihrer Herkunftsfamilie zurück, waren eindeutig ihr Bruder oder ihre Eltern für sie verantwortlich. In jedem Fall wurde durch das Wiedereingliederungsritual die familiäre Zugehörigkeit einer Witwe neu definiert. Ungeklärt war die Zugehörigkeit der Witwe nur während der liminalen Phase. Seit der Durchsetzung des alternativen Witwenreinigungsrituals bleibt auch anschließend unklar, ob die Herkunfts- oder die Schwiegerfamilie Verantwortung für eine verwitwete Frau trägt. Witwen können nicht mehr auf konjugale Zuständigkeiten bauen, weil sie nicht durch das Levirat in die Familie des Mannes reintegriert werden. Gleichzeitig sind die Brüder der Witwen oft nicht bereit, die Verantwortung für sie und ihre Kinder zu übernehmen, und berufen sich darauf, dass sie für ihre »eigenen«, also von ihnen gezeugten Kinder und ihre Ehefrau zuständig seien. Witwen stehen daher zwischen den beiden Zuständigkeitsdefinitionen und bleiben somit oft unversorgt.

In der sozialwissenschaftlichen Forschungsliteratur und in Texten nationaler und internationaler Nichtregierungsorganisationen werden die Erbschaftskonflikte nach dem Tod eines Versorgers meist aus der Perspektive der Witwen betrachtet. Entsprechend verurteilen die Autor/innen die Ansprüche der Herkunftsfamilie auf das Erbe des Mannes. Vertreter/innen von Frauenorganisationen fordern, dass Witwen durch strengere Gesetze und eine striktere Verfolgung von Verstößen gegen den *Intestate Succession Act* besser vor der Enteignung durch ihre Schwiegerfamilie geschützt werden (z. B. Kinghorn 1994). In ihrer Forderung, das Interesse von Witwen am Erbe ihrer verstorbenen Ehemänner besser abzusichern, vertreten diese Organisationen die Position der hinterbliebenen Ehefrauen, nicht die der hinterbliebenen Schwestern eines Mannes, und befürworten damit patrilineare und konjugale Zuständigkeitsmodelle. Sie bekräftigen dadurch, wie Betty Potash (1995: 69) kritisiert, implizit eheliche Abhängigkeitsstrukturen nach westlichem Vorbild.

»Even groups seeking to promote women's interests focus only on wives. Thus, it is assumed that husbands and wives should pool income, share decision-making, and have their primary responsibilities

to one another rather than to other kin, in the familiar patterns of Western societies. Such development policies have left women even more vulnerable and have contributed to marital conflicts, as wives need economic assistance in societies where men had no tradition of being the sole or primary provider and as men seek to control cash income. Where men do take on greater responsibilities for wives and children, other kin including mothers and sisters may be affected« (Potash 1995: 69).

So wichtig es ist, gegen die gewaltsame Enteignung von Frauen vorzugehen, so problematisch ist zugleich die Forderung nach verstärkter konjugaler Zuständigkeit, weil sie nicht nur die erheblichen Beiträge von Frauen zum Haushaltseinkommen außer Acht lässt, sondern auch die Versorgungsansprüche unter Geschwistern, die im nördlichen Sambia von zentraler Bedeutung sind. Die Vernachlässigung der matrilinear-lateralen Versorgungspraxis ist unter anderem daran zu erkennen, dass Studien zu den wirtschaftlichen Folgen eines AIDS-Todes auf der Ebene privater Haushalte bisher nur die Folgen für die Ehefrau und die gemeinsamen Kinder untersuchen. Darüber, wie sich der Tod eines Mannes auf die ökonomische Situation seiner *Schwestern* und ihrer Kinder auswirkt – wie das Wegfallen einer Versorgungsquelle also laterale Zuständigkeitsbeziehungen unterbricht –, gibt es meines Wissens keine Untersuchungen. Da im nördlichen Sambia erhebliche finanzielle Leistungen entlang von Geschwisterbeziehungen laufen, ist auf Seiten hinterbliebener Geschwister ein massiver ökonomischer Einschnitt anzunehmen, der mit dazu beiträgt, dass die Schwestern eines Verstorbenen sich an dem Besitz vergreifen, der laut Gesetz seiner Witwe und ihren Kindern zusteht.

Internationale und nationale Nichtregierungsorganisationen berufen sich bei ihrer Verurteilung matrilinear-er Verteilungssysteme auf die Rechte von Frauen und Kindern an einem »gerechten« Anteil am Erbe. Es ist jedoch festzuhalten, dass keines der dargestellten Zuständigkeitsmodelle – patrilinear-konjugal oder matrilinear-lateral – grundsätzlich für Frauen nachteiliger wäre. Ob eine Frau von ihrem Bruder oder aber von ihrem Ehemann versorgt wird – oder diese versorgt! – ist für die ökonomische Situation von Frauen zunächst unerheblich. Gewisse Vorteile hat, wenn überhaupt, für Frauen die matrilineare Ordnung, weil die Beziehung zum Bruder auch vor der Ehe bereits greift und meist beständiger ist als die zum Ehemann. Die Forderung nach verstärkt konjugalen Zuständigkeitsbeziehungen übersieht, dass Frauen damit auch die Möglichkeit verlieren, von ihren Brüdern unterstützt zu werden. Nachteilig wirkt sich auf die ökonomische Situation von



Frauen in beiden Zuständigkeitsmodellen vor allem die Kombination von drei Faktoren aus: Erstens führen Geschlechterhierarchien zu einer ungleichen Verteilung von ökonomischen Ressourcen zwischen Männern und Frauen, sodass Frauen häufig auf die Unterstützung von Männern angewiesen sind. Zweitens trägt die parallele Existenz verschiedener Zuständigkeitsmodelle dazu bei, dass die Personen mit größeren ökonomischen Ressourcen das für sie günstigste Modell nutzen können, um ihre eigenen Interessen zuungunsten der Abhängigen argumentativ durchzusetzen. Innerhalb konkurrierender Zuständigkeitsmodelle gehen daher diejenigen mit dem unsichersten Zugang zu materiellen Ressourcen leer aus. Drittens führt die in allen Zuständigkeitsmodellen implizite Annahme, dass Frauen von Männern versorgt werden, dazu, dass der Beitrag von Frauen zu einem gemeinsamen Haushaltseinkommen in der Erbschaftsaufteilung nicht berücksichtigt wird. Zum einen wird Hausarbeit von Frauen, die insbesondere im ländlichen Raum oft schwere körperliche Anstrengung beinhaltet, grundsätzlich nicht als Arbeit in dem Sinne anerkannt, dass sie einen Anspruch auf Besitz begründen würde. Wie eine Informantin mir erklärte:

»The in-laws take the property because the housewoman is not seen as doing work. Caring for her husband, taking care of the children is not seen as work. It is seen as if she has not done anything. The money comes from the breadwinner, so they say the widow has no right to get the property« (Gruppeninterview, 31.1.2003).

Zum anderen wird in vielen Fällen bei Erbschaftsverhandlungen nicht anerkannt, dass Frauen im nördlichen Sambia, insbesondere in Folge der Massenentlassungen von Minenarbeitern, erheblich zum finanziellen Einkommen eines Haushalts beitragen.

Auch wenn es nicht grundsätzlich ausschlaggebend für die ökonomische Situation von Frauen ist, ob matrilinear-laterale oder patrilinear-konjugale Zuständigkeit Gültigkeit haben, stellt sich die Frage, ob sich die beiden Modelle im Kontext der AIDS-Epidemie unterschiedlich auswirken. Die weitgehende Entkopplung ökonomischer Zuständigkeit von sexuellen Beziehungen, wie sie in matrilinear-lateralen Zuständigkeitsmodellen besteht, erscheint in Zeiten von AIDS für Frauen vorteilhaft, nicht nur weil die Beziehung zu den Brüdern – im Sinne eines »frater semper certus est« – meist sicherer und dauerhafter ist als die zum Ehemann und auch junge, unverheiratete Frauen in die Unterstützungssysteme einbezieht. Auch lässt sich annehmen, dass sexuelle Beziehungen weniger stark durch finanzielle Interessen motiviert wären, wenn Unterstützungsleistungen primär an Geschwister gezahlt würden.

Die Verbreitungsmuster von HIV im südlichen Afrika zeigen, dass die ökonomische Abhängigkeit von Frauen von ihren Sexualpartnern wesentlich zur Ausbreitung des HI-Virus beitragen (Rao Gupta 2000).

Eine auf matrilinear-lateralen Zuständigkeitsbeziehungen aufbauende Erbschaftsregelung wäre, wenn Frauen tatsächlich von ihren Brüdern versorgt würden, im Kontext der HIV-Epidemie auch für Witwen vorteilhaft: Wie bereits gezeigt, hat sich die Situation von Witwen im Zuge der AIDS-Epidemie dadurch verschlechtert, dass sie häufig selbst infiziert oder krank sind und ihre Position daher in den Auseinandersetzungen geschwächt ist. Die AIDS-Epidemie hat also zur Folge, dass diejenigen in den familiären Sicherungssystemen benachteiligt werden, die über Sexualität an den Verstorbenen gebunden sind. Auf der Verwandtschaftsseite, die über gemeinsame Herkunft mit diesem verbunden ist, besteht hingegen keine erhöhte Wahrscheinlichkeit, dass die Angehörigen mit HIV infiziert sind. Abhängige Hinterbliebene wären somit besser versorgt, wenn sie von jemandem erben, mit dem sie nicht über Sexualität, sondern über die gemeinsame Herkunft verbunden sind.

Eine genauere Betrachtung der Erbschaftskonflikte, in die Witwen verwickelt sind, zeigt also, dass die international geübte Kritik an der »Enteignung« von Witwen durch ihre Schwiegerverwandten zu kurz greift. Sie geht oftmals eurozentristisch von einem ehelichen Versorgungsmodell aus und lässt die historische Entstehung der Debatten sowie die Vorteile, die matrilineare Zuständigkeiten für Frauen insbesondere im Kontext der AIDS-Epidemie haben können, unberücksichtigt.

### 3. Gefährliche Verführerinnen: Irritationen von Ehe und Geschlecht

»As a widow you have to wear trousers  
and a skirt!«

Felicitas Nkonde, 44 Jahre

»Widows tend to be bitches«, war der erste Kommentar von Peter Mulenga, einem etwa 30-jährigen Mitarbeiter der lokalen AIDS-Selbsthilfegruppe, als ich ihm zu Beginn meines Aufenthalts in Kasama mein Forschungsthema nannte. Wie in dieser Aussage wurde auch im späteren Verlauf meiner Untersuchung immer wieder deutlich, dass Witwen vorgeworfen wird, von dem abzuweichen, was für Frauen als »schicklich« gilt. Die Anschuldigungen reichen von Aussagen über die »aufreizende« Kleidung von Witwen bis hin zu offenen Vorwürfen, sie würden verheiratete Männer verführen, um diese finanziell auszunutzen. Viele der Frauen, mit denen ich gesprochen habe, litten sehr unter der Ausgrenzung, die mit diesen Anschuldigungen einhergeht und die sie von Männern, insbesondere aber auch von verheirateten Frauen erfahren. Im Folgenden gehe ich einigen Aspekten der Entstehung dieser Anschuldigungen nach und zeige, inwiefern sich verwitwete Frauen, verglichen mit anderen Frauen und mit Witwern, spezifischen Vorwürfen ausgesetzt sehen, weil sie als oft noch junge, alleinstehende Frauen gängige Vorstellungen von Geschlechterverhältnissen irritieren. In ihrer liminalen Position stellen insbesondere junge Witwen das für die soziale Stellung von Frauen wesentliche Kriterium »verheiratet« beziehungsweise »unverheiratet« in Frage und weichen von dem Idealbild einer erwachsenen, verheirateten Frau ab. Durch das Stereotyp der geldgierigen Verführerin wird, so argumentiere ich, die Devianz von Witwen in Bezug auf Geschlechterzuschreibungen markiert. Dabei verstärkt die AIDS-Epidemie die von Witwen hervorgerufenen Irritationen: Zum einen verweilen Witwen infolge der AIDS-Epidemie länger in der liminalen Phase, in der sie weder als verheiratet noch als unverheiratet gelten und sich oft unabhängig von der finanziellen Unterstützung eines Mannes versorgen müssen. Zum anderen wächst im Kontext von AIDS die Notwendigkeit, legitime von illegitimer Sexualität zu unterscheiden, sodass die Grenze zwischen den sozialen Positionen verheirateter und unverheirateter Personen eine besondere Brisanz erhält.

## 3.1 »Widows tend to be bitches!«

Im oben erwähnten Gespräch über Witwen führte Peter Mulenga von der AIDS-Selbsthilfegruppe seine Aussage über Witwen weiter aus, indem er eine Geschichte erzählte, die mir in verschiedenen Variationen in Kasama immer wieder begegnete und über die wir uns im Anschluss zusammen mit seiner Kollegin Annie Mpundu unterhielten:

P.M.: »Widows tend to be bitches. They capture men. [...] Many widows are looking for boyfriends after their husband is dead. The cause of this is poverty. That is why they are bitching around. [...] Many widows don't do it on the streets; they do it at home in order to hide it. I know about one who has a house with three sitting rooms. [...] When I go there and my wife would be looking for me, the widow would take her to the other sitting-room and say: ›Look, there is nobody here. How can you blame me for being a bitch! I don't want your husband, he doesn't even have money!‹ All the while the husband is listening next door. [...] When men are drunk they will tell others: ›She is a snake‹. But they will go to her with all the money they have for their wife and children. These women they know what men like, they treat the men like little children, they will treat you very well, you can even lie on their legs or in their arms, you get real VIP treatment. She will bathe you, carry you, wash you and you will become a king of nothing. So the next day the men go straight to that house after they have been paid. And she has money, sends her children to school and is a respected lady. [...] Also, here in Africa they use these herbs. Getting these herbs makes you think the opposite. That is another reason why you have to be very careful with these women. Because after she gave you these herbs, you will always go back there without even knowing what you are doing. We men don't use these herbs.«

A.M.: »You don't need them, you have enough [women] waiting for you.«

J.O.: »Why do the women do it?«

P.M.: »They do it because of poverty. What they want is money.«

J.O.: »Why do the men go to them?«

P.M. (lacht, schweigt, lacht wieder): »I don't know. You know, we men are like dogs. They want something different every time. [...] they don't want one girlfriend only.«

A.M.: »They do it for maintenance. They want entertainment and fun« (Peter Mulenga, ca. 32 Jahre, und Annie Mpundu, ca. 40 Jahre, 28.2.2003).

Das Gespräch bringt die verbreitete Vorstellung zum Ausdruck, dass Witwen unmoralisch und gefährlich seien, weil sie verheiratete Männer verführen. Ich werde auf verschiedene Aspekte dieses Topos im Laufe des Kapitels noch genauer eingehen. Deutlich erkennbar wird jedoch bereits auf den ersten Blick die Annahme, dass Witwen sexuelle Beziehungen initiieren, um an Geld zu gelangen. Während das Fehlverhalten der Frau in der Erzählung einerseits mit ihrer Armut begründet wird, wird sie andererseits als durchaus wohlhabend beschrieben. Ihr Interesse an Geld scheint daher nicht nur der existentiellen Not, sondern einer Gier zu entspringen, die auch dann nicht befriedigt ist, wenn sie bereits Reichtümer angehäuft hat. Der Mann hingegen folgt seiner sexuellen Lust, die ihn gegen seine Vernunft und gegen seinen Willen zu der geldgierigen Witwe treibt. Peter Mulenga und Annie Mpundu gehen in dem Gespräch davon aus, dass Männer ihre sexuelle Lust nicht kontrollieren könnten, während Frauen diese Lust strategisch auszunutzen wüssten, um an Geld zu kommen. Sexualität und Geld scheinen in diesem Zusammenhang derart eng aneinander gekoppelt, dass die Witwe in der Erzählung ihre ›Unschuld‹ gegenüber der aufgebrachten Ehefrau, die sie der Verführung ihres Mannes beschuldigt, mit dem Hinweis zu beweisen versucht, dass dieser ja gar kein Geld habe.

Während die Witwe in der Erzählung durchgehend als berechnend dargestellt wird und sowohl den Mann als auch dessen Ehefrau täuscht, erscheint der Mann wahlweise als »Kind« oder als instinktgetriebener »Hund«, der seinen Begierden nachgibt und dadurch das Geld, das er eigentlich für seine Ehefrau und seine Kinder ausgeben sollte, an die betrügerische »Schlange«<sup>140</sup> verschwendet. Die Witwe agiert in der Erzählung aus einem klar bestimmbar finanziellen Interesse heraus, der Freier handelt hingegen unüberlegt und folgt nur seiner irrationalen Lust. Wenn Peter Mulenga über den Mann in der Geschichte spricht, wechselt er zwischen dem »I« der ersten Person Singular, dem Plural »we«, dem Indefinitpronomen »you« und der dritten Person »he« und »they«. Dies weist – wie auch die Vergleiche mit Kindern und Tieren – den Männern einen unklaren Akteursstatus zu. Lustvoll und gleichzeitig

<sup>140</sup> In Kasama gelten Schlangen als Zeichen von Hexerei. Hexen können sich demnach, um anderen Schaden zuzufügen, in eine Schlange verwandeln. Darüber hinaus ist die Schlange aufgrund der biblischen Geschichte der Verführung Evas im Paradies als trügerisches und gefährliches Tier negativ konnotiert.

gefährlich erscheint die Regression des Mannes, der wie ein Kind getragen und gebadet wird. Der Witwe hingegen werden in dieser Erzählung große Handlungsspielräume und eigenständige Entscheidungen zugesprochen. Besonders gefährlich, mächtig und hintertrieben erscheinen Witwen in der Erzählung durch den Einsatz von speziellen Kräutern, die Männer willfährig und schwach machen.

Dass Witwen Ehen zerstören, indem sie des Geldes wegen verheiratete Männern zu Affären verführen, ist in Kasama eine weit verbreitete Annahme, die nicht nur in privaten Gesprächen wie dem zitierten, sondern auch in den Medien verbreitet wird. Sowohl in Fernsehsendungen als auch in Zeitungsberichten werden Witwen oft als Personen gekennzeichnet, die aufgrund ihrer Geldgier und ihrer Verführungskraft eine Gefahr für ›ordentliche‹ Ehen darstellen. In den lokalen Gerichten wird, wie der folgende Zeitungsartikel der *Sunday Times* zeigt, in den meisten Fällen deswegen nicht den Ehemännern, sondern den Witwen die Schuld am Ehebruch zugewiesen.

**»Widow fined K1.2m for marriage interference«**

(*Sunday Times*, 1. Juni 2003)

A 28-year-old woman told the Matero local court how her husband fell in love with a widow whom he claimed to be teaching driving when she bought a car. This was in a matter in which Brendah Ngulube, 28, of Chikumbi Village sued Chully Kabisa, 33, of Newled Farm for marriage interference. [...] In defence, Kabisa said when she bought a car she knew how to drive but had no licence. Kabisa said she told Mwanza [dem Ehemann von Ngulube] to tell his wife if he wanted to marry her as well and that he talked to her (Kabisa's) family and Ngulube's family. Kabisa whose husband died in 1999, admitted that the two travelled to Kitwe after they talked about marriage. Mwanza said as far as he is concerned both Ngulube and Kabisa were his wives [...]. Passing Judgement, senior court justice Elipher Mwewa sitting with senior court justice Joseph Mumba found Kabisa guilty of marriage interference and ordered her to compensate Ngulube K1.2m [ca. 240 €] with initial instalment of K100,000 followed by K50,000 monthly.

Die betrogene Ehefrau klagte in dem dargestellten Fall vor Gericht gegen die Witwe, nicht gegen ihren Mann, und forderte nicht die Scheidung, sondern eine monetäre Kompensation von der Konkurrentin. Die Affäre des Mannes mit der Witwe Kabisa wurde vor Gericht vor allem als finanzieller Schaden für die Ehefrau gewertet. Der Streit wurde nicht zwischen den Eheleuten ausgetragen, sondern – als Konflikt um den an eine sexuelle Beziehung geknüpften Zugang zu den ökonomischen Res-

sources des Mannes – zwischen der Ehefrau und ihrer verwitweten Nebenbuhlerin.<sup>141</sup>

Die Anschuldigungen, sie verführten aus Geldgier verheiratete Männer und zerstörten damit deren Ehen, stellen für viele Witwen in Kasama eine große Belastung dar. Viele meiner Interviewpartnerinnen litten darunter, dass Männer und verheiratete Frauen ihnen vorwarfen, »unmoralische« sexuelle Beziehungen mit Männern einzugehen. Freundschaften und Nachbarschaftsbeziehungen seien durch die Beschuldigungen belastet. Während sie früher respektierte und angesehene Frauen gewesen seien,<sup>142</sup> würden sie jetzt ständig verdächtigt, aus finanziellem Interesse anderen Frauen die Ehemänner ausspannen zu wollen. Sie müssten sich besonders zurückhaltend benehmen und »anständiger« sein als verheiratete Frauen, um nicht in Verdacht zu geraten, illegitime Beziehungen einzugehen.

Auch untereinander erhoben Witwen den Vorwurf, aus Interesse an Geld unmoralische Beziehungen einzugehen und verheiratete Männer zu verführen. In einem Gruppengespräch beklagten die beteiligten Witwen zwar die generelle Verdächtigung, der sie alle ausgesetzt seien, bestätigten jedoch gleichzeitig, dass einige Witwen den Vorwürfen entsprechende Beziehungen mit Männern eingegangen und damit das Bild aller Witwen prägten.

Helen: »We are very unfortunate, eh?«

Alle: »Eeh [Ja]!«

Bridget: »We've been talked about here and there.«

Precious: »While others are getting married, why can't you get married! Maybe they fear you can grab their husband.«

(Lautes Lachen)

Helen: »It depends anyway. Because ... it is happening! In our society ...«

<sup>141</sup> In der wöchentlich erscheinenden Rubrik »From the local courts« der *Times of Zambia*, in der auch der besprochene Artikel erschienen ist, werden Entscheidungen der lokalen Rechtsprechung vorgestellt, die oftmals dem nationalen Recht widersprechen. Interessant an diesem Fall sind nicht nur die Anschuldigungen gegen die Witwe, sondern auch der Umstand, dass in ihm die Rechtmäßigkeit polygamer Ehen verhandelt wurde. So sah der Mann es laut Bericht als sein Recht an, eine weitere Frau zu heiraten, während das Gericht und seine Ehefrau die monogame Ehe verteidigten.

<sup>142</sup> Respekt (*kucindika*) wird in Kasama sehr hoch bewertet. Es gilt als außerordentlich wichtig, Nachbar/innen, Verwandten und Freund/innen gegenüber das Bild einer anständigen Person abzugeben.

Bridget: »It has happened.«

Helen: »And if something happens people think ...«

Bridget: »We have two in New Town they refer to, these have no ›no‹-answer to men.«<sup>143</sup>

Alle: »Ohoh!«

Beatrice: »There is no ›no‹ in them.«

Helen: »They are widows?«

Bridget: »Yes, they are widows. After the death of their husbands they made a team and they go together, buy things from Nakonde [Grenzstadt zu Tansania] and then come to sell to men.<sup>144</sup> So people are complaining. In fact, last week there was a fight at one widow's home. The wife discovered that the husband had an affair with her. That's why we are fearing to visit our friends« (Gruppeninterview, 7.2.2004).

Besonders litten meine Interviewpartnerinnen unter der daraus resultierenden Ausgrenzung von Seiten verheirateter Frauen. Da Frauennetzwerke in Kasama sozial und ökonomisch eine bedeutende Rolle spielen und ihren Mitgliedern den Zugang zu wichtigen Ressourcen ermöglichen, ist es für viele Witwen sehr belastend, dass sie nach dem Tod ihres Ehemannes Freundschaften zu verheirateten Frauen verlieren. Insbesondere Witwen, die zum Zeitpunkt ihrer Verwitwung noch jung sind, werden von ihren Geschlechtsgenossinnen mit Argwohn beobachtet, weil diese befürchten, dass die Witwen auf der Suche nach einem neuen Mann sein könnten. Meine Interviewpartnerin Olivia Makungu, die zusammen mit ihren Kindern und ihrem Bruder in einem Dorf in der Nähe von Kasama lebte und deren Mann bereits starb, als sie zwanzig war, schilderte mir, dass sie, obwohl sie zu Lebzeiten ihres Ehemannes oft auch männliche Freunde und Nachbarn besucht habe, nun meist zuhause bliebe, weil verheiratete Frauen in der Nachbarschaft sonst misstrauisch würden.

»I don't go anywhere. I just stay at home with my children and my relatives so that I can't be suspected« (Olivia Makungu, 40 Jahre, 2.12.2003).

<sup>143</sup> Die Formulierung »there is no ›no‹ in them« wird in Kasama häufig auf Frauen angewandt, die »unmoralische« sexuelle Beziehungen mit Männern führen. Dabei wird davon ausgegangen, dass Männer ohnehin Interesse an sexuellen Beziehungen haben und es die Aufgabe der Frauen ist, die entsprechenden Angebote abzulehnen.

<sup>144</sup> In dem Zitat zeigt sich eine enge Verknüpfung von Handelsaktivitäten von Witwen und ihrer »unmoralischen« Sexualität, auf die ich später noch zurückkomme.



Wie Olivia erzählte, besuchten die Freunde des verstorbenen Ehemannes sie seit dessen Tod nicht mehr, weil ihre Nachbar/innen sonst vermuten könnten, sie hätten eine Affäre.

Auch die 47-jährige Cindy Silungwe, die ihren Mann und ihre sechs Kinder verloren hatte und mit ihren fünf verwaisten Enkelkindern in Location Compound, dem ärmsten Stadtteil Kasamas vom Verkauf von Eiswürfeln lebte, erzählte mir, dass verheiratete Frauen sie verdächtigten, ihre Ehemänner zu verführen:

»We do not have friends who are married. They say: ›Their husbands died...‹ They do not invite us, because they think we will grab their husbands« (Cindy Silungwe, 47 Jahre, 28.4.2003).

Die Lehrerin Bridget Musonda, die mit den beiden Kindern ihres Mannes aus seiner ersten Ehe in einem der wohlhabenden Stadtteile Kasamas lebte, wurde bereits kurz nach ihrer Verwitwung in der Nachbarschaft stigmatisiert. Als ich zwei Monate nach der Beerdigung mit ihr sprach, erklärte sie mir, dass sich ihr Verhältnis zu verheirateten Frauen in dieser kurzen Zeitspanne grundlegend verändert habe:

»Because some fear that a widow, maybe ... I used to have friends when I was with my husband. I used to go to visit friends there and there. Neighbours. But this time I have stopped. Because not everybody will trust me. They'll think I will go there, maybe I am after their man or what ...« (Bridget Musonda, 38 Jahre, 7.2.2004).

Sie fühlte sich seit dem Tod ihres Mannes nicht mehr von ihrem Umfeld respektiert und ging nicht mehr wie zuvor in die Kirche, weil die verheirateten Frauen sie dort misstrauisch beobachten würden. Bridget litt sehr darunter, dass sie nicht nur ihren Mann, sondern auch ihre Freundinnen verloren hatte. Im Widerspruch zu den Vorwürfen beteuerte sie, dass sie sich nicht vorstellen könne, eine neue Beziehung zu einem Mann einzugehen.

Entgegen der Erwartung von Männern und verheirateten Frauen, dass Witwen »gierig« nach Männern seien, meinte die überwiegende Mehrheit der von mir interviewten Witwen, sie hätten kein Interesse an sexuellen Beziehungen und wollten nicht noch einmal heiraten. Wie ich in Kap. IV.3 ausgeführt habe, lehnten meine Interviewpartnerinnen eine neue Ehe vor allem deshalb ab, weil sie befürchteten, dass der neue Ehemann die Kinder nicht gut versorgen würde, weil sie schlechte Erfahrungen mit Männern gemacht hatten und weil sie Angst vor einer HIV-Infektion hatten. Nach eigenen Angaben hatten die von mir befragten Witwen – im Gegensatz zu dem, was ihnen vorgeworfen wurde

– auch keine unehelichen sexuellen Beziehungen zu Männern. »We have all forgotten what a man looks like«, meinte Catherine Sikazwe. Sie seien nur noch für ihre Kinder da und nicht darauf aus, einen neuen Mann zu finden. Vielmehr seien es gerade die verheirateten Frauen, die unter dem Deckmantel der Ehe Affären mit reicheren Männern pflegten. Sie selbst als Witwen dagegen könnten es sich, weil sie unter ständiger Beobachtung stünden, gar nicht leisten, durch unmoralisches Verhalten aufzufallen. Es gebe zwar viele Anwärter unter den Männern; sie würden die Angebote aber ablehnen.<sup>145</sup>

Ob die Witwen tatsächlich keine sexuellen Beziehungen hatten oder mir aufgrund der stigmatisierenden Anschuldigungen nur nichts davon erzählten, lässt sich nicht abschließend beurteilen. Bei keiner meiner Interviewpartnerinnen habe ich etwas von einer sexuellen Beziehung mit einem Mann bemerkt. Aber ganz unabhängig davon, ob Witwen tatsächlich sexuelle Beziehungen mit verheirateten Männern haben, bleibt ihre Stigmatisierung als geldgierige Verführerinnen erklärungsbedürftig. Ich möchte im Folgenden daher nicht der Frage nachgehen, inwieweit die Behauptungen, Witwen gingen »unmoralische« Beziehungen mit Männern ein, tatsächlich zutreffen, sondern vielmehr nach den Hintergründen dieser Vorstellung und den damit einhergehenden Zuschreibungen fragen. Dabei zeigt sich, dass Witwen nicht nur aufgrund ihrer durch den *spirit* »gefährlichen« Sexualität marginalisiert werden (vgl. Kap. V.1), sondern auch, weil sie in ihrer Zwischenposition bestehende Ehe- und Geschlechtermodelle irritieren.

### 3.2 Geldgierige Frauen – Sexgierige Männer

Das Bild der geldgierigen, verführenden Witwe korrespondiert mit Geschlechterstereotypen, die Männern und Frauen im nördlichen Sambia allgemein unterschiedliche Interessen an sexuellen Beziehungen zuweisen. Auch wenn es nicht um Witwen geht, werden Männer, wie in meinem oben zitierten Gespräch mit Peter Mulenga und Annie Mpundu, oft als sexgierig und irrational, aber ehrlich, Frauen dagegen als geldgierig und berechnend dargestellt. Der Sexualtrieb erscheint dabei

<sup>145</sup> Dies entspricht den Untersuchungsergebnissen von Gregson et al. (1998), die nahe legen, dass in Zimbabwe die meisten Witwen sexuell enthalten leben (vgl. auch Baylies 2002: 358).

meist als unveränderliche und natürliche Eigenschaft von Männern, durch die sie, insbesondere unter Alkoholeinfluss, weiblichen Verführungen wehrlos ausgeliefert seien. Auch gingen die meisten meiner Interviewpartner/innen davon aus, dass Männer grundsätzlich nicht mit nur einer einzigen Frau leben könnten.<sup>146</sup> Eheliche Untreue von Männern wurde von Frauen entsprechend meist mit Nachsicht behandelt und kommentiert mit den Worten, »that's how African men are«.<sup>147</sup>

Während nun aber die ›sexuelle Gier‹ von Männern als natürlich und entschuldigbar galt, wurde das strategische Interesse an Geld von Frauen als gefährlich und unmoralisch angesehen. Frauen würden die ›Schwäche‹ des Mannes ausnutzen, um ihre Geldgier zu befriedigen. Auch hätten Frauen zur Fortführung der eigenen Matrilineage (vgl. Kap. V.2) ein eigennütziges Interesse an Kindern und würden aus dieser Motivation heraus sexuelle Beziehungen initiieren. Viele Männer in Kasama beklagten sich mir gegenüber, dass es sehr teuer sei, eine Freundin zu haben, weil man sie ständig mit Geschenken zufrieden stellen müsse.

Ähnliche Verknüpfungen von Sexualität und Geld sowie die damit verbundenen Geschlechterkonstruktionen werden auch in der ethnologischen Literatur zu anderen Teilen des südlichen und östlichen Afrikas beschrieben. So stellt Liv Haram für das nördliche Tansania fest:

»It is commonly held that men have many sexual partners because of their great sexual desire. Women, on the other hand, are commonly said to have multiple lovers because they ›desire money‹« (Haram 2001: 52).

Frauen, die in die Städte ziehen und Handel treiben, werden im nördlichen Tansania daher als eine Gefahr für Männer angesehen: sie würden Männer »jagen« und sie dann finanziell »aussaugen« (Haram 2001: 48). Hansjörg Dilger (2000) beschreibt ähnliche Geschlechterzuschreibungen auch für die Mara-Region in Tansania.

<sup>146</sup> Obwohl Polygamie im nördlichen Sambia wohl nie verbreitet war, wurde von meinen Interviewpartnerinnen weithin angenommen, dass Männer mehr als eine Frau bräuchten. Der ›Bedarf‹ von Männern wurde, so erklärten sie, immer schon außerhalb der Ehe gedeckt.

<sup>147</sup> Interessant ist hierbei auch die Abgrenzung von ›afrikanischen‹ und ›weißen‹ Männern: Oft wurde mir gegenüber ein biologischer Unterschied zwischen weißen und schwarzen Männern in Bezug auf das sexuelle Verlangen konstruiert. Die Körper von weißen Männern seien ›kühler‹ und dadurch weniger lustgesteuert (vgl. Kap. IV.3).

»In diesen Diskursen werden bestimmte Charaktereigenschaften geschlechtsspezifisch konstruiert. Die ›Gier nach Geld‹, aber auch die ›Schwäche‹, materiellen Anreizen zu widerstehen, sind Wesensmerkmale, die Frauen nicht nur von meinen männlichen Gesprächspartnern zugewiesen wurden. In Bezug auf Männer wurde mir gegenüber eher von einer ›Gier nach Sexualität‹ gesprochen, wobei ich den Eindruck hatte, dass diese als ›natürlicher‹ und ›entschuldbarer‹ gilt als die ›Gier nach Geld‹« (Dilger 2000: 173).

Meine Informant/innen in Kasama sahen die Ehe als einzige und beste Möglichkeit an, diese problematischen Eigenschaften von Männern und Frauen zu kontrollieren und deren Interesse an Geld, Nachkommen und Sexualität in geregelte Bahnen zu lenken. In den Aussagen über gute und schlechte Ehen anderer Leute wurde deutlich, dass im Idealfall einer Ehe eine Frau ihren Mann durch Essen und sexuelle Verfügbarkeit verwöhnt, während der Mann die Aufgabe habe, genügend Geld bereitzustellen und Kinder zu zeugen. Die Ehe wird dabei oft als sehr pragmatische Austauschbeziehung angesehen. Auch innerhalb der Ehe gingen sowohl Männer wie Frauen davon aus, dass dem Ehepartner/der Ehepartnerin nicht zu trauen sei, weil die Gier nach Sexualität beziehungsweise die Gier nach Geld mächtiger sei als das Eheversprechen. Es sei, so erzählte mir mein Informant Henry Siavonga, für einen Mann zum Beispiel mit großen Gefahren verbunden, eine Arbeit auszuüben, für die man viel reisen müsste. Man wisse dann nie, ob die eigene Ehefrau nicht mit anderen Männern ausginge (vgl. für Malawi Forster 2001: 251). Die am stärksten von gegenseitigem Vertrauen geprägten Verbindungen zwischen Männern und Frauen bestehen häufig nicht in der Ehe, sondern zwischen Mitgliedern der matrilinearen Herkunftsfamilie (vgl. Kap. V.2).

Die wechselseitigen Geschlechterzuschreibungen finden in Kasama ihre Entsprechung in den realen Beziehungen zwischen Männern und Frauen.<sup>148</sup> Oft beinhalten heterosexuelle Bindungen auch den Austausch von Geld. Die Tatsache, dass eine Frau innerhalb einer sexuellen Bezie-

<sup>148</sup> Auch Ethnolog/innen des *Rhodes-Livingstone Institute* beobachteten in den 1940er Jahren, dass sexuelle Beziehungen im damaligen Nordrhodesien von Geldinteressen durchdrungen waren, und werteten dies als ›pathologisches‹ Merkmal der sambischen Gesellschaft (Wilson 1942; Richards 1939; vgl. Ferguson 1999: 194 f.). In dieser Pathologisierung ist das christlich-bürgerliche Ideal zu erkennen, dass die Ehe nicht auf ökonomischem Austausch, sondern auf Liebe basieren sollte.

hung finanzielle Zuwendungen und Geschenke erwartet, wird nicht notwendigerweise als unmoralisch, sondern vor allem bei jungen, noch nicht verheirateten Frauen als normal und angemessen angesehen.<sup>149</sup> Viele junge Frauen in Kasama betrachten Männer nach eigener Aussage primär als wertvolle finanzielle Ressource. Außer durch ein romantisches und sexuelles Interesse sind ihre Beziehungen mit Männern vielfach dadurch motiviert, dass sie es Frauen ermöglichen, sich Luxusartikel wie Shampoos, Schmuck etc. oder aber auch schlicht die Miete für eine Wohnung leisten zu können. So tauschte eine Gruppe junger, unverheirateter Frauen in meinem Beisein Erfahrungen aus, wie verschiedene Männer am geschicktesten gegeneinander ausgespielt werden könnten, ohne dass man die aus der jeweiligen Verbindung entstehenden Privilegien verliert.

Dabei wird der Einsatz von Kräutern mit verführender Zauberkraft von Frauen und Männern als eine äußerst wirksame weibliche Strategie erachtet, Männer willfährig zu machen und sie dadurch dauerhaft an sich zu binden (siehe dazu auch die Erzählung von Peter Mulenga). Sie werden nicht nur von alleinstehenden Frauen an Männer verabreicht, sondern auch von Ehefrauen, die sich die Treue ihrer Männer sichern wollen. Die Kräuter werden in Kasama von älteren Frauen aus den umliegenden Dörfern auf dem Markt oder an der Haustür verkauft. Meine Informant/innen berichteten mir, dass ein Mann, wenn er diese Kräuter zum Beispiel durch ein Getränk verabreicht bekommt, das Bett oder das Haus der Frau nicht mehr verlassen könne oder bei jeder anderen Frau impotent werde. Stärker noch als Alkohol hätten die Kräuter der

<sup>149</sup> Obwohl oder gerade weil alle sexuellen Beziehungen mit finanziellen Interessen verweben sind, wird in Kasama die Grenze zwischen dieser Art des Austauschs und der Prostitution stark hervorgehoben. Als Prostituierte werden familiär ungebundene Frauen bezeichnet, deren einzige Einkommensquelle darin besteht, dass sie zuhause oder in einer Bar Männern gegen Geld sexuelle Dienste anbieten, ohne dass daraus andere Verbindlichkeiten entstünden. Eine Gruppe von jungen Mädchen und Frauen zwischen 14 und zwanzig Jahren in Kasama bezeichnete sich mir gegenüber selbst als *sex worker*. Viele von ihnen hatten ihre Eltern durch AIDS verloren. So war auch die 18-jährige Beth durch AIDS verwaist. Sie hatte zwei Kinder, die bei ihrem Bruder lebten. Obwohl sie nie einen Bluttest gemacht hatte, war sie sich sicher, dass sie HIV-positiv sei. Sie nahm 10.000 sambische Kwacha, umgerechnet zwei Euro, für »sex full service« mit Kondom, die doppelte Summe für Geschlechtsverkehr ohne Kondom. Die meisten Männer, so erzählte sie mir, zahlten jedoch trotz der damit einhergehenden Infektionsgefahr den höheren Preis.

Frauen die Wirkung, dass der Mann ihren Verführungen willenlos ergeben sei. Bonnie B. Keller hat in den 1970er Jahren den Einsatz von Kräutern in Sambia als Strategie von Frauen analysiert, mit der sie die durch die Einführung der Geldökonomie gewachsene finanzielle Abhängigkeit von ihren Ehemännern zu kompensieren suchten. »Women [...]«, so schreibt sie, »use medicines in an attempt to reduce their vulnerability and to create stable unions in which they can feel economically more secure« (Keller 1978: 491; vgl. auch Leclerc-Madlala 2001: 42). Die Annahme, dass Frauen mithilfe von Kräutern Männer verführen, verstärkt die Vorstellung, dass Frauen strategisch und trickreich danach strebten, an das ehrlich verdiente Geld der Männer heranzukommen.

Anhand historischen und ethnographischen Materials zeigt James Ferguson (1999: 186 ff.), dass die beschriebenen Geschlechterzuschreibungen und die ökonomische Prägung sexueller Beziehungen die Folge realer Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den Geschlechtern sind, die durch die Gesetzgebung der britischen Kolonialregierung deutlich verschärft wurden. Frauen wurden mit der Kolonialisierung steuerrechtlich von ihren Männern abhängig gemacht und waren durch die Verdrängung vom Arbeitsmarkt auf die Versorgung durch Männer angewiesen (vgl. auch Chauncey 1981). Die Hüttensteuer, deren Erhebung durch die *British South Africa Company* 1902 eingeführt und von der britischen Kolonialregierung übernommen wurde (Davison 1997: 115), musste von einem männlichen Haushaltsvorstand gezahlt werden und schloss dessen Ehefrau mit ein, die somit steuerpolitisch als »Anhang« des Mannes betrachtet wurde. Frauen waren zudem zunächst durch Zuzugsbegrenzungen in die Städte von der Lohnarbeit weitgehend ausgeschlossen.

»Women were obliged, by the economic rules of the game that they encountered as given, to work tirelessly at extracting favors, gifts, and payments from the men they were attached to; men [...] were bound to resent it fiercely« (Ferguson 1999: 194).

Die steuer- und wohnrechtlichen Vorgaben führten dazu, dass Männer, die in den entstehenden Städten Geld verdienten, mit Ansprüchen vor allem weiblicher Familienmitglieder konfrontiert wurden.

»It will help to think of familial relations as constituting a site of struggle, a locus of micropolitical contestations between wage-earning men and various others who make claims on their earning power« (Ferguson 1999: 192).

Der in Kasama dominante Topos, dass Frauen versuchten, ihren Sexualpartnern Geld abzunehmen, und Männer ihren Verführungen ausgeliefert seien, lässt sich somit auch durch die in der Kolonialzeit entstandene Abhängigkeit von Frauen und die damit einhergehenden mikropolitischen Aushandlungsprozesse in den Geschlechterbeziehungen erklären. Darüber hinaus lässt sich auch die Wertung, dass das Streben nach Geld unmoralischer sei als das Streben nach Sexualität in Zusammenhang mit der Einführung von Lohnarbeit sehen. Geld wurde zu Beginn der Kolonialzeit zum Symbol für die sozioökonomische Transformation der Gesellschaft und die mit dieser oftmals einhergehende Zerstörung von Dorf- und Familienstrukturen. Da Geld zunächst nur außerhalb des Dorfes, zum Beispiel in den Kupferminen im Nordwesten Sambias verdient werden konnte, wurde das Streben danach symbolisch verknüpft mit der Loslösung aus Familienzusammenhängen, dem Wunsch nach einem städtisch-westlichen Lebensstil und dem Verlust »traditioneller« Werte. Die durch ihre ökonomische Abhängigkeit entstehende Darstellung von Frauen als »geldgierig« ließ sie somit auch als Initiatorinnen des sozialen Wandels erscheinen. Ihnen wurden oftmals die negativen Effekte der Modernisierung zur Last gelegt. Während Geldgier in Kasama als anti-sozial und individualistisch gilt und für die Zerstörung von Familienstrukturen verantwortlich gemacht wird, ist Sexualität, wie in Kapitel IV.3 beschrieben, ein Mittel, soziale Beziehungen zu schaffen und zu verstärken.

Die ungleiche Verteilung finanzieller Ressourcen und die daraus resultierende Abhängigkeit von Frauen bestehen in Sambia bis heute. Der überwiegende Anteil – achtzig Prozent – der Arbeitsplätze im formellen Sektor ist mit Männern besetzt (GIDD 2007). Männer besitzen zudem den größten Teil des landwirtschaftlich nutzbaren Landes und kontrollieren damit die wichtigste ökonomische Ressource in Sambia. Für Händlerinnen sind Beziehungen zu Männern oft eine Notwendigkeit, weil sie über sexuelle Transaktionen mit Grenzbeamten, Busfahrern oder Fischern Zugang zu wichtigen Ressourcen wie Visa, Transportgelegenheiten oder Ware erhalten, die sich primär in den Händen von Männern befinden (vgl. für Tansania Haram 2004: 222).

In den letzten Jahren haben sich die Versorgungsstrukturen infolge von Massenentlassungen und Arbeitslosigkeit im nördlichen Sambia jedoch stark verändert. Viele Männer aus dem Kupfergürtel kehren, wenn sie ihren Arbeitsplatz verlieren, zu ihren Familien nach Kasama zurück und leben dort zunächst vom Gartenbau oder den Einnahmen aus dem Kleinhandel ihrer Ehefrauen. Obwohl somit in vielen Einzel-

fällen umgekehrte Abhängigkeitsbeziehungen existieren, werden die Zuschreibungen, dass Männer sexgierig, Frauen dagegen geldgierig seien, aufrechterhalten.

Die Annahme, dass Frauen auf die Unterstützung von Männern angewiesen sind und Männer die Ansprüche verschiedener Frauen in ihrer Familie konstant abwehren müssen, führt nicht dazu, dass Kämpfe um finanzielle Ressourcen primär zwischen Frauen und Männern stattfinden, sondern äußert sich insbesondere in Form von Konflikten zwischen Frauen um wohlhabende Männer. Gespräche unter Frauen in Kasama kreisen häufig darum, dass Freundinnen, Nachbarinnen oder Cousinen es darauf abgesehen hätten, den eigenen Ehemann zu verführen: »She always comes to our house, I know what she wants!«<sup>150</sup> Eine Informantin behauptete mir gegenüber, dass es in Sambia viermal so viele Frauen wie Männer gäbe. Da die BaBemba keine Polygamie praktizieren, sei es daher sehr schwierig, den eigenen Mann gegenüber anderen Frauen abzuschirmen. Zwar ist die Aussage nicht korrekt, insofern der reale Anteil von Männern und Frauen in der sambischen Bevölkerung ungefähr gleich hoch ist. Sie trifft jedoch zu in Bezug auf Männer, die genügend finanzielle Mittel haben, um als attraktive Partner zu gelten. Dies schließt viele junge Männer, zunehmend aber auch ältere aus, die ihren Arbeitsplatz infolge des ökonomischen Abschwungs verloren haben.

Alleinstehende Frauen stellen daher für verheiratete Frauen nicht nur eine emotionale, sondern auch eine ökonomische Bedrohung dar. Das Risiko, dass der Ehemann seine Frau wegen einer anderen dauerhaft verlässt, wird – wie auch in dem oben zitierten Zeitungsbericht deutlich wird – als relativ gering eingeschätzt. Die größere Gefahr, die eine Beziehung des Ehemannes mit einer anderen Frau für die Ehefrau darstellt, ist neben dem Statusverlust die zum Teil erhebliche Belastung des Haushaltseinkommens. Hat ein Mann eine Affäre oder eine weitere Ehe mit einer anderen Frau, zahlt er dafür oft große Summen, die noch steigen, wenn ein Kind aus dieser Verbindung hervorgeht.

<sup>150</sup> Wesentlicher Bestandteil der Initiationszeremonie *Chisungu*, die junge Frauen vor der Hochzeit durchlaufen, sind entsprechend auch Lieder, in denen die Mädchen lernen, dass sie den eigenen Mann vor den Verlockungen anderer Frauen schützen sollen.



### 3.3 Ambiguität von Witwen

Dass verwitwete Frauen von Anschuldigungen, die aus den geschilderten Geschlechterzuschreibungen hervorgehen, in besonderem Maße betroffen sind, ließe sich auf den ersten Blick mit Armut und mangelnder Unterstützung erklären. Als alleinerziehende Mütter, die oftmals enteignet wurden, sind viele verwitwete Frauen in besonderem Maße auf finanzielle Unterstützung angewiesen. Auffallend ist jedoch, dass unter den verwitweten Frauen insbesondere diejenigen beschuldigt werden, die berufstätig sind, sehr eigenständig leben, oft genügend Geld haben und erklären, sie bräuchten keinen Mann. Handel treibende Witwen, die viel reisen und ihr eigenes Geld verdienen, werden, wie in dem in Kapitel V.3.1 wiedergegebenen Gruppengespräch unter Witwen deutlich wird, besonders stark stigmatisiert. Verstärkt werden die Anschuldigungen gegen Witwen, wenn diese nicht eng in ihre Familie eingebunden sind oder keine Kinder haben, um die sie sich kümmern müssen. Diejenigen Witwen dagegen, die sehr darunter leiden, allein zu sein, die sich schutzlos fühlen und Interesse an einer neuen Ehe äußern, werden dagegen selten beschuldigt, auf der ›Jagd‹ nach Männern zu sein.

So wurde Bridget Musonda bereits kurz nach dem Tod ihres Mannes mit erheblichen Vorwürfen und Verdächtigungen konfrontiert. Als alleinstehende Lehrerin ohne Kinder war Bridget relativ wohlhabend. Trotzdem wurde ihr unterstellt, Männer verführen zu wollen, um dadurch an Geld zu gelangen. Esther Sampa hingegen, die in einem Dorf in der Nähe von Kasama lebte, sich allein um ihren Haushalt und ihre zwei Kinder kümmerte und dringend Unterstützung gebraucht hätte, erfuhr keine diesbezüglichen Vorwürfe und hatte ein gutes Verhältnis zu verheirateten Frauen.

Auch das Beispiel von Josephine zeigt, dass Witwen insbesondere dann von anderen Frauen als Gefahr wahrgenommen werden, wenn sie sehr unabhängig leben und nicht den Anforderungen an ›weibliches‹ Verhalten entsprechen. Josephine lebte seit ihrer Verwitwung allein in einem kleinen, selbst gebauten Häuschen auf dem Grundstück ihres Vaters und verdiente ihr eigenes Einkommen. Ihr einziges Kind wohnte bei ihrem ersten Mann. Im Vergleich zu anderen Frauen war Josephine sehr selbständig und ungebunden, besetzte in einer kleinen politischen Partei ein Führungsamt und reiste dafür in die umliegenden Kleinstädte und Dörfer. Sie ging abends in die ›verruchteste‹ Diskothek des Ortes, das *Sparks*, und bezahlte ihre Getränke dort aus eigener Tasche. Überdies war sie eine der wenigen Frauen in Kasama, die Hosen

trugen. Während dies bei jungen Mädchen noch als vorübergehende Phase akzeptiert wird, gelten Hosen bei erwachsenen Frauen als unweiblich und anzüglich. Obwohl Josephine nach eigener Aussage seit dem Tod ihres Mannes keine sexuellen Beziehungen mehr hatte und nicht auf der Suche nach einem neuen Mann war, entstanden Gerüchte, dass sie wechselnde Beziehungen mit Männern habe und ein unmoralisches Leben führe. Viele verheiratete Frauen empfanden Josephine als Bedrohung, weil sie vermuteten, dass sie im *Sparks* Männern 'auflauere'. Sie wurde von anderen Frauen in der Nachbarschaft nicht eingeladen und von vielen auf der Straße nicht begrüßt.

Witwen werden also nicht deswegen besonders beschuldigt, aus Geldgier Männer zu verführen, weil sie tatsächlich abhängig von der Unterstützung eines Mannes und auf der Suche nach sexuellen Beziehungen sind, sondern gerade dann, wenn sie es *nicht* sind. Als alleinstehende Frauen, die weitgehend unabhängig von Männern leben, widersprechen sie herkömmlichen Geschlechterzuschreibungen. Sie verdienen ihren Unterhalt selbst, bewegen sich mehr als verheiratete Frauen außerhalb des Hauses und lehnen eine neue Ehe ab.

Die Ehe stellt in Kasama eine zentrale Institution dar, weil sie, wie oben beschrieben, als Möglichkeit gilt, das gefährliche Interesse von Frauen nach Geld und von Männern nach Sex zu kontrollieren. Da sie legitime von illegitimer Sexualität unterscheidet und damit entscheidendes Kriterium dafür ist, ob Sexualität gefährlich oder fruchtbar – und damit verboten oder legitim ist –, konstituiert sie zudem eine wesentliche moralische Kategorie, die bedroht ist, wenn Witwen nicht durch das Levirat an den Bruder des Mannes vererbt werden und eine neue Heirat ablehnen. Ähnliches hat Elisabeth Grohs (1998: 212) für Burkina Faso festgestellt:

»In vielen Gesellschaften in Afrika besteht das kulturelle Frauenidealbild darin, daß jede Frau verheiratet sein sollte. Es gibt nach dieser Auffassung nur verheiratete Frauen, die möglichst Mütter sind, und junge Mädchen, die auf die Ehe vorbereitet werden müssen. Witwen stehen außerhalb von diesem Schema und werden häufig mit Unheil und Hexerei in Verbindung gebracht. Sie müssen möglichst schnell in ein neues soziales Umfeld eingeordnet werden. Dies gewährleistet in der traditionellen Mossi-Gesellschaft die Leviratsehe. Wenn Witwen sich der Leviratsehe verweigern und sich auch nicht anderweitig verheiraten, stellen sie die traditionelle Definition von Frauen in Frage. Ihre Abweichung vom überlieferten Frauenbild als Ehefrau und Mutter wird infolgedessen negativ beurteilt« (Grohs 1998: 217).

In Kasama ist der Eintritt in die Ehe insbesondere für Frauen identitätskonstituierend, weil dadurch ihr Erwachsenenstatus definiert wird. Während Männer häufig erst spät heiraten, ist es für Frauen unüblich, mit Mitte zwanzig noch unverheiratet zu sein. Bevor sie heiratet, gilt eine junge Frau als *mwanakashi* und damit als Mädchen. Von einem Mädchen wird erwartet, dass es sich gegenüber Männern und älteren Frauen unterwürfig verhält. Gleichzeitig gelten Mädchen im Vergleich zu verheirateten Frauen als sexuell freizügig, geldgierig und verantwortungslos. Erst mit der Heirat und der Geburt eines Kindes wird eine junge Frau zur *mayo*. Das Wort *mayo* bedeutet sowohl ›Frau‹ als auch ›Mutter‹ und wird meist in der Respekt bezeugenden Pluralform *bamayo* verwendet. Der soziale Status einer Frau steigt erheblich, sobald sie in die Ehe eintritt. Verheiratete Frauen werden von ihren Geschlechtsgenossinnen, aber auch von Männern respektvoller behandelt als junge, unverheiratete Mädchen (vgl. für die Shona in Zimbabwe Schäfer 1998: 191 f.).

Ist eine ältere Frau, die womöglich Kinder hat, nicht verheiratet, entsteht eine Irritation: sie ist weder ein unverheiratetes Mädchen noch eine verheiratete Frau (vgl. für Kenia Cattell 1992: 311). Witwen sind *mukamwilua*, also ›verheiratet mit einem Toten‹ und damit den üblichen Kategorien von verheiratet und unverheiratet nicht zuzuordnen. Was Pauw für Sotho und Tswana in Südafrika beschreibt, trifft auch für Witwen in Kasama zu:

»The position of Sotho-Tswana widows is [...] ambiguous in a special way: [...] they are neither married nor unmarried. [...] The widow in mourning, having lost her spouse and yet still considered to be married, is therefore in a special kind of ambiguous, transitional state« (Pauw 1990: 85).

Die liminale Phase nach dem Tod des Mannes versetzt Witwen einerseits in die Position von unverheirateten Frauen, bei denen davon ausgegangen wird, dass sie auf der Suche nach finanzieller Unterstützung durch einen Mann sind. Sie gelten als unkontrolliert, da sie nicht an einen Mann gebunden sind. Andererseits unterscheiden sich Witwen deutlich von Frauen, die noch nie verheiratet waren, weil sie durch ihre Ehe, durch die Geburt von Kindern und durch ihr Alter ›gestandene‹ Frauen sind, die es sich leisten können, sehr viel selbstbewusster und anspruchsvoller aufzutreten als junge Mädchen. Dass sie einerseits als verheiratete, ›starke‹ Frauen und andererseits als unverheiratete, ›gierige‹ Frauen erscheinen und zugleich beiden Kategorien nicht eindeutig

zuzuordnen sind, kann erklären, warum sie in ihrem Verhalten gegenüber Männern als besonders gefährlich gelten.

Da (erwachsene) Weiblichkeit stark an die Ehe geknüpft ist, irritieren Witwen auch die Grenze zwischen Männlichkeits- und Weiblichkeitsnormen. Verwitwete Frauen, die ihr eigenes Einkommen verdienen, sehr selbständig leben und wenig Interesse daran zeigen, eine neue Ehe einzugehen, widersprechen dem von Frauen erwarteten Verhalten. Sie werden oftmals als »zu männlich« kritisiert. So lässt die Tatsache, dass Josephine Hosen trägt, sie auch geschlechtlich uneindeutig erscheinen.<sup>151</sup> Frauen, die ohne Mann mit ihren Kindern in der Stadt leben und mit ihrem Einkommen sich und ihre Kinder selbst versorgen, verstoßen durch ihren Lebensstil gegen bestehende Geschlechtermodelle. Viele Witwen sind durch Handelstätigkeiten oder ihre Berufstätigkeit mehr als verheiratete Frauen an Orten wie Busbahnhöfen oder Grenzübergängen unterwegs, die nicht als »weibliche« Orte gelten. Ihre »Umbtriebigkeit« wird in der Öffentlichkeit als »männlich« angesehen und mit sexueller Freizügigkeit gleichgesetzt (vgl. zur Verknüpfung von Sexualität und Mobilität Kap. III.3). Deutlich wird die Zwischenposition zwischen dem, was von Männern und was von Frauen erwartet wird, auch an der Aussage von Felicitas Nkonde: »As a widow, you have to wear trousers *and* a skirt!« Vormalig durch ihren Mann sehr gut versorgt, verdiente sich Felicitas seit dessen Tod ihren Lebensunterhalt durch den Verkauf von Gemüse. Sie sah sich nach ihrer Verwitwung damit kon-

<sup>151</sup> Victor Turner hat in seinen Studien über Rituale bei den Ndembu gezeigt, dass rituelle Subjekte in der liminalen Phase oft sexuell unbestimmt sind. Ihre Statusambivalenz manifestiert sich darin, so Turner, dass sie Travestie oder Homosexualität praktizieren und Verhaltensmerkmale beider Geschlechter aufweisen. Oft ist es ihnen verboten, eindeutig männliche oder eindeutig weibliche Kleidung zu tragen. Turner begründet dies mit der Anti-Struktur der liminalen Phase: Da die Geschlechterdifferenz ein wichtiges Merkmal sozialer Struktur ist, diene die Durchkreuzung einer Zuordnung dazu, den unstrukturiert-liminalen Raum zu kennzeichnen (Turner 1967: 98). Die Auflösung von Geschlechtergrenzen in der liminalen Phase der Witwenschaft ist auch für andere Gesellschaften dargestellt worden: Susan Reynolds Whyte beschreibt, dass Witwen in Marachi, Kenia, die Kleidung ihres Mannes tragen müssen, nachdem dieser gestorben ist. Da Männer- und Frauenkleidung sonst deutlich voneinander unterschieden wird, ist dies ein deutliches Zeichen einer Zwischenposition (Whyte 1990: 98). In Kasama mussten Frauen nach dem Tod ihres Mannes keine Männerkleidung tragen. Das Verbot, sich die Körperhaare zu rasieren oder sich die Haare zu flechten oder zu frisieren, trägt jedoch – da dies sonst alle Frauen tun – zu einer geschlechtlichen Unbestimmtheit bei.

frontiert, insbesondere gegenüber ihren Kindern Vater- und Mutterrolle übernehmen zu müssen. Sie musste die vorher von ihrem Ehemann ausgefüllte Position des *breadwinners*, des alleinigen Versorgers der Familie übernehmen. Felicitas wies mit ihrer Aussage nicht nur auf die Doppelbelastung alleinstehender Frauen, sondern auch auf die mit der Position als Witwe einhergehende Rollenambivalenz hin.

Die am Anfang des Kapitels dargelegten Anschuldigungen, Witwen verhielten sich als Frauen ›unschicklich‹ und strebten zu sehr nach Geld, lassen sich somit auch als Versuch lesen, die irritierende Grenzüberschreitung sozialer Positionen als Abweichung zu markieren und damit die Wichtigkeit der Ehe als soziale Institution sowie bestehende Geschlechterkonstruktionen zu affirmieren. Entsprechend der These von Mary Douglas (1966) wird dabei die Störung gesellschaftlich relevanter Kategorisierungen als unrein markiert. In ähnlicher Weise beschreibt Shirley Ardener mit ihrem Konzept der »sexual mismatches« (1978: 34 ff.) Frauen, die nicht dem Ideal von Weiblichkeit entsprechen, weil sie unfruchtbar oder nicht verheiratet sind. Dazu gehören neben Jungfrauen und Frauen nach den Wechseljahren auch Witwen. Ardener zeigt – wobei sie aus heutiger Sicht befremdlich anmutende Generalisierungen vornimmt und historische und kulturelle Kontexte völlig außer Acht lässt –, dass diese Abweichterinnen entweder als heilig oder aber als unrein dargestellt werden. Auf diesen Ansatz zurückgreifend stellt Buitelaar (1995) dar, dass die Abweichung in Bezug auf Ehe- und Geschlechternormen oftmals am sexuellen Verhalten verwitweter Frauen festgemacht wird. Während Witwen zum Beispiel in der europäischen Geschichte einerseits ähnlich wie Nonnen oder ›alte Jungfern‹ als asexuell dargestellt und in besonderem Maße vor sexuellen Übergriffen geschützt wurden, galten sie andererseits oft als gefährliche, strategische und unberechenbare Verführerinnen.<sup>152</sup> Beide Darstellungen grenzen Witwen von Vorstellungen ›richtiger‹ Weiblichkeit ab und sanktionieren so die Verletzung von Ehe- und Geschlechternormen. Im nördlichen Sambia werden Witwen durch ihre Stellung zwischen den sozialen Positionen verheiratet und unverheiratet zwar gelegentlich, zum Beispiel im kirchlichen

<sup>152</sup> Für das 17. Jahrhundert in den USA zeigt Karlsen (1998: 190), dass die Ablehnung einer neuen Ehe durch Witwen die puritanische Geschlechterordnung in Frage stellte und erhebliche Ausgrenzung zur Folge hatte.

Kontext, als besonders tugendhaft dargestellt, meist jedoch wird ihre Abweichung – auch weil dies an gängige Geschlechterzuschreibungen anknüpft – durch den Vorwurf der sexuellen Unmoral markiert.<sup>153</sup>

### 3.4 AIDS und gefährliche Frauen

Die AIDS-Epidemie verschärft die Stigmatisierung von Witwen als gefährliche Frauen aus mehreren Gründen. Bis vor etwa zehn Jahren wurde der geschilderte Zustand zwischen den sozialen Positionen verheiratet und unverheiratet durch die Witwenreinigung und das Levirat beendet. Nachdem eine verwitwete Frau von einem jüngeren Bruder als Ehefrau übernommen wurde, galt sie nicht mehr als Witwe, sondern als verheiratete Frau. Die Phase ihrer Statuslosigkeit in Bezug auf die Kategorie Ehe wurde dadurch abgeschlossen. Durch die Veränderung der Wiedereingliederungsrituale im Kontext von HIV-Epidemie bleibt heute die Ambiguität im Hinblick darauf, ob eine verwitwete Frau als verheiratet oder als unverheiratet gelten soll, bestehen. In Folge der AIDS-Epidemie sind viele Witwen zudem noch jung und potentiell fruchtbar. Die durch ihre Zwischenposition ausgelöste Irritation ist in ihrem Fall daher noch höher als bei älteren Witwen.

Die Verbindung von Geld und Sexualität und die damit verknüpften Vorwürfe, Frauen würden aus Geldgier Männer verführen, erhalten im Kontext der AIDS-Epidemie zudem eine neue Brisanz, weil Sexualität in Zeiten von AIDS gefährlich geworden ist. Dabei ist auffällig, dass die weite Verbreitung von HIV in Sambia nicht auf die Männern zugeschriebene ›Sexgier‹ zurückgeführt wird, sondern vor allem auf die ›Geldgier‹ von Frauen. AIDS gilt in Sambia, wie in anderen Ländern Sub-Sahara-Afrikas, insbesondere in ländlichen Gebieten als Krankheit der Stadt, der Modernisierung und des Werteverfalls (vgl. Dilger 1999, 2003a, 2005: 60 f.; Mogensen 1995: 29). Diese Verknüpfung von Geld

<sup>153</sup> In dem von Shirley Ardener herausgegebenen Sammelband *Defining Females* bezeichnet Hastrup (1978) Jungfrauen als »drittes Geschlecht« und damit als Beispiel für solche ›sexual mismatches‹. Witwen sind jedoch m. E. nicht als ›drittes Geschlecht‹ zu definieren, weil ihre Position stark auf der dichotomen Grenzziehung zwischen Mann und Frau, verheiratet und unverheiratet sowie zwischen Mädchen und erwachsener Frau aufbaut und diese Kategorien eher auf zwei begrenzt als auf drei erweitert.

und AIDS ist im nördlichen Sambia auch dadurch entstanden, dass in den Dörfern rund um Kasama während der ersten Jahre der Epidemie zunächst solche Personen an AIDS erkrankten, die in die Städte gezogen waren, um dort Geld zu verdienen, und dann infiziert zu ihren Familien zurückkehrten. Die Krankheit wurde daher insbesondere in den Anfangsjahren der Epidemie insbesondere auf die Gier nach Geld und damit auf ein Verhalten zurückgeführt, das hauptsächlich Frauen zugeschrieben wurde. Zwar ist Geschlechtsverkehr heute als Übertragungsweg und als direkte *Ursache* einer Infektion anerkannt, der eigentliche *Grund* für AIDS wird jedoch in dem allgemein wahrgenommenen Werteverlust gesehen, für den in hohem Maße die vermeintliche Geldgier der Frauen verantwortlich gemacht wird. Verschiedene meiner Informant/innen meinten, im Gegensatz zu Männern vergäßen Frauen die Gefahr von HIV und AIDS, wenn es um Geld gehe. Eine Informantin erklärte:

»Women do not care as long as a man is working, they play a blind eye to such type of sickness. Especially if that man is wealthy, he has a good house, he gets a bit of business here and around. It is a problem we are witnessing, it is happening and it is a big problem she just wants to get into that house so that she can have those items« (Gruppeninterview 10.12.2003).

Gefragt nach den Ursachen der AIDS-Epidemie in Sambia, antworteten alle meine Informant/innen spontan, dass Frauen aus Armut beziehungsweise aus Geldgier mit Männern schliefen und nicht an die damit verbundenen Gefahren dächten. Wenn ich daraufhin zurückfragte, warum die Männer denn darauf eingingen, blieben die Antworten hingegen vage.

Die Stigmatisierung von Frauen im Kontext von AIDS, in der die Vorstellungen ihrer ›gefährlichen‹ Sexualität, ihrer ›Geldgier‹ und ihres ›unmoralischen‹ Verhaltens mit der Annahme verknüpft werden, dass die Epidemie auf soziale Transformationsprozesse zurückzuführen sei, ist von verschiedenen Autor/innen für Sub-Sahara-Afrika beschrieben worden (vgl. u. a. Dilger 2000: 178 ff.; Seidel, Vidal 1997: 60). So zeigt auch Auslander (1993: 182), dass im südlichen Sambia Frauen, die Handel treiben und dafür oft weite Strecken reisen, besonders häufig für die Verbreitung des HIV verantwortlich gemacht werden.

In den ersten Jahren der Epidemie wurden die Anschuldigungen von Frauen im Kontext von AIDS auch dadurch bestärkt, dass internationale AIDS-Programme sich hauptsächlich auf die Verbreitung des Virus durch die ›Risikogruppe‹ Prostituierte konzentrierten und Frauen dabei

hauptsächlich als Überträgerinnen, nicht als Betroffene des Virus behandelten (zur Kritik vgl. Akeroyd 1997: 18; Baylies 2000: 3 f.; Haram 2004: 214; Wallman 1996).

Da im Kontext der Epidemie die weibliche ›Geldgier‹ und die HIV-Gefahr miteinander verknüpft werden, verschärfen sich auch die Vorwürfe gegenüber Witwen, denen zufolge sie als ungebundene Frauen eine Bedrohung für verheiratete Paare darstellten. Zum einen, weil bei Witwen unabhängig von der Todesursache ihrer Männer oftmals angenommen wird, sie seien infiziert, zum anderen, weil ihnen eine besondere Geldgier und unmoralisches Verhalten unterstellt wird, gelten Witwen als Überträgerinnen des tödlichen Virus. Entsprechend sehen viele verheiratete Frauen in Kasama Witwen als Hauptverantwortliche für die Ausbreitung der Epidemie in der Region. Die große Zahl an Witwen betrachten sie nicht primär als *Folge* der AIDS-Epidemie, sondern als ihre *Ursache*.<sup>154</sup>

Die Konflikte zwischen alleinstehenden und verheirateten Frauen haben auch deshalb zugenommen, weil die Gefahr, die Erstere für Letztere darstellen, im Zuge der AIDS-Epidemie erheblich gestiegen ist; die Untreue des Ehemannes stellt nun nicht mehr nur eine emotionale, soziale und ökonomische Bedrohung für die Betrogene dar, sondern birgt darüber hinaus das Risiko einer HIV-Infektion. Witwen von dem eigenen Gatten fernzuhalten, ist dadurch aus der Sicht verheirateter Frauen lebenswichtig geworden.

Auch wächst im Zuge von AIDS die Brisanz der uneindeutigen Position von Witwen in Bezug auf ihren Ehestand, weil die Regeln heterosexueller Beziehungen und damit die Grenzen, die Witwen überschreiten, im Kontext der Epidemie in Frage gestellt und neu definiert werden. Im Kontext von AIDS, so schreibt Liv Haram (2001: 53), »the role of sexuality, reproduction and gender relations are clearly at stake.« Angesichts der Gefahr, die durch AIDS mit sexuellen Kontakten verbunden ist, wird verstärkt verhandelt, welche Sexualität legitim beziehungsweise illegitim ist und wie Männer und Frauen sich in der Ehe verhalten

<sup>154</sup> Ähnlich zeigt Carolyn Baylies (2002: 360) in ihrer Untersuchung über die unterschiedliche Betroffenheit von Frauen durch die AIDS-Epidemie in Sambia, dass Frauen sich gegenseitig für die Epidemie verantwortlich machen und alleinstehende Frauen dabei oft beschuldigt werden, das HIV zu verbreiten.



sollen. Auch wenn in HIV-Präventionskampagnen insbesondere voreheliche Enthaltensamkeit und Treue als Schutz gegen eine HIV-Infektion propagiert wird, birgt eheliche Sexualität grundsätzlich ein ebenso großes Übertragungsrisiko. Die Annahme, dass illegitime Sexualität gefährlich, legitime Sexualität aber notwendig und ungefährlich sei, lässt sich in Zeiten der HIV-Epidemie nicht mehr aufrecht erhalten. Der durch diese Inkongruenz entstehende Versuch, ›richtige‹ und ›falsche‹ Sexualität neu zu definieren, führt dazu, dass Abweichungen in Bezug auf sexuelle Beziehungen im Kontext der AIDS-Epidemie stärker sanktioniert werden.

### 3.5 Diskussionen um Ehe und Geschlecht

Die liminale Position von Witwen in Bezug auf Ehe- und Geschlechterkategorien führt nicht nur dazu, dass insbesondere junge und selbständige Witwen stark stigmatisiert und marginalisiert werden. Darüber hinaus löst die durch AIDS verlängerte Grenzposition von Witwen Debatten über ›richtiges‹ Verhalten von Männern und Frauen aus. In Gesprächen über das vermeintliche Fehlverhalten von Witwen und über die Frage, ob Witwen erneut heiraten sollten, wurden von meinen Interviewpartner/innen oft weiterreichende Fragen über das Geschlechterverhältnis aufgeworfen. Wie wichtig ist die Ehe? Welche Bedeutung haben dabei die Reproduktion der Familie und die finanzielle Versorgung der Frau? Welche jeweiligen Interessen haben Männer und Frauen an der Ehe? Welchen Status haben unverheiratete Personen? Kann eine Frau auch ohne Mann leben? Und ein Mann ohne Frau?

Als Abweichterinnen werden Witwen zum Auslöser für Definitionsversuche genau der Kategorien, die sie durchkreuzen. So lassen sich in Diskussionen um die Frage, ob und wen Witwen heiraten sollten, Auseinandersetzungen um verschiedene Konzepte von männlichem und weiblichem Verhalten erkennen, die im Kontext der *uncertainty* im postkolonialen Sambia parallel existieren. Während frühere Untersuchungen der ethnologischen Geschlechterforschung Männlichkeit und Weiblichkeit innerhalb einer Gesellschaft oft als einheitliche, von einem gesellschaftlichen Konsens getragene Positionen beschrieben und damit meist nur dominante Modelle berücksichtigten, zeigten in den letzten Jahren verschiedene Autor/innen, dass jeweils unterschiedliche Modelle weiblichen und männlichen Verhaltens parallel Gültigkeit besitzen (Connell 1995; van der Vliet 1991). Diese Perspektive öffnet

den Blick auch für die kontextabhängige Gültigkeit von Geschlechtsidentitäten (Hauser-Schäublin, Röttger-Rössler 1998: 18).<sup>155</sup>

Bei Diskussionen darüber, ob und inwiefern Witwen sich unschicklich verhielten, griffen meine Informant/innen auf drei konkurrierende Geschlechtermodelle zurück, die sie mit den Begriffen ›traditionell‹, ›christlich‹ und ›westlich‹ voneinander abgrenzten und jeweils mit bestimmten historischen Phasen in Verbindung brachten (vgl. für Simbabwe Schäfer 1998: 185). Die drei Modelle von Ehe und Geschlecht wurden in Abhängigkeit vom sozialen Kontext verwendet und häufig auch miteinander vermischt. Auf die ›Tradition‹ oder *our custom* (Ici-Bemba: *intambi*) verwiesen Männer und Frauen in Gesprächen über angemessenes Verhalten häufig dann, wenn sie hervorheben wollten, dass eine Frau einen respektvollen Umgang mit ihren Schwiegereltern pflegen sollte. Dies beruht auf der Vorstellung, dass die Ehe nicht nur eine Verbindung zwischen zwei Individuen, sondern einen Bund zwischen zwei Familien darstellt (vgl. dazu Richards 1940: 51). Kinder gelten, da sie zur Fortführung der Lineage notwendig sind, in diesem Modell als das eigentliche und wichtigste Ziel der Ehe. So wiesen meine Informant/innen darauf hin, dass eine Ehe früher, wenn sie kinderlos blieb, von beiden Seiten aufgelöst werden konnte.<sup>156</sup> Der Tradition nach, so meinten meine Gesprächspartner/innen, sollten Ehen bei den BaBemba monogam sein; erst durch die Vermischung mit anderen Ethnien hätten Männer angefangen, auch polygame Ehen zu führen. Als traditionell werden Ehen bezeichnet, in denen zwischen Ehepartnern eine festgelegte Austauschbeziehung besteht, in der die Frau für die sexuelle Befriedigung des Mannes und das Kochen, der Mann dagegen für die Versorgung mit Nahrungsmitteln zuständig ist. Die entsprechenden ehelichen Pflichten bekommen junge Frauen im Initiationsri-

<sup>155</sup> Dass es sich bei dieser Aushandlung von kontextgebundenen Identitäten um ›Drahtseilakte‹ handeln kann, zeigt Andrea Behrends in ihrer Studie über Elitefrauen in Ghana (2002). In ihrer auf drei Generationen ausgerichteten Untersuchung zeigt sie, wie diese Frauen in verschiedenen Lebensbereichen mit jeweils unterschiedlichen Werten, Ansprüchen und Identitätskonstruktionen eingebunden sind, wie sie zwischen verschiedenen Rollen wechseln und Widersprüche zwischen konfligierenden Ansprüchen vereinbaren.

<sup>156</sup> Früher sei es, so erzählten mir meine Informantinnen, üblich gewesen, das Bettuch nach der Hochzeitsnacht nicht nur auf Blutflecken zu untersuchen, um die Jungfräulichkeit der Frau zu bezeugen, sondern auch auf Spermaflecken, um die Potenz des Mannes zu prüfen, weil die Matriline der Braut großes Interesse an der Fortführung ihrer Lineage hatte.

tual *Chisungu* vermittelt, das heute (wieder) von fast allen Frauen durchlaufen wird, bevor sie heiraten. In dieser über zwei Tage dauernden Zeremonie erhalten Mädchen und junge Frauen im Alter von zwölf bis zwanzig Jahren in Liedern und Tänzen und mit Hilfe von Tonfiguren Instruktionen darüber, wie sie eine ›gute Ehefrau‹ werden und ihrem zukünftigen Ehemann in Hinblick auf Sexualität und Benehmen gefallen (Moore, Vaughan 1994: 17; Richards 1982 [1956]; Rasing 1995).<sup>157</sup>

Tradition ist dabei nicht als Beschreibung vergangener Realität zu verstehen. Der Verweis auf die vermeintliche Kontinuität mit der Vergangenheit dient auch dazu, diesem Geschlechtermodell größere Legitimität zu verschaffen. Die heutige Konstruktion von Tradition deckt sich nur teilweise mit Beobachtungen aus frühkolonialer Zeit, auf die der Begriff rekurriert. Während es heute als wesentliches Moment des traditionellen Geschlechtermodells dargestellt wird, dass die Frau ihrem Ehemann untergeordnet ist, vor ihm niederknien muss, wenn sie ihm etwas reicht, und von ihm geschlagen werden darf, zeigen ältere ethnographische Forschungsergebnisse bei den BaBemba eine komplementäre, aber durchaus gleichberechtigte Rollenverteilung von Männern und Frauen in der Ehe (Richards 1982 [1956]; vgl. auch Hinfelaar 1994).

Auch aufgrund der darin vorgegebenen Unterordnung von Frauen gegenüber ihren Ehemännern üben sowohl Frauen als auch Männer in Kasama häufig Kritik am traditionellen Geschlechtermodell. Dabei beziehen sie sich meist auf das so genannte ›christliche‹ Ehemodell und den positiven Einfluss der Missionierung. So kritisiert eine Informantin das traditionelle Modell der Ehe wie folgt:

»According to our custom women are supposed to be submissive to their husbands and bring them tea, even if he has just beaten them. The relationship is a little bit like that between a master and a slave. But things have changed today, and in some cases we appreciate this change. Especially when it has come through Christianity« (Cynthia Mutale, 30 Jahre, 18.4.2003).

Das Geschlechtermodell, das in Kasama als ›christlich‹ bezeichnet wird, beinhaltet viele Aspekte kolonial-bürgerlicher Konzepte von Männlich-

<sup>157</sup> Das Ritual wird in Kasama als eine Weitergabe unveränderlicher ›traditioneller‹ Normen und Werte für Frauen dargestellt. Vergleicht man jedoch die Beschreibungen der Zeremonie von Audrey Richards (1982 [1956]: 17 f.), Moore und Vaughan (1994: 171), Rasing (1995) und meine eigenen Erfahrungen, zeigt sich, dass das Ritual erheblichen Veränderungen unterworfen war und weiterhin ist.

keit und Weiblichkeit, die in den 1940er und 1950er Jahren über Kirchen und Missionsschulen vermittelt wurden. Sie standen in engem Zusammenhang mit den Bemühungen der Kolonialregierung, in den neu entstehenden Städten eine ›moderne‹ afrikanische Arbeiterschaft aufzubauen. Zunächst hatte die britische Kolonialadministration in den 1920er Jahren bei der Anwerbung von Minenarbeitern aus der Nordregion für den Kupferbergbau versucht, die Migration von Frauen in die Städte zu verhindern und diese in den ländlichen Gebieten zu halten, wo sie weiterhin die Erziehung von Kindern, die Altersversorgung und die Krankenpflege der Minenarbeiter übernehmen sollten. Die Kolonialadministration wollte so umgehen, die Versorgung der Minenarbeiter über kostspielige Kranken- und Rentenversicherungen selbst gewährleisten zu müssen, und zudem sicherstellen, dass in den ländlichen Gebieten die Macht der Chiefs, die für die Politik der indirekten Herrschaft (*indirect rule*) gebraucht wurden, erhalten blieb (Munachonga 1989: 282). In den späten 1930er Jahren, als der Bedarf an reproduktiven Diensten für die Arbeitnehmer in den Städten wuchs, änderte jedoch die Kolonialregierung auch auf Druck der Minenbesitzer ihre Migrationsbestimmungen und erlaubte Ehefrauen von Minenarbeitern, an den Kupfergürtel zu migrieren (vgl. Parpart 1986: 141).<sup>158</sup> Da daraufhin zunehmend Frauen in städtische Gebiete zogen, wurden seit 1939 von Minenbetreibern und christlichen Missionen Kurse in Hauswirtschaftslehre für Frauen angeboten (Ferguson 1999: 172 f.). In diesen gut besuchten Kursen wurden die Teilnehmerinnen in »mothercraft and housecraft« (Bain 1950: 45; zit. n. Ferguson 1999: 172), in der Kindererziehung, im Nähen, Kochen, Stricken und Putzen ausgebildet (vgl. Hansen 1991: 444; Parpart 1983: 79; Powdermaker 1962: 109 ff.). Ausgewiesenes Ziel der Kurse war es, das Ideal einer Ehe zu vermitteln, in der der Ehemann die produktiven und die Ehefrau die reproduktiven Arbeiten übernahm. Aus den Teilnehmerinnen sollten ›christliche Hausfrauen‹ gemacht werden:

<sup>158</sup> Der Manager der Kupferminen von *Anglo-American*, William Scrivener, äußerte im Jahr 1943: »The married employee is undoubtedly more contented than the single, he is better fed, looked after and clothed and has the rudiments of a sense of responsibility which tends to make him a more suitable and efficient worker« (zitiert in Parpart 1983: 142).

»Such women, it was felt, [...] would be able to form truly ›Christian‹ marriages, marriages in which husband and wife would join in a loving and companionable union« (Ferguson 1999: 172).

Durch die veränderte Anwerbepolitik in den Minen und die Einrichtung dieser Haushaltsschulen kam es zu einer Verschiebung im Geschlechterverhältnis (vgl. für Simbabwe Schäfer 1998: 195). Frauen, die in die Städte zogen, waren rechtlich und ökonomisch sehr viel abhängiger von ihren Ehemännern als im Dorf, weil sie sich zwar durch Bierbrauen und Gartenbau ein Zusatzeinkommen verdienen konnten, grundsätzlich aber auf Zahlungen von ihrem Ehemann oder einem Bruder angewiesen waren (vgl. Keller 1978: 489). Waren sie vorher in der Landwirtschaft selbst Produzentinnen gewesen, wurde ihnen nun die Rolle der Hausfrau und Mutter zugewiesen (vgl. Munachonga 1989b: 280).

Das in den Missionskursen vermittelte Bild einer ›christlichen Hausfrau‹ gilt in Kasama als ›modern‹ und wirkt, auch weil es mit einer verklärten Erinnerung an die koloniale ›Blütezeit‹ Sambias verknüpft wird, als Ideal fort. Gegenüber dem traditionellen Geschlechtermodell gilt es zudem als christlich, wenn die Kleinfamilie als ökonomische und emotionale Einheit eine zentrale Bedeutung bekommt und die erweiterte Familie und der Respekt gegenüber der Schwiegerfamilie in den Hintergrund rücken.

Der Einfluss dieses christlich-bürgerlichen Geschlechtermodells lässt sich heute noch in der sambischen Gesetzgebung erkennen: So basieren zum Beispiel Renten- oder Erbschaftsansprüche weiterhin darauf, dass der Mann der Versorger seiner Kleinfamilie ist (vgl. Kap. V.2). Das Geschlechtermodell wird zudem in den verschiedenen Kirchengemeinden, aber auch über die Fernsehwerbung vermittelt. Werbespots für Putzmittel, Kosmetika oder Nahrungsmittel stellen oft eine treu sorgende Ehefrau dar, die sich und ihr Zuhause darauf vorbereitet, dass ihr Mann von der Arbeit nach Hause kommt. Insbesondere nach den Massenentlassungen der 1990er Jahre weicht dieses Ideal jedoch häufig von den realen Verhältnissen ab, da Frauen nun oft für produktive *und* reproduktive Tätigkeiten verantwortlich sind und Männer dem Rollenanspruch des Versorgers nicht mehr gerecht werden können.

Das christliche Idealbild einer Ehe wird in Kasama wiederum stark vom ›westlichen‹ Geschlechtermodell abgegrenzt. Als westlich gilt ein Verhältnis zwischen den Geschlechtern, das zum einen über bestimmte Fernsehsendungen, zum anderen von Entwicklungsorganisationen vermittelt wird. Als zentrale Merkmale dieses Geschlechtermodells gelten

die Gleichberechtigung der Frau und die Annahme, dass Frauen wie Männer ihre Entscheidungen nach individuellen Interessen treffen. In amerikanischen und südafrikanischen Seifenopern, die sich in vielen städtischen Haushalten insbesondere bei weiblichen Mitgliedern großer Beliebtheit erfreuen, treten selbstbewusste und unabhängige Frauen auf. Die Ehe wird dabei als eine auf freier Entscheidung beruhende Bindung zwischen zwei gleichberechtigten Partnern präsentiert. Viele Nichtregierungsorganisationen wiederum setzen sich für die Emanzipation von Frauen ein und wenden sich – insbesondere im Kampf gegen AIDS – gegen Abhängigkeitsverhältnisse in sexuellen Beziehungen. Sie betonen, dass es für eine Frau auch möglich sein sollte, ohne Mann zu leben. Das westliche Geschlechtermodell war für viele meiner Gesprächspartnerinnen in Kasama attraktiv. Gleichzeitig galt es ihnen jedoch als ›unafrikanisch‹ und gefährlich, weil afrikanische Frauen ihrer eigenen Ansicht nach zu sehr nach Geld strebten und daher nicht verantwortungsvoll mit dieser Position umgehen könnten.

Diese parallel bestehenden Geschlechtermodelle werden in Kasama kontextspezifisch aufgerufen und zudem miteinander vermischt. Meine Gesprächspartnerinnen wechselten häufig zwischen verschiedenen Vorstellungen der ›richtigen‹ Mann-Frau-Beziehung und kombinierten die unterschiedlichen Modelle von Weiblichkeit. Junge Frauen in der Stadt versuchten in ihrem Kleidungsstil und ihrer Sprache, dem Frauenideal der täglich laufenden amerikanischen Seifenopern zu folgen und legten gleichzeitig viel Wert darauf, die traditionelle *Chisungu*-Initiation zu durchlaufen. Während sie von der romantischen und monogamen Liebe träumten, sahen sie ihre Sexualpartner oft primär als Quelle ökonomischer Zuwendungen an. Ähnlich wechselten einige ältere Frauen zwischen dem Diskurs über die Notwendigkeit weiblicher Emanzipation in der Politik und dem christlichen Bild einer treuen, sorgenden Ehefrau. Und während meiner *Chisungu*-Initiationszeremonie, in der Treue und Unterwürfigkeit als Verhaltensideal vermittelt werden soll, wurde parallel auf einem mit einer Autobatterie betriebenen Fernseher eine Folge von *Big Brother Africa* verfolgt, in der die sambische Kandidatin (und spätere Gewinnerin) mit mehreren ihrer Hausbewohner im Whirlpool schäkerte.

In den Auseinandersetzungen darüber, ob und wen Witwen nach dem Tod ihres Mannes heiraten sollten und ob sie sonstige sexuelle Beziehungen haben dürfen, bringen verwitwete Frauen und Menschen aus ihrem sozialen und familiären Umfeld Elemente dieser drei Geschlech-

termodelle ein und wägen sie gegeneinander ab. Während einige die Meinung vertreten, dass das Levirat früher unmoralisches Verhalten verhindert habe, weil Witwen dann auch nach dem Tod ihres Mannes versorgt wurden, greifen andere auf Argumente des christlichen Geschlechtermodells zurück und fordern, dass Witwen nach dem Tod ihres Mannes enthaltsam leben sollten. Auf das westliche Modell verwiesen Witwen selbst, wenn sie ihre Möglichkeiten hervorhoben, auch ohne Mann zu leben. Gleichzeitig galt dieses Modell jedoch unter Ehefrauen oft als der Grund, warum Witwen heutzutage verstärkt verheiratete Männer verführen würden.

Die in Kapitel IV.3 genannten Begründungen von Witwen, warum sie eine neue Ehe ablehnen, lassen in diesem Kontext erkennen, dass sie dabei einerseits auf ihre Verpflichtung gegenüber ihren Kindern und damit eher auf das traditionelle Modell, andererseits auf ihre schlechten Erfahrungen in der Ehe sowie ihre ökonomische Selbständigkeit und damit eher auf das westliche Geschlechtermodell verweisen. In einer Gruppendiskussion mit 41 Witwen und fünf Witwern aus umliegenden Dörfern, die in einer Kirche in Kasama stattfand, wurden bei der kontrovers diskutierten Frage, ob Witwen und Witwer erneut heiraten sollten oder dürften, Argumente aus allen drei Geschlechtermodellen herangezogen und einander gegenüber gestellt. Als ich die Frage an die Frauen richtete, warum sie nicht – wie die Männer – erneut heirateten, bestanden sie darauf, dass zunächst die Männer begründen sollten, warum sie sich sofort wieder in eine neue Ehe »stürzten«. Diese verteidigten sich damit, dass sie und insbesondere ihre Kinder nicht ohne Frau leben könnten, weil eine Frau notwendiger Bestandteil eines Haushalts sei. Es sei »our custom«, dass Mädchen die Frauenrolle nur erlernen würden, wenn sie von einer Frau erzogen würden. Außerdem gäbe es »obvious reasons« dafür zu heiraten – ein Bezug auf das Bedürfnis nach Sexualität. Ein Witwer rekurrierte auf christliche Argumente, um zu verdeutlichen, dass ein Mann nicht ohne Frau leben könne:

»On the part of us men it is not just a matter of rushing there to marry. I will give an example from the time immemorial when God created the creation. He knew there wasn't a helpmate suitable for a man. We really see a missing part when the husband loses a wife; we want that kind of fulfilness again as soon as possible. It is in Gods pattern that a man gets that helpmate again. It is not just a matter of rushing. In fact, most of the things that a man requires to complete a home need a woman to be around, otherwise without a woman that will be an incomplete home« (Gruppeninterview, 10.12.2003).

Die in diesem Zitat erkennbare Vorstellung, dass im Zentrum eines »vollständigen Zuhauses« ein Ehepaar steht, entspringt dem oben beschriebenen christlichen Ehe- und Geschlechtermodell. Einige Männer argumentierten wiederum, es sei das Beste, eine Frau aus der Familie der Verstorbenen zu heiraten, weil man dort den familiären Hintergrund kenne, und griffen damit auf Argumente des traditionellen Geschlechtermodells zurück. Sie befürworteten das Levirat, da dies der Vorstellung Rechnung trägt, dass die Ehe zwei Familien und nicht nur zwei Individuen miteinander verbindet.

Die anwesenden Frauen dagegen lehnten eine Neuheirat ab. Zwar hielten sie die finanzielle Versorgung durch einen Mann für einen wesentlichen Vorteil der Ehe und bezogen sich dabei auf die im christlichen Ehe- und Geschlechtermodell implizierte Vorstellung, dass der Mann Frau und Kinder versorge. Sie stellten jedoch ihre Rolle als Mutter in den Vordergrund und meinten, sie könnten im Interesse der Kinder auf einen Mann verzichten.

»Just as much as I would want a partner, but the first priority will be given to the children I am taking care of. Because if I give priority to these children, they would get all my attention. Rather than a new stranger of a man. [If I would] then divide the attention, it won't be fair to these growing children. If these children grew up, with all my attention, in fact they will come and take care of me very well. We know that men are our protectors and our partners, but saying we marry ... We also need partners but priority is to look after these children« (Gruppeninterview, 10.12.2003).

Mit der Aussage, dass Kinder das Allerwichtigste seien, verwies diese Witwe auf das traditionelle Familienmodell. Sie definierte eine wechselseitige Versorgungsbeziehung über die Mutter-Kind-Linie, nicht über die Ehe, und knüpfte damit an matrilineare Zuständigkeiten an. Gleichzeitig jedoch hebt dieses Argument ihre eigene Selbständigkeit hervor und beinhaltet damit auch Elemente des westlichen Modells.

Ähnlich wie Virginia van der Vliet (1991) in ihrem Artikel »Traditional Husbands, Modern Wives« für Männer in Südafrika feststellt, beziehen sich Männer in Kasama insgesamt häufiger als Frauen auf das traditionelle Geschlechtermodell. Das christliche Modell, das dem Mann die Rolle als Versorger und Beschützer der Kleinfamilie zuweist, ist im Zuge der gestiegenen Arbeitslosigkeit für viele Männer nicht mehr umsetzbar. Das westliche Modell wiederum hält in Kasama für Männer wenige bis gar keine positiven Identifikationsmöglichkeiten bereit. Da zudem im nördlichen Sambia matrilineare Vorstellungen



von Zuständigkeit innerhalb der Familie weiterhin großes Gewicht haben, ist für Männer weniger leicht, die Vaterrolle positiv zu besetzen als für Frauen die Mutterrolle.

Auf welches Ehe- und Geschlechtermodell Witwen und die Menschen aus ihrem Umfeld zurückgreifen, ist stark kontextspezifisch: Während Witwen im kirchlichen Umfeld die Ablehnung einer Neuheirat mit ihrer Pflicht begründeten, die Kinder gut zu versorgen, griffen Witwen in Einzelgesprächen mit mir – auch aufgrund von Erwartungserwartungen – auf das westliche Geschlechtermodell zurück. So bezog sich Precious Ngambi auf meine Frage hin, ob sie nicht noch einmal heiraten möchte, deutlich auf Ideale, bei denen sie davon ausging, dass ich sie teile:

J.O.: »You do not think of marrying?«

P.N.: »[...] I want to follow my line of study. Maybe you meet someone who will say school is not important, then you loose out. I want to achieve something before I make any further mistake« (Precious Ngambi, 43 Jahre, 1.3.2003).

Nur zum Teil korrelierte dabei der Rückgriff auf ein bestimmtes Ehe- und Geschlechtermodell mit üblichen Kategorien sozialwissenschaftlicher Analyse wie Alter, Geschlecht, Herkunft, Einkommen oder Bildung. So nutzten zum Beispiel keineswegs nur ältere Frauen das traditionelle Modell oder nur wohlhabende, gebildete Frauen das westliche Modell. Bildung, Einkommen, Alter und Herkunft scheinen jedoch Einfluss darauf zu haben, wie flexibel eine Person zwischen den verschiedenen Argumentationsstrukturen wechseln und diese an unterschiedliche soziale Kontexte anpassen kann.

Die AIDS-Epidemie und ihre katastrophalen Folgen auch auf familiärer Ebene haben die Gegensätze innerhalb der Debatte über die Geschlechterbeziehungen verschärft. Viele meiner Informant/innen sahen das westliche Geschlechtermodell als Ursache der Verbreitung von HIV an, weil die ›Geldgier‹ von Frauen nicht mehr kontrolliert werde, wenn diese zu viele Freiheiten hätten. Umgekehrt betrachten Nichtregierungsorganisationen das traditionelle Geschlechtermodell als wesentlichen Faktor bei der Verbreitung der Epidemie, weil es Untreue von Männern ebenso wie Gewalt gegen Frauen fördere. Das christlich-bürgerliche Modell wiederum, das von vielen als dasjenige angesehen wird, das die besten Möglichkeiten zur Kontrolle von AIDS gewährleistet, ist oft nicht umzusetzen, weil Männer ihre Rolle als Verdienner aufgrund des ökonomischen Abschwungs und häufiger AIDS-Erkrankungen nicht mehr wahrnehmen können.

In den Diskussionen um das vermeintliche sexuelle Fehlverhalten von Witwen zeigt sich, dass verwitwete Frauen in ihrer irritierenden Zwischenposition im Geschlechterverhältnis nicht deshalb ausgegrenzt werden, weil die Zuordnungen, die sie durchkreuzen, eindeutig definiert wären. Vielmehr ist die Marginalisierung der irritierenden Grenzgängerinnen auch ein Ausdruck für die Instabilität und Undeutlichkeit der Kategorien von Ehe und Geschlecht sowie für den Versuch, durch die Abgrenzung von abweichenden Positionen die Bedeutung der Ehe sowie männliche und weibliche Verhaltensweisen zu definieren.<sup>159</sup> So leben in Kasama viele verheiratete Frauen allein mit ihren Kindern, während ihre Ehemänner in anderen Städten arbeiten, an Fortbildungen von Entwicklungsorganisationen teilnehmen oder in ländliche Gebiete reisen, um dort günstig Agrarprodukte zu kaufen. Diese Frauen sind daher, selbst wenn ihr Mann noch am Leben ist, *de facto* Haushaltsvorstände und widersprechen als ›Strohwitwen‹ genau wie verwitwete Frauen den Erwartungen an weibliches Verhalten. Auch finanziert, wie bereits erwähnt, eine steigende Zahl von Frauen mit ihrem Einkommen die gesamte Familie, insbesondere wenn der Ehemann seine Arbeitsstelle verloren hat. Die finanzielle Abhängigkeit von Frauen, die in den oben geschilderten Stereotypen vorausgesetzt wird, hat sich dadurch oftmals ins Gegenteil verkehrt. Die durch AIDS entstandene Gefährlichkeit von Sexualität hat zudem die Frage aufgeworfen, ob die ›Sexgier‹ von Männern tatsächlich harmlos ist. Die Anschuldigungen von Witwen lassen sich daher auch als ein Versuch lesen, bestimmte Ehe- und Geschlechtermodelle zu schützen oder neu zu definieren, die durch veränderte Machtbeziehungen und Ressourcenverteilung sowie durch die AIDS-Epidemie unsicher geworden sind.

Henrietta Moore und Megan Vaughan (1994: 165) beschreiben, wie in den 1930er Jahren alleinstehende Frauen im nördlichen Sambia zum Kristallisationspunkt für Aushandlungen über die gesellschaftliche Krise wurden, die mit der Kolonisierung einherging. Alleinstehende Frauen, die in die Städte zogen, wurden damals zum Sinnbild des moralischen Verfalls und der Auflösung von Ehe- und Familienstrukturen. Erst in Abgrenzung zu diesen Frauen wurde dabei die stabile Ehe als Norm konstruiert. Meine Ergebnisse zeigen, dass in der heutigen AIDS-Krise

<sup>159</sup> Vgl. dazu auch die historische Studie über Ravensburger Witwen in der frühen Neuzeit von Gesa Inghendahl (2006), die zeigt, wie über die Ausgrenzung von Witwen, männliche und weibliche Verhaltensweisen und Räume definiert wurden.

die Ausgrenzung von Witwen betrieben wird, um die Bedeutung von Ehe und Geschlecht (neu) zu definieren. Die Heftigkeit der Auseinandersetzung um das sexuelle Verhalten von Witwen weist darauf hin, dass über das Thema der Witwenschaft im postkolonialen Sambia bestehende Unsicherheiten darüber, wie Beziehungen zwischen Männern und Frauen aussehen sollten, verhandelt werden. Witwen werden in ihrer Liminalität zum Kristallisationspunkt der Debatten über ›richtiges‹ und ›falsches‹ Verhalten zwischen den Geschlechtern.



## VI. HANDLUNGSMÖGLICHKEITEN

»We are the ones who will be running the show!«

Precious Ngambi, 43 Jahre

In den vorhergehenden Kapiteln habe ich zeigen können, wie die Grenzposition von Witwen zwischen Leben und Tod, zwischen zwei Familien und zwischen den sozialen Positionen verheiratet und unverheiratet in Kasama Diskussionen und Konflikte über die Definition eben jener Grenzen auslöst und wie die Bestimmung dieser Grenzen im Kontext der AIDS-Krise an Brisanz gewonnen hat. In den Auseinandersetzungen um die liminale Position von Witwen werden verschiedene, parallel bestehende Modelle von Religion, familiären Zuständigkeiten und Geschlechterbeziehungen ausgehandelt. Diese Aushandlungsprozesse, aber auch die Ausgrenzungen von Witwen als Grenzgängerinnen zwischen sozialen Positionen zielen darauf ab, die Kategorien, die Witwen irritieren, neu zu bestimmen. Anhand der Veränderungen des rituellen Prozesses, in den Witwenschaft bei den BaBemba eingebunden ist, konnte ich zeigen, dass die AIDS-Krise im nördlichen Sambia nicht zu einem kompletten Zusammenbruch gesellschaftlicher Strukturen führt, sondern dass die im Kontext von AIDS auftretenden Probleme teils in bestehende (rituelle) Formen des kulturellen Umgangs mit Krisen eingebettet werden, teils wiederum die Neudefinition von Grenzziehungen forcieren. Dabei ist auch deutlich geworden, dass Witwen in Kasama in verschiedenster Weise an diesem Prozess der Transformation teilhaben und sich dabei sehr unterschiedlich positionieren. Im Folgenden möchte ich genauer auf die Frage eingehen, über welche Handlungsspielräume Witwen in der liminalen Phase verfügen. Inwieweit übernehmen Frauen nach dem Tod ihres Ehemannes die im rituellen Prozess verankerte liminale Position der Witwenschaft in ihre Selbstwahrnehmung? Welche Erklärungs- und Handlungsmodelle verwenden sie in diesem Kontext und aus welchen Gründen? Wie gehen sie mit der Ausgrenzung und den Anfeindungen um, die mit der Witwenschaft einhergehen? Welche Möglichkeiten und Freiräume haben sie, um ihre Lebenssituation zu gestalten? Eine Perspektive, die sich auf

die Untersuchung der strukturellen Position von Witwen beschränkt, kann, auch wenn sie Konflikte und Möglichkeiten der sozialen Transformation berücksichtigt, das Handeln von liminalen Subjekten nicht erfassen und daher die mit einer Krise einhergehenden Veränderungen zentraler gesellschaftlicher Kategorien nicht ausreichend erklären.

## 1. Umgangsweisen mit Witwenschaft

Neben der Trauer um den Partner und ökonomischen Schwierigkeiten erfahren Witwen mit dem Tod ihres Mannes meist einen Verlust wesentlicher sozialer Zuordnungen, die vorher ihre gesellschaftliche Positionierung bestimmten (vgl. für Witwen in den USA Balkwell 1981; Lopata 1979). Sie müssen ihre bisherige Identität als Ehefrau und Schwiegertochter aufgeben. Statt in einen klar definierten neuen Status überzuwechseln, durchlaufen sie darüber hinaus eine (inzwischen ausgedehnte) Phase der Unbestimmtheit, in der sie zwischen den herkömmlichen sozialen Zuordnungen stehen. Die drei in den vorausgegangenen Kapiteln geschilderten Grenzüberschreitungen überschneiden und verstärken sich dabei in der Erfahrung von Witwen: ihre Position ist zugleich ›spirituell‹, ökonomisch und sozial in Frage gestellt. Durch den Verlust ihres vorherigen Status sind sie darauf angewiesen, ihre Position neu zu bestimmen; sei es, dass sie sich auf fortbestehende und nicht-liminale Aspekte ihrer Selbstpositionierung stützen, sei es, dass sie sich neue Zuständigkeiten und Rollen aufbauen.

### Rückzug

Wie in den vorherigen Kapiteln deutlich geworden, ist Witwenschaft in Kasama mit vielfältigen Problemen und Konflikten verbunden. Materielle Not und soziale Isolation prägen die Lebenssituation vieler verwitweter Frauen. Ihre Körper gelten aufgrund des *spirit* ihres verstorbenen Mannes und aufgrund von HIV als gefährlich und unrein, sie werden durch ihre Zwischenposition zwischen Herkunfts- und Schwiegerfamilie oft weder von der einen noch von der anderen Seite materiell unterstützt und sie werden beschuldigt, sich als Frauen unsittlich zu verhalten. Viele Witwen leiden sehr darunter, dass sie nach dem Tod ihres Mannes völlig auf sich gestellt sind. Insbesondere junge Witwen fühlen sich ohne einen Ehemann verstärkt konkreten Gefahren ausgesetzt. Sie fürchten, dass Diebe in ihr Haus einbrechen oder Männer sie auf der Straße vergewaltigen könnten. Auch fehlte ihnen, wie mir einige meiner Interviewpartnerinnen berichteten, der Mann als Partner und Beschützer, wenn sie mit Anschuldigungen und Beleidigungen anderer konfrontiert sind. Während verheiratete Frauen nicht belästigt würden, seien sie der Respektlosigkeit ihres Umfeldes ausgesetzt. So fragte Alice

Shula in einem Interview: »Widows are lacking their umbrellas. Where do we hide ourselves without a husband?« (Gruppeninterview, 7.2.2004).

Etwa die Hälfte meiner verwitweten Gesprächspartnerinnen zog sich aufgrund der erfahrenen Ausgrenzungen zurück und vermied Sozialkontakte. Insbesondere Frauen, die nach der Verwitwung in ländliche Gebiete zurückkehrten, und solche, die in der Stadt wohnten, aber während der Ehe kein eigenes Einkommen hatten, leben nach dem Tod ihres Mannes sehr isoliert. Oft berichteten mir Witwen in den Interviews, dass sie frühere Freundinnen nicht mehr besuchten und mit Männern nicht mehr sprachen. Viele Witwen versuchen dadurch, den Vorwürfen, Männer zu »jagen«, keine Munition zu liefern und den vielfältigen Stigmatisierungen aus dem Weg zu gehen. Da sie sich ständig beobachtet und verdächtig fühlen, vermeiden sie soziale Ereignisse wie Hochzeiten. Bridget Musonda, eine verwitwete Lehrerin in Kasama, nahm, wenn sie Einkäufe im Stadtzentrum erledigte, sogar weite Umwege in Kauf, um den Blicken und dem Gerede auf den Hauptstraßen zu entkommen. Gleichzeitig litt sie, wie auch andere Witwen, die sich zurückzogen, sehr unter Einsamkeit und fühlte sich durch den Ausschluss aus sozialen Netzwerken sehr unsicher.

Witwen, die sich aus ihrem sozialen Umfeld zurückzogen, bestimmten ihre eigene Position stark über ihre Rolle als Mutter. Kinder stellten für fast alle meiner Interviewpartnerinnen ihren Lebensmittelpunkt dar. Ältere Witwen auf dem Land ziehen nach dem Tod des Ehemannes häufig zu ihren Kindern und werden von diesen versorgt. Aber auch für viele junge Frauen in der Stadt wird die konstante, nicht von der Liminalität im rituellen Prozess beeinträchtigte Position als Mutter nach der Verwitwung verstärkt zur Grundlage der Selbstdefinition (Grohs 1998: 231). So erklärte mir eine Witwe auf die Frage, ob sie noch einmal heiraten würde: »I am married to my children now. How can I marry again?« (Olivia Makungu, 2.12.2003). Ihre Aussage markiert deutlich die Verschiebung der Subjektpositionierung von der der Ehefrau auf die der Mutter.

### Freiräume

Neben den vielfältigen Benachteiligungen eröffnet die liminale Position insbesondere in der Stadt lebenden Witwen auch Freiräume, die ihnen vor dem Tod ihrer Gatten nicht zur Verfügung standen. Frauen, die



nach ihrer Verwitwung ihrem eigenen Haushalt vorstehen, können (und müssen) weitgehend eigenständige Entscheidungen über Finanzen, Zeitaufteilung, Kindererziehung und Wohnort treffen. Im Gegensatz zu verheirateten Frauen ist es allein lebenden Witwen möglich, ohne Zustimmung von anderer Seite zu verreisen oder in andere Städte zu ziehen. Sie haben eher die Möglichkeit, auch nach Dunkelheit auszugehen und Alkohol zu trinken. Diese Freiheiten resultieren zum einen daraus, dass Witwen ihre Männer nicht um Erlaubnis fragen müssen. Zum anderen haben viele den Eindruck, ohnehin so niedrig angesehen zu werden, dass sie keine Rücksicht auf moralische Vorgaben nehmen müssten. Regina S. Oboler (1986) beschreibt, dass Witwen bei den Nandi in Kenia Freiheiten nutzen, die über die von verheirateten Frauen hinausgehen und grundsätzlich als »unweiblich« gelten.

»Widows, unlike wives, are not usually reserved in their public demeanor. They frequent beer halls, as men do, and often become involved in informal debate with men in this setting. [...] Elderly widows take advantage of their freedom from domestic responsibilities and freedom of movement. [...] Freedom of movement is much more pronounced among widows« (Oboler 1986: 75).

Eine wesentliche Grundlage für die Erweiterung ihrer Handlungsspielräume finden manche Witwen darin, dass sie ökonomisch unabhängiger leben als zuvor: Einige in der Stadt lebende Witwen erklärten, sie hätten schon zu Lebzeiten ihres Mannes den Wunsch gehabt, selbst Geld zu verdienen. Da ihr Mann ihnen aber eine Berufstätigkeit verboten habe, habe sich ihnen erst nach seinem Tod die Möglichkeit geboten, durch Kleinhandel oder ähnliche Aktivitäten ein eigenes Einkommen zu erwirtschaften. Die Möglichkeit, ohne Zustimmung des Mannes zu verreisen, ist insbesondere für Händlerinnen, die günstige Ware in anderen Regionen einkaufen müssen, von ökonomischem Vorteil. Berufstätige Witwen können zudem – im Gegensatz zu verheirateten Frauen – selbst über ihr Einkommen bestimmen. Angesichts des weit verbreiteten Alkoholismus unter Männern und des höheren Konsums von Fleisch und anderen teuren Gütern hat die Kontrolle über das eigene Einkommen für den Haushalt oft positive Konsequenzen (vgl. Kapitel IV.3; Jones 1999). Einige in der Stadt lebende Witwen sagten, dass sie seit dem Tod ihres Mannes anteilig mehr für die Schulbildung ihrer Kinder ausgaben und insbesondere ihre Töchter stärker förderten.

Meine Interviewpartnerin Precious Ngambi, eine Lehrerin in Kasama, hob wie auch andere Witwen die Freiheiten hervor, die ihr seit dem AIDS-Tod ihres Mannes offen standen. Hatte sie vorher, wie sie

erzählte, ihren Wunsch nach höherer Bildung und einem erfolgreichen Berufsleben zugunsten ihrer Ehe einschränken müssen, konnte sie nun mit zwei Arbeitsstellen – in einer weiterführenden Schule und in der Berufsschule – ausreichend Geld für sich und ihre drei Kinder verdienen. Zwar wurde auch sie Opfer von Ausgrenzungen und Anschuldigungen. Die Möglichkeit, unabhängig von einem Ehemann eigene Wege zu gehen, glich diese Nachteile aus ihrer Sicht jedoch aus. Sie sah den Tod ihres Mannes als Beginn eines veränderten und besseren Lebens an, in dem sie bewusst ihre eigenen Interessen in den Vordergrund stellte. Die große Wut auf ihren Mann, der sie mit anderen Frauen betrogen hatte, war für sie Anlass, ihr Leben neu zu gestalten:

»I thank God I used his evilness to see myself go ahead because if you are comfortable sometimes you can't take a step in certain directions« (Precious Ngambi, 43 Jahre, 1.3.2003).

In ihrer Aussage wird deutlich, dass Precious die persönliche Krise, in die sie durch die Krankheit AIDS geriet, als einen Wendepunkt definierte, der ihr die Reflexion über ihr bisheriges Eheleben ermöglicht und sie zu einem Neuanfang motiviert hatte.

Bei den von mir interviewten Frauen ließen sich zwei Strategien erkennen, durch die sie die mit der Witwenschaft potentiell eröffneten Freiräume für sich nutzbar machten. Auf der einen Seite eignen sich manche Witwen ihre liminale, in der öffentlichen Wahrnehmung mit Gefahr und amoralischem Verhalten assoziierte Position an und bedienten sich der Macht, die mit ihrer bedrohlichen Ambiguität verbunden war, um ihren individuellen Aktionsradius zu vergrößern. Auf der anderen Seite nutzten Witwen kollektive Formen der Selbstpositionierung, indem sie sich Institutionen außerhalb der Familie anschlossen, die ihnen erweiterte Handlungsmöglichkeiten boten.

Die starke Ausgrenzung, die Witwen in der Nachbarschaft und in der Familie erfahren, birgt neben den vielen schwierigen Seiten für verwitwete Frauen auch die Möglichkeit, sich gegenüber dem, was von Frauen erwartet wird, »unangemessen« zu verhalten. Durch die bewusste Missachtung von Grenzen – insbesondere in Bezug auf das Geschlechterverhältnis – eignen sich in Kasama einige Witwen die liminale Sonderposition für ihre Selbstpositionierung an. So nutzte zum Beispiel Josephine Nkumbula, deren Lebensgeschichte ich in Kap. V.1 dargelegt habe, ihre Ambiguität zwischen Männer- und Frauenrolle, aber auch die öffentliche Annahme, sie sei unrein und gefährlich, dazu, sich Freiräume zu verschaffen. Sie war viel unterwegs, trug auffällige Kleidung und diskutierte bei jeder Gelegenheit laut, eloquent und oft aggressiv mit

ihren Nachbar/innen. »If I don't like something, I will say it«, erklärte sie mir. »People say I should use more diplomacy – but if something is wrong, it doesn't get right by diplomacy. That's why people don't like me« (Josephine Nkumbula, 38 Jahre, 13.11.2003). Ihr Verhalten verstärkte ihre soziale Ausgrenzung erheblich, erweiterte gleichzeitig jedoch ihren Aktionsradius. Josephine strebte nicht an, ihr soziales Ansehen durch Anpassung zu steigern, sondern kehrte ihre Marginalisierung um, indem sie sich zu einem unkonventionellen Lebensstil ermächtigte.

Andere Witwen übernehmen die Zuweisung einer liminalen Sonderposition, indem sie sich selbst als gefährliche Frauen beschreiben. »We can grab their [married women's] husbands«, »We are a threat«, »We are feared«, waren häufige, oft von einem Lachen begleitete Aussagen. Indem sie sich den Diskurs der Gefährlichkeit von Witwen zu Eigen machen, nehmen sie für sich eine aktive Rolle in Anspruch und werden im doppelten Sinne »gefürchtet«. Sie nutzen die ihren Körpern zugeschriebene Gefährlichkeit in vielen Fällen dazu, die eigene Position gegenüber Männern zu stärken. Dies geschieht sowohl in Bezug auf den gefährlichen *spirit* in ihrem Körper als auch bezüglich des HI-Virus in ihrem Blut. So zeigte eine Frau während unseres Interviews auf ihren Unterleib und sagte beinahe stolz: »It is dangerous to have sex with a widow, because we have the spirit in our wombs. Men having sex with us will get icibanda.« Selbst die Gefahr einer Ansteckung mit dem tödlichen HI-Virus wird von einigen Witwen oft mit bitterem Humor als Selbstbeschreibung übernommen. Catherine Sikazwe sprach diese Gefahr in der üblichen verschlüsselten Form (vgl. Kap. III) an: »They do fear us widows as we are ... you never know what killed the husband.« Brenda, eine 28-jährige, offen HIV-positive Witwe aus Lusaka berichtete, wie sie am Vortag unseres Gesprächs die Avancen eines alten Mannes durch den Verweis auf die tödliche Krankheit abgewehrt hatte:

»The other day, when I was on the market with a friend, an old man tried to approach me and asked me out. I said: ›Do you know whom you are talking to?‹ He thought I was arrogant. I said: ›You know, I am HIV-positive. If you follow me, you follow death.« (Brenda Kalenga, 28 Jahre, 19.2.2003).

In diesem Gespräch wandte Brenda die extrem stigmatisierte Position als HIV-Positive zu ihrem eigenen Vorteil: Die Selbstpositionierung als gefährliches, liminales Subjekt – in diesem Fall Brendas Nähe zum Tod – entfaltet eine Macht, die in der beschriebenen Begegnung sogar als Arroganz aufgefasst wurde. In den Selbstbeschreibungen der zitierten Witwen wird deutlich, dass die Aneignung der Gefahr es einigen Wit-

wen erlaubt, in Beziehungen zu Männern die Kontrolle zu übernehmen, wie es anderen Frauen nicht möglich wäre. Diese Selbstbestimmung in Bezug auf sexuelle Beziehungen ist im Kontext der AIDS-Epidemie lebenswichtig geworden. Die Gefahr, die mit der Grenzüberschreitung von Witwen einhergeht, birgt, wie bereits Mary Douglas (1966: 161) gezeigt hat, die Möglichkeit, die normale Ordnung radikal in Frage zu stellen, erzeugt dadurch Macht und eröffnet Freiräume. Die Zusammenhänge von Gefährlichkeit, Ausgrenzung und der Erweiterung von Handlungsmöglichkeiten sind in der ethnologischen Literatur insbesondere in Bezug auf Hexen untersucht worden. Frauen, die als Hexen angesehen werden, sind zwar sozial extrem ausgegrenzt, sie können aber durch die ihnen unterstellte und von ihnen selbst affirmierte Gefährlichkeit Macht ausüben und Widerstand auch gegen geschlechtsspezifische Benachteiligungen leisten (vgl. z. B. Lyons 1998).

Während sich einige Witwen somit die Vorstellung, sie seien aufgrund ihrer liminalen Position gefährlich, aneignen, erschließen sich andere Witwen außerfamiliäre soziale Räume, um sich selbst neu zu positionieren und die sich eröffnenden Freiräume zu nutzen. Häufiger als verheiratete Frauen schließen sich Witwen Institutionen außerhalb des Familienverbands an und finden dort neue, nicht-liminale Formen der Positionierung. Von zentraler Bedeutung sind dabei vor allem die verschiedenen kirchlichen Gemeinden in Kasama (vgl. Cattell 1992: 318 f.). Die Zahl dieser Kirchengemeinden ist in den letzten Jahren erheblich gestiegen. Sowohl in städtischen wie in ländlichen Gebieten stellen Kirchen für viele alleinstehende Witwen eigenen Angaben nach die größte Quelle der Unterstützung dar. Viele meiner Gesprächspartnerinnen empfanden das gemeinsame Beten, den Trost durch den Pfarrer und ihre neuen Aufgaben in der Gemeinde als eine wesentliche Hilfe nach dem Tod ihrer Ehemänner. Erst durch den Zuspruch von anderen Gemeindegliedern, so berichtete Catherine Sikazwe, habe sie gelernt, ihre Situation zu akzeptieren, und sei so von ihrer Depression *icikonko* (vgl. Kapitel V.1) geheilt worden. Cindy Silungwe erzählte, dass sie sich umbringen wollte, als kurz nach dem Verlust ihres Mannes auch ihr Sohn starb. Nur das gemeinsame Beten mit anderen Gläubigen habe sie vor dem Selbstmord bewahrt. Neben der emotionalen Hilfe erhielten einige Witwen von ihren Kirchengemeinden während der Krankheit und nach dem Tod ihres Ehemannes auch erhebliche finanzielle Unterstützung. So bezahlte die Gemeinde der Zeugen Jehovas den

Sarg für die Leiche von Chanda Mwilas Ehemann und leistete einen Beitrag zu den Kosten der Beerdigung.

Kirchengemeinden bieten Witwen die Möglichkeit, über den gemeinsamen Glauben weitgehend unabhängig von ihrem Familienstand in eine soziale Gemeinschaft integriert zu sein. Witwen erfahren im kirchlichen Rahmen oft mehr Anerkennung und Beistand als in nachbarschaftlichen oder familiären Kreisen. Und obwohl es große Überschneidungen zwischen diesen Kreisen und der Kirchengemeinde gibt, schützt der gemeinsame Bezug auf die Bibel, in der Witwen ausdrücklich als hilfsbedürftige Personengruppe benannt werden, diese zumindest bei Veranstaltungen der Kirche in einem gewissen Maß vor Ausgrenzung.<sup>160</sup> Der Zusammenhalt in der Kirchengemeinde – der oft auch über eine Abgrenzung von anderen Kongregationen hergestellt wird – lässt Unterschiede im Familienstand in den Hintergrund rücken.

In der Kirche bekommen Witwen auch Unterstützung darin, allein stehend zu bleiben und das Levirat abzulehnen. Die Witwenvererbung galt immer als »unchristlich«, da sie häufig zu einer polygamen Ehe führte (vgl. Cattell 1992: 322; Kap. V.1). Da ein großer Anteil der aktiven Gemeindeglieder verwitwet ist, haben sich in einigen Kirchen Witwengruppen gebildet, in denen über die besonderen Probleme verwitweter Frauen gesprochen wird. Da Witwen jedoch in kirchlichen Zusammenhängen eine Identifikation über den abweichenden Familienstand vermeiden wollen, werden diese Programme nur zögerlich angenommen.

In der Stadt sind es vor allem die zahlreichen Pfingstkirchen, die für Witwen attraktiv sind. Die Pfingstkirchenbewegung, die im Vergleich zu anderen christlichen Kongregationen die Rolle des Heiligen Geistes besonders stark in den Mittelpunkt rückt, hat im gesamten Afrika südlich der Sahara an Bedeutung gewonnen. In den letzten Jahren sind durch die intensive Missionsarbeit von Pfingstkirchen aus den USA allein in Kasama mehrere Dutzend Gemeinden dieser Glaubensrich-

<sup>160</sup> Z. B. 2. Mose 22:21, »Keine Witwe oder Waise dürft ihr bedrücken«; oder Jesaja 1:17, »Schafft Recht der Waise, führt den Rechtsstreit der Witwe!« Interessanterweise werden Witwen in der Bibel fast immer im Zusammenhang mit den Fremden genannt, die ebenso wenig unterdrückt werden sollen (2. Mose 22:20-22; 5. Mose 10:18; 5. Mose 14:29; 5. Mose 16:11-14; 24:17-20, 26-27; Psalm 94:6; Psalm 146:9; Jeremia 7:6; Jeremia 22:3; Hesekiel 22:7). Die Nähe zwischen Fremden und Witwen verweist auf ihre Ambiguität in Bezug auf soziale Positionen.

tung entstanden. Da die Zahl der Gemeinden und ihrer Mitglieder schneller wächst als entsprechende Kirchen errichtet werden können, treffen sie sich zu Gottesdiensten oft in sonntags leer stehenden Klassenräumen. Die Anhänger/innen von Pfingstkirchen sind, wie überall in Afrika, zu einem überwiegenden Teil Frauen jungen und mittleren Alters (vgl. Dilger 2005: 240). Angestrebtes Ziel der Mitglieder von Pfingstkirchen ist es, einen Zustand innerer Reinheit zu erlangen, um den Heiligen Geist empfangen zu können und somit zu den Auserwählten zu gehören, die am Ende der Welt belohnt werden. Wenn Mitglieder mit ihrem bisherigen Leben – sowohl mit ›sündigem‹ Verhalten wie Alkoholkonsum und Promiskuität, als auch mit ›traditionellen‹ Vorstellungen und Praktiken – brechen, können sie ›errettet‹ und ›wiedergeboren‹ werden (Meyer 1998: 316). Da dabei Familienbindungen gegenüber der Anbindung an die Kirche in den Hintergrund rücken sollen (vgl. Maxwell 1998: 354), führt die ›Errettung‹ eines Gemeindeglieds häufig zu erheblichen Konflikten in dessen Familie und zum Verlust von familiärer Unterstützung (vgl. auch Cattell 1992: 321; Dilger 2005: 273 f.). Ersetzt wird diese Hilfe durch ein enges soziales Sicherungsnetz der Pfingstkirchen. So wird innerhalb von Hausbibelkreisen nicht nur gemeinsam gebetet, sondern auch praktische Unterstützung zum Beispiel in Form von Krankenpflege geleistet (vgl. Dilger 2005: 274 f.; Maxwell 1998: 354).

Für Witwen ist der Eintritt in eine Pfingstgemeinde und die damit verbundene Loslösung von Familienbindungen – insofern sie ohnehin zwischen der Zugehörigkeit zur Schwieger- beziehungsweise zur Herkunftsfamilie stehen – nicht nur weniger problematisch als für verheiratete Frauen. Er stellt aus mehreren Gründen auch einen besonderen Reiz dar: Die starke Vernetzung der Mitglieder von Pfingstkirchen in kleinen, nachbarschaftlichen Gruppen bietet Witwen die Möglichkeit zur sozialen Integration, nachdem diese durch ihre liminale Position in Frage gestellt worden ist. Der Zugang zu einem sozialen Sicherungsnetz ist insbesondere für in der Stadt lebende Witwen äußerst vorteilhaft, da sie vielfach keine familiäre Unterstützung mehr bekommen. Witwen, deren Männer an AIDS gestorben sind, befürchten, selbst pflegebedürftig zu werden, und hoffen für diesen Fall auf die Hilfe von anderen Gemeindegliedern. Witwen, die sich in der Stadt ökonomisch selbstständig gemacht haben, kommt die Ideologie vieler Pfingstkirchen entgegen, dass materieller Erfolg ein Zeichen besonders religiöser Lebensführung sei. Der feste Glaube an Gott führe, so die Annahme, nicht nur zur Erlösung von Sünden, sondern auch zu persönlichem Wohlstand

(vgl. Dilger 2005: 240). Umgekehrt gilt Armut als Zeichen mangelnder Gottesfürchtigkeit und moralischer Unzulänglichkeit (Gifford 1991: 65 f.). So schreibt Maxwell (1998: 364): »If a believer is not accumulating something is wrong with his or her faith.« Gerade für berufstätige Frauen und Unternehmerinnen, die auch aufgrund ihrer Selbständigkeit im nachbarschaftlichen und familiären Umfeld stigmatisiert werden, stellt diese Ideologie der Pfingstkirchen eine geeignete Legitimation ihrer Lebensweise dar. Darüber hinaus fungieren Pfingstkirchengemeinden für Witwen oftmals auch ganz praktisch als ökonomische Netzwerke, in denen sie Handelsbeziehungen aufbauen können (Maxwell 1998: 354). In einer Situation, in der wesentliche Koordinaten ihres bisherigen Lebens verunsichert sind, stellt die Möglichkeit, durch Errettung und Wiedergeburt ein völlig neues Leben zu beginnen, einen attraktiven Ausweg aus der Unbestimmtheit ihrer Position dar (vgl. Klaitz 2005). Das starke Gemeinschaftsgefühl unter Pfingstkirchler/innen ermöglicht die vollständige Identifikation mit einer neuen Rolle. Die Neubestimmung aller Lebensbereiche, die von den Gläubigen im Zuge der Errettung erwartet wird, kann, so ließe sich argumentieren, die Reintegration in eine gesicherte Subjektposition ersetzen, wie sie vor der AIDS-Epidemie durch den rituellen Prozess und das Levirat gegeben war.

Auch die 39-jährige Lehrerin Beatrice Kapata (vgl. Kap. V.1) trat, als ihr Mann erkrankte, einer Pfingstgemeinde bei. Als ihr Ehemann starb, besuchte der Pfarrer sie regelmäßig und bestärkte sie darin, ein neues Leben zu beginnen. Beatrice wurde »wiedergeboren« und engagierte sich nun sehr aktiv in der Kirche. Obwohl sie von ihren Schwiegereltern nicht von dem Geist ihres Mannes gereinigt wurde, befürchtete sie dessen Erscheinen nicht, weil Gott sie, wie sie sagte, vor »satanischen Kräften der Tradition« beschütze. Zusammen mit anderen verwitweten Frauen gründete sie innerhalb der Gemeinde eine Witwengruppe, um sich dort über die besonderen Probleme der Witwenschaft auszutauschen. »I started being with Jesus when my husband died«, erzählte sie, »I went to church a lot, so I didn't miss a man, I was with Jesus now« (Beatrice Kapata, 39 Jahre, 16.5.2003) – eine Aussage, die deutlich macht, dass die enge Verbindung zu Jesus als Ersatz für die frühere wie auch für eine mögliche neue Ehe angesehen wird.

Wie Beatrice Kapatas Beispiel zeigt, sind für Witwen auch die in Pfingstkirchen durchgeführten Geistheilungen von hoher Bedeutung, in denen schädliche »satanische« Geister aus dem Körper eines Gemeindeglieds entfernt werden. Der Diskurs von Reinheit und Unreinheit

und der Besessenheit von Geistern deckt sich dabei in großen Teilen mit dem des dargestellten Glaubens an den *umupashi* des Mannes. Da Witwen durch den Verdacht, ihr Mann sei eines »schlechten« Todes gestorben, oft über lange Zeit nicht von dem potentiell bösen Geist des Mannes gereinigt werden, stellen Geistheilungen im Rahmen von Gottesdiensten eine Möglichkeit dar, von dem beängstigenden Einfluss des Verstorbenen loszukommen. Diese Reinigung wird zwar allgemein nicht als ausreichend angesehen, um den *spirit* des Mannes zu vertreiben, gilt aber als hilfreich, wenn sich der Mann durch Träume oder Stimmen bei der Witwe bemerkbar macht.

Auch für Witwen, die aufgrund einer möglichen HIV-Infektion stigmatisiert werden, stellen Pfingstkirchen einen geschützten Raum dar (vgl. Dilger 2001, 2005: 233). Zwar wird auch hier eine HIV-Infektion in hohem Maße mit moralischem Fehlverhalten in Verbindung gebracht. Durch die Möglichkeit, bei der Errettung die Sünden eines vorherigen Lebens zurückzulassen, schafft der Glaube jedoch zum einen Hoffnung auf Heilung von der Krankheit und führt dazu, dass wiedergeborene Mitglieder der Pfingstgemeinden – auch wenn eine HIV-Infektion vermutet wird – weniger diskriminiert werden. Die HIV-Infektion wird als Zeichen eines besonders sündigen früheren Lebens gewertet, von dem sich das Mitglied nun aber abgewandt hat.

Eine weitere Möglichkeit, sich außerfamiliären Institutionen anzuschließen und dadurch eine neue Subjektposition aufzubauen, stellen Nichtregierungsorganisationen (NROen) dar. Die Zahl der Nichtregierungsorganisationen ist in Kasama in den letzten Jahren gestiegen. Im Zuge der entwicklungspolitischen Bestrebungen, Dezentralisierungsprozesse in Entwicklungsländern zu fördern und zivilgesellschaftliche Kräfte stärker in Entwicklungsprojekte einzubeziehen, haben Nichtregierungsorganisationen in den letzten Jahrzehnten größere Unterstützung von westlichen Geberländern erhalten. In Kasama schlossen sich einige Witwen, insbesondere junge Frauen aus der Stadt, einer der zahlreichen NROen in Kasama an. Sie begründeten ihren Beitritt zum einen damit, dass sie, seit sie Witwen seien, die Probleme benachteiligter Bevölkerungsgruppen besser erkennen könnten und sich nun engagieren wollten. Da Mitglieder von Nichtregierungsorganisationen Zugang zu finanziellen Ressourcen bekommen, spielt zum anderen auch das Interesse an materieller Unterstützung eine wesentliche Rolle. Obwohl in NROen viele Witwen vertreten sind, schließen sie sich meist nicht *als* Witwen zusammen. Meist geht es für sie darum, innerhalb der



Gruppe eine neue, vom Familienstand unabhängige Position zu finden, und nicht darum, die Witwenschaft in den Vordergrund zu stellen. Eine Ausnahme bildet die Organisation von und für Witwen, *Tuafwala* (»wir helfen«), die im Jahr 2004 – ohne mein Wissen oder Zutun, aber in Reaktion auf mein Interesse an der Situation von Witwen – von Witwen einer Gemeinde der *United Church of Zambia* gegründet wurde. Durch die irische Entwicklungsorganisation *IrishAid* unterstützt, besuchten sechs dieser Witwen Kurse über HIV-Prävention und die Leitung einer NRO und planten, dieses Wissen an Witwen in ländlichen Gebieten weiterzugeben, um hier den Aufbau von Unterorganisationen zu ermöglichen. Sie schlossen, wie viele andere Organisationen, das Thema HIV/AIDS in ihre Aktivitäten ein und organisieren Aufklärungsveranstaltungen in Kirchen und Hilfsprogramme für Kinder, die aufgrund von AIDS ihre Eltern verloren hatten.

Am größten ist der Anteil von Witwen in Selbsthilfegruppen für Menschen, die mit HIV oder AIDS leben. Die Arbeit der Selbsthilfegruppen beruht auf dem Konzept des »positive living with HIV and AIDS« (vgl. dazu Dilger 2005: 180 f.; Kaleeba, Ray, Willmore [Hg.] 1992; Kap. III.3). Sie führen HIV-Tests mit entsprechender Betreuung durch, bieten Rechtsbeistand – zum Beispiel in Bezug auf die Nachlassverwaltung oder Diskriminierung am Arbeitsplatz – an und organisieren Aufklärungsveranstaltungen über HIV und AIDS. Ihre Mitglieder treffen sich regelmäßig, um sich über die Erfahrungen und Probleme auszutauschen, die das Leben mit HIV mit sich bringt. Besprochen werden Besonderheiten der Ernährung, neue Formen der Medikation und Maßnahmen gegen verschiedene opportunistische Infektionen, aber auch Fragen zur Möglichkeit, sexuelle Beziehungen zu führen oder Kinder zu bekommen. Oft führen die Gruppen bestimmte Arbeiten, wie die Herstellung von HIV-Präventionsmaterial, aus, die den Mitgliedern ein Einkommen ermöglichen. In Kasama gibt es eine Zweigstelle des nationalen Verbands von HIV-Selbsthilfegruppen (Network of Zambian People living with HIV/AIDS, NZP+), die *Isubilo Day Centre Support Group*. Die insgesamt einhundert Mitglieder von *Isubilo* (»Hoffnung«) treffen sich in einem Gebäude auf dem Grundstück des Krankenhauses. Patient/innen, die im Krankenhaus HIV-positiv getestet werden, wird empfohlen, sich an die Gruppe zu wenden. Darüber hinaus führen ausgebildete Mitarbeiter/innen von *Isubilo* selbst HIV-Tests mit der entsprechenden Beratung durch. *Isubilo* besitzt einen kleinen Garten, in dem Lebensmittel für die Mitglieder angebaut werden. Etwa dreißig Mitglieder der Gruppe erscheinen regelmäßig zu

den Treffen, auf denen Aufklärungskampagnen geplant und die Teilnahme an Workshops organisiert wird.<sup>161</sup>

Frauen nehmen HIV-Selbsthilfegruppen in allen afrikanischen Ländern stärker in Anspruch als Männer (vgl. Bujra, Mokake 2000; Dilger 2005: 179 ff.). Die weiblichen Mitglieder der Selbsthilfegruppe in Lusaka treffen sich zusätzlich zu den gemischten Gruppentreffen regelmäßig ohne die Männer. Die beteiligten Frauen sprechen dabei der HIV-Selbsthilfegruppe ein emanzipatorisches Potential zu. Eine Witwe aus der Gruppe in Lusaka erzählte mir, welche Bedeutung diese für sie hat:

»I feel together when we can put our heads together. We can be strong together as women. Women are pushers. If women have a goal, they go for it. Also, women can live longer with HIV, because they have children and they want to care for their future. They are not people who just sit back. Even we, we walk all the way from where we live to come to this place. That shows the determination of women. Women are much stronger emotionally than men« (Gruppeninterview 31.1.2003).

Nach Aussage des Leiters sind vierzig Mitglieder der Selbsthilfegruppe *Isubilo* in Kasama verwitwete Frauen. Dass Witwen fast die Hälfte der Teilnehmenden ausmachen, ist zum einen dadurch zu erklären, dass viele Frauen sich nach dem Tod ihres Mannes testen lassen, wenn seine Symptome auf AIDS schließen lassen. Darüber hinaus besteht für Frauen nach einer Verwitwung ein großer Bedarf an sozialer und emotionaler Unterstützung. Die Selbsthilfegruppe bietet für diese Frauen eine Möglichkeit, mit den Anschuldigungen, sie hätten ihren Mann durch eine HIV-Infektion umgebracht, sowie mit der eigenen Wut über die Ansteckung durch ihren Mann umzugehen und diese Erfahrungen mit anderen zu teilen. Innerhalb der Gruppe können Witwen zudem zu einer neuen Selbstpositionierung gelangen, die sie zumindest in diesem kleinen sozialen Kreis vor Stigmatisierungen schützt. Wesentlich ist für die Mitglieder der Gruppe zudem die finanzielle Unterstützung durch *Isubilo*. Sie haben besseren Zugang zu Medikamenten für die Behandlung opportunistischer Infektionen und bekommen Nahrungsmittel aus dem gemeinsamen Garten. Insbesondere die Teilnahme an Fortbil-

<sup>161</sup> Eine Besonderheit von *Isubilo* gegenüber anderen Selbsthilfegruppen ist es, dass eine Mitgliedschaft nicht an die Bedingung geknüpft ist, offen HIV-positiv zu leben. Einige Mitglieder wurden negativ getestet und nehmen trotzdem an den Aktivitäten teil, viele wurden nicht getestet.

dungsworkshops ist aufgrund der dort ausgezahlten Tagesgelder für viele HIV-positive Witwen zudem eine lukrative Einnahmequelle.

Der Anschluss von Witwen an Nichtregierungsorganisationen ist – ähnlich wie der an Kirchengemeinden – jedoch nicht nur durch den gestiegenen *Bedarf* an Unterstützung, Zuspruch, Integration und sozialer Sicherung zu erklären. Er muss auch zurückgeführt werden auf die durch den Tod des Ehemannes verbesserten *Möglichkeiten*, diese nicht-familiären Institutionen zu nutzen. Verwitwete Frauen können sich ihre Zeit freier einteilen als verheiratete Frauen und brauchen nicht die Zustimmung eines Ehemannes, wenn sie die regelmäßigen Treffen besuchen wollen. Da der Besuch einer HIV-Selbsthilfegruppe mit starker Stigmatisierung verbunden ist, können HIV-positive Frauen, die verheiratet sind, meist nicht ohne die Erlaubnis ihres Ehemannes an Treffen teilnehmen. Witwen dagegen können sich, wie mir ein Mitglied der HIV-Frauengruppe in Lusaka erklärte, auf HIV testen lassen und eine Selbsthilfegruppe besuchen, da sie von der Kontrolle ihres Mannes befreit sind:

»Married women who are HIV positive can only go if the husband goes there as well. If the husband does not know about his status, or if he does know, but doesn't want to come out in the open, he will not let his wife go to women's meetings. It becomes difficult for the woman. She will be isolated. Her life is enclosed in the husband's life. It's because of culture. But when they are widows, they will come. Then the choice is theirs« (Gruppeninterview 31.1.2003).

Die alternativen, neben der Familie bestehenden institutionellen Strukturen eröffnen, wie ich dargelegt habe, verwitweten Frauen die Möglichkeit, sich eine neue Position in der Gesellschaft zu schaffen, die oftmals mehr Handlungsspielräume bereithält als die liminale Position innerhalb der Familienstrukturen. Ähnlich zeigt Elisabeth Grohs für Burkina Faso, dass die mit gesellschaftlichen Transformationen einhergehende Pluralität von Institutionen alleinstehenden Frauen die Möglichkeit bietet, sich zusammenzuschließen und der Ausgrenzung und Diskriminierung, die sie im familiären Kontext erfahren, aus dem Wege zu gehen (Grohs 1998: 213).

Dabei beanspruchen diese Institutionen für sich, frei wählbar zu sein und nicht nach dem Familienstand der Mitglieder zu unterscheiden. In der Praxis sind jedoch NROen und Kirchengemeinden keineswegs hierarchiefrei. Während Frauen unter den Mitgliedern die Mehrheit darstellen, sind Leitungspositionen in beiden institutionellen Kontexten überwiegend mit Männern besetzt. Insbesondere jungen Frauen

sind aufgrund ihres geringen gesellschaftlichen Ansehens Leitungsfunktionen oft verwehrt (vgl. Cattell 1992; Schäfer 1998: 203). Sowohl in NROen als auch in Kirchen konzentrieren sich Entscheidungsbefugnisse und finanzielle Mittel vorwiegend in den Städten. Darüber hinaus ist auch der Familienstand von Bedeutung: einige Witwen in Kasama beklagten, dass sie innerhalb von NROen gegenüber verheirateten Frauen benachteiligt würden, wenn profitable Jobs oder materielle Zuwendungen vergeben werden. Zudem sind die Strukturen von NROen und Kirchen in Kasama personell stark mit familiären Netzwerken verknüpft und bilden insofern keine losgelösten Parallelinstitutionen. Konflikte, die innerhalb von Familien auftreten, werden dann auch in außerfamiliären Institutionen fortgeführt.

## 2. Differenzen zwischen Witwen

Witwen haben in sehr unterschiedlichem Maße die Möglichkeit, aktiv mit den Folgen der Witwenschaft umzugehen und sich neue Freiräume zu erobern. Während einige, wie ich dargestellt habe, sehr selbstbestimmt leben, werden vielen anderen Frauen durch den Tod ihres Mannes auch Freiräume genommen, weil sie weniger finanzielle Mittel zur Verfügung haben oder zu ihrer Herkunftsfamilie ins Dorf zurückkehren. Zudem gibt es viele Witwen, die sich in einigen Bereichen Freiräume schaffen und Netzwerke aufbauen können, in anderen jedoch durch den Tod ihres Mannes deutlich eingeschränkt werden. Ich möchte daher im Folgenden die Unterschiede zwischen Witwen betrachten und danach fragen, welche Faktoren die generelle Lebenssituation und insbesondere die Handlungsmöglichkeiten von Witwen beeinflussen. Das Leid vieler Witwen im Kontext von AIDS, führt dazu, dass ihre Situation fälschlicherweise häufig als sehr einheitlich dargestellt wird (vgl. z. B. Sossou 2002).

Neben dem Gesundheitszustand einer Witwe, der ihre Handlungsmöglichkeiten erheblich bestimmt, hat das Einkommen großen Einfluss auf ihre Lebenssituation. Die ökonomischen Ressourcen entscheiden nicht nur über die Möglichkeit von Witwen, sich und ihre Kinder zu ernähren und für die Zukunft abzusichern. Ein Mindestmaß an finanzieller Sicherheit bildet zudem insbesondere in der Stadt eine wesentliche Grundlage für neue Handlungsfreiräume zum Beispiel in NROen und Kirchen, weil die Zeit und Transportmöglichkeiten für die Teilnahme an Treffen vorhanden sein müssen.<sup>162</sup> Gleichzeitig sind berufstätige und wohlhabende Frauen, wie ich in Kapitel V.3 zeigen konnte, jedoch oft heftigeren Diskriminierungen ausgesetzt, weil sie stärker als ökonomisch abhängige Frauen die Normen des Geschlechterverhältnisses durchbrechen. Ihre finanzielle Unabhängigkeit eröffnet ihnen allerdings eher die Möglichkeit, sich ihre liminale Position anzueignen oder Institutionen jenseits der Familie beizutreten.

Darüber hinaus ist die Qualität der Lebenssituation verwitweter Frauen abhängig von ihrem Alter. Für Frauen, die ihren Mann verlieren,

<sup>162</sup> Rita Schäfer (1998: 202) zeigt, dass in Zimbabwe sozioökonomische Differenzen zwischen Frauen gegenüber den Unterschieden beim Alter und Familienstand seit den 1980er Jahren für die Lebenssituation von Frauen an Bedeutung gewinnen.

wenn sie noch jung sind, ist Witwenschaft meist mit größeren Schwierigkeiten verbunden. Alte Frauen genießen in Kasama generell höheres Ansehen und haben mehr Freiräume als junge Frauen (vgl. Baylies 2002). Während junge Frauen sich oft noch um kleine Kinder kümmern müssen, bekommen ältere Frauen häufiger Unterstützung von ihren erwachsenen Söhnen und Töchtern. Junge Frauen verstoßen zudem stärker als alte Frauen gegen die Vorstellung, dass eine Frau verheiratet sein sollte. Ihnen wird daher häufiger vorgeworfen, verheiratete Männer verführen zu wollen. Außerdem gilt es meist als ein unnatürlicher, ›schlechter‹ Tod, wenn ein Mann jung stirbt und eine entsprechend junge Witwe hinterlässt. Witwen jüngeren Alters werden daher häufiger als unrein wahrgenommen und von der Schwiegerfamilie beschuldigt, ihren Mann umgebracht zu haben. Zudem wird eine junge Witwe eher als eine ältere verdächtigt, mit HIV infiziert zu sein.

Ganz wesentlich für die Qualität der Lebenssituation von Witwen ist darüber hinaus, ob sie Kinder haben. Nicht nur werden Frauen von ihren erwachsenen Kindern oft ökonomisch unterstützt. Auch sind Frauen, die keine Kinder geboren haben, weil das Paar unfruchtbar war oder der Mann bald nach der Eheschließung gestorben ist, meist gering angesehen, insofern der soziale Status von Frauen stark von der Mutterschaft abhängig ist. Die Kinderlosigkeit verstärkt die Annahme, dass der Ehemann eines ›schlechten‹ Todes gestorben ist, verschlechtert die Chancen einer Witwe auf das Erbe des Mannes und bekräftigt den Verdacht, sie sei auf der Suche nach einem neuen Mann. Kinderlose Witwen haben zudem weniger Möglichkeiten, aus der liminalen Phase heraus für sich eine neue Subjektposition als Mutter aufzubauen.

Der Wohnort von verwitweten Frauen ist ein weiterer wesentlicher Einflussfaktor für ihre Chancen, potentielle Freiräume für sich zu nutzen. Ob eine Witwe in der Stadt oder auf dem Land lebt, prägt ihre Situation erheblich. Beides kann jedoch für Witwen Vorteile haben. Entscheidend für die Lebensqualität von Witwen erscheint in diesem Zusammenhang auch, seit wann sie an dem jeweiligen Wohnort ansässig sind. Während Witwen, die schon vor dem Tod ihres Mannes bei oder in der Nähe ihrer Herkunftsfamilie auf dem Land gewohnt haben, einerseits meist über ein stabiles soziales Netzwerk verfügen, über das sie auch ökonomisch versorgt sind, haben sie andererseits meist weniger Wahlmöglichkeiten als in der Stadt lebende Witwen. Auf dem Land ist es sehr viel schwieriger, ein eigenes Einkommen zu verdienen und einer Organisation jenseits der Familie beizutreten. Wenn sie von ihrer Herkunftsfamilie nicht versorgt werden, haben sie daher wenige Hand-

lungsfreiheiten. Oft können Witwen, die immer schon auf dem Land gelebt haben, mit ihren Kindern zwar in Armut, aber relativ selbstbestimmt unter den bisherigen Umständen weiterleben. Sehr viel schwieriger ist die Situation für Frauen, die wie Florence Bwalya (vgl. Kap. V.2) bis zum Tod ihres Mannes in der Stadt gewohnt haben und erst nach der Verwitwung zu ihren Geschwistern oder Eltern zurückziehen. Sie werden im Dorf oft ausgegrenzt, nicht nur weil sie Witwen sind, sondern auch, weil sie aus der Stadt kommen, die aus der Perspektive vieler Dorfbewohner/innen Ort des moralischen Verfalls ist (vgl. Kap. II.1). Umgekehrt nehmen sie den Umzug ins Dorf als Rückschritt wahr und vermissen die Infrastruktur der Stadt. Meist sind diese Frauen – trotz der intensiven Kontakte, die die Mehrheit der Menschen in Kasama zu ihren Verwandten auf dem Land pflegt – weniger in die familiären und dörflichen Netzwerke eingebunden. Gleichzeitig haben sie kaum Zugang zu Institutionen jenseits der Familie. Auf dem Dorf sind sie wieder von ihren Eltern oder Geschwistern abhängig und erleben die Verwitwung daher als einen Rückfall in ihre Rolle als unverheiratete Frau mit niedrigem sozialem Status.

Witwen in der Stadt hingegen haben meist durch vielfältige Informationsquellen (Schulen, Medien, Gemeindezentren) und die geographische Nähe besseren Zugang zu alternativen Formen der Assoziation, die ihnen im Falle ihrer Ausgrenzung bessere Möglichkeiten bieten, eine von der Witwenschaft losgelöste Position einzunehmen. In der Stadt lebende Frauen, die bereits vor dem Tod des Mannes in Netzwerke außerhalb der Familie eingebunden waren und ein eigenes Einkommen hatten, fällt die Umstellung ihrer Lebenssituation am leichtesten. Sie sind sozial eingebunden und haben Zugang zu verschiedenen neuen Formen des institutionellen Zusammenschlusses. Dies trifft auch zu für Frauen mit wenig Einkommen und niedrigem Bildungsstand. Fast alle berufstätigen Frauen meinten, ihre Lebenssituation habe sich trotz der erfahrenen Ausgrenzung durch den Tod des Mannes insgesamt verbessert. Frauen jedoch, die relativ neu in der Stadt sind, nur geringen Kontakt zu ihrer Herkunftsfamilie pflegen und außerhalb der Ehe keine soziale Anbindung hatten, fehlt, wie dies zum Beispiel bei Felicitas Nkonde (vgl. Fallgeschichte in Kap. V.2) deutlich wird, nach dem Tod des Mannes häufig ein soziales Netzwerk. Diese Situation ist insbesondere dann problematisch, wenn die Frauen vor ihrer Verwitwung kein eigenes Einkommen hatten. Ähnlich schwierig ist die Situation für Frauen, die erst nach dem Tod des Mannes – zum Beispiel aufgrund besserer Einkommensmöglichkeiten – in die Stadt ziehen.

Die Handlungsmöglichkeiten von Witwen werden somit begünstigt durch das Fortbestehen sozialer Netzwerke auf der einen und ein hohes Maß an Wahlmöglichkeiten zwischen verschiedenen Lebensentwürfen auf der anderen Seite (vgl. Touwen 1996: 46). Bleiben Witwen in bestehenden sozialen Netzen, werden sie und ihre Kinder häufiger finanziell unterstützt und weniger stark diskriminiert. Hat eine Witwe wiederum die Möglichkeit, sich Institutionen wie Kirchen und NROen anzuschließen, kann sie sich besser unabhängig von ihrem Witwenstatus neu positionieren. Notwendig ist dafür der geographische, ökonomische und informationelle Zugang zu diesen Institutionen, den eher Witwen in der Stadt haben.

Entlang der geschilderten Differenzlinien grenzen sich Witwen auch gegenseitig untereinander ab. Alte Witwen beschuldigten in meinen Interviews junge, verwitwete Frauen, das schlechte Bild von Witwen in der Öffentlichkeit durch ihr ›unmoralisches‹ Verhalten zu prägen. Berufstätige Witwen in der Stadt beanstandeten, dass sich andere Witwen zu sehr auf die Unterstützung von anderer Seite verließen. Auf dem Land lebende Witwen wiederum sahen das abweichende Verhalten vieler Witwen im städtischen Raum als Grund, warum sie selbst stigmatisiert wurden.



### 3. Liminalität, Kritik und Veränderung

Die Stellung von Witwen zwischen oder außerhalb bestehender sozialer Positionen stellt deren Definition und Grenzen in Frage. Dies geschieht nicht nur durch die strukturelle Positionierung der Witwen als liminale Subjekte innerhalb des rituellen Prozesses, sondern auch durch ihr Handeln – die Ablehnung der Witwenvererbung, die Abkehr von familiären Bindungen oder die Entscheidung, sich einer außerfamiliären Institution anzuschließen. Da sie infolge der persönlich erfahrenen Krise nicht mehr in die üblichen sozialen Zuordnungen passen, sind Witwen eher als verheiratete Frauen geneigt, die Restriktionen von Ehe und Familie zu hinterfragen.

Einige der von mir interviewten Witwen waren sich ihrer Grenzüberschreitungen sehr bewusst und sahen ihr Handeln als Widerstand gegen Konventionen und Machtbeziehungen. Vor allem Witwen, die sich außerfamiliären Institutionen wie Nichtregierungsorganisationen oder Kirchen anschließen, üben zuweilen offen Kritik an der Familie und stellen sie als veraltetes Modell dar, das in Sambia Vetternwirtschaft begünstigt und den gesellschaftlichen Fortschritt verhindert. Alleinstehende, berufstätige Witwen, die sich durch die Aneignung ihrer liminalen Position oder den Anschluss an außerfamiliäre Institutionen Freiräume geschaffen haben, beurteilen ihre vergangene Lebenssituation als verheiratete Frau in der Retrospektive oft sehr negativ. Ausgehend von ihren Erfahrungen in der Ehe äußern sie prononcierte Kritik an den Machtverhältnissen zwischen Männern und Frauen. Sie nutzen dabei einen insbesondere in Nichtregierungsorganisationen dominanten und stark westlich geprägten Emanzipationsdiskurs. Sie beklagen die Kontrolle durch den Ehemann und die körperliche Gewalt, die sie als verheiratete Frauen erlebt haben, werfen sich jedoch rückblickend auch selbst vor, sich zu sehr in die Abhängigkeit von ihren Männern begeben zu haben. »Before we were just sitting, waiting for our husbands to bring money home«, erklärte mir eine Witwe der NRO *Tuafwala*, »Now we realized we can change something«. Leslie Phiri, eine fünfzigjährige Witwe, die im Zentrum von Kasama wohnte, erzählte mir, dass sie erst durch ihre Verwitwung gelernt habe, wie schädlich die sambische Tradition sei, sich als Frau vom Ehemann abhängig zu machen. Als sie ihren Mann heiratete, habe dieser ihr verboten, weiterhin in der Kleidungsindustrie zu arbeiten, weil er besorgt war, dass sie dort andere Männer kennen lernen würde. Jetzt, so berichtete sie, könne sie sich

deswegen nicht allein versorgen. Aufgrund ähnlicher Erfahrungen betonten Precious Ngambi und Felicitas Nkonde, dass sie ihren Töchtern beibrächten, gegenüber Männern größere Selbständigkeit zu wahren.

Die Kritik an der Ehe äußert sich auch an der in Kapitel IV.3 beschriebenen Ablehnung einer Neuheirat (vgl. dazu auch Gulbrandsen 1986). Witwen wählen dabei bewusst den Verbleib in der liminalen Phase statt der Wiedereingliederung in den Status einer verheirateten Frau.<sup>163</sup> In ihrer Studie zu älteren Witwen in Kenia weist auch Maria G. Cattell (1992) auf die befreienden Aspekte der Witwenschaft hin. Alte Frauen nutzen ihr zufolge den Tod ihres Mannes, um ihre persönliche Autonomie zu stärken und innerhalb der bestehenden Geschlechterhierarchien an Macht zu gewinnen. Sie lehnen die Witwenvererbung ab und wählen bewusst den Witwenstatus, um so die Kontrolle über ihren Haushalt zurückzuerlangen (Cattell 1992: 307). Auch Cattell verweist jedoch darauf, dass die Möglichkeit, als unverheiratete Frau ein höheres Ansehen und Macht zu erlangen, stark vom Alter der jeweiligen Witwe abhängt. Junge Witwen – deren Zahl durch die AIDS-Epidemie wächst – sind, wenn sie einer Ehe entgehen wollen, mit größeren Widerständen konfrontiert.

Dass die Institution der Ehe in Frage gestellt und nach neuen Definitionen gesucht wird, ist daher nicht nur eine Folge der liminalen Position von Witwen oder der Schwierigkeiten ihres Umfeldes, sie sozialen Kategorien zuzuordnen. Witwen betreiben diese Infragestellung auch aktiv, um sich neue Handlungsmöglichkeiten zu eröffnen. Ihr Verhalten weist in dieser Hinsicht Parallelen auf zu dem der »Wicked Women«, die in dem von Dorothy Hodgson und Shirley McCurdy ([Hg.] 2001) herausgegebenen Sammelband untersucht werden. Aus historischer Perspektive beschreibt der Band für verschiedene Gesellschaften des südlichen Afrikas, wie Barsängerinnen, Ehebrecherinnen und »alte Jungfern«, also Frauen, die aus unterschiedlichen Gründen von den Normen der Geschlechterordnung abweichen, sowohl durch ihre strukturelle Position als auch durch ihr Verhalten gegen die Regeln verstoßen, die für Frauen Respektabilität definieren (Hodgson, McCurdy 2001: 6). So wird gezeigt, dass gerade Frauen, die den bestehenden Normen von Ehe und Geschlecht widersprechen, oftmals zentrale Akteurinnen in der Gestaltung und Veränderung von Geschlechterbeziehungen waren. Die

<sup>163</sup> Insgesamt steigt, wie Liv Haram (2001: 47) zeigt, in Sub-Sahara-Afrika die Zahl der Frauen, die unverheiratet bleiben.

Grenzen dessen, was als ›normal‹ gilt, werden durch die Grenzgängerinnen nicht nur irritiert, sondern auch verschoben.

Das transformative Potential liminaler Phänomene hebt auch Victor Turner hervor. Die liminale Phase halte die Möglichkeit bereit, soziale Strukturen zu hinterfragen und zu verändern. Da sich liminale Subjekte zwischen etablierten sozialen Positionen befinden, könnten sie deren Selbstverständlichkeit in Frage stellen und als Konstruktionen erkennbar machen. Die Übergangsphase in rituellen Prozessen biete somit Möglichkeiten, gesellschaftliche Konventionen zu reflektieren und zu kritisieren. Turner beschreibt dies als einen Prozess der Dekonstruktion:

»During the liminal period, neophytes are [...] forced and encouraged to think about their society, their cosmos, and the powers that generate and sustain them. Liminality may be partly described as a stage of reflection. In it those ideas, sentiments, and facts that had been hitherto for the neophytes bound up in configurations and accepted unthinkingly are, as it were, resolved into their constituents. These constituents are isolated and made into objects of reflection for the neophytes [...].« (Turner 1967: 105).

Als charakteristisch für die liminale Phase beschreibt Turner das Denken im Konjunktiv – »the subjunctive mood« (Turner 1969: 127): Durch die Auflösung bestehender Ordnungsprinzipien entstehe die Frage des ›Was wäre wenn?, sodass alternative Regeln denkbar werden. Ausgehend von dieser Reflexion über die bestehende Sozialstruktur eröffne die liminale Phase im Ritual Raum für die Veränderung von Kategorien und Positionen.

»Liminality may perhaps be regarded as the Nay to all positive structural assertions, but as in some sense the source of them all, and, more than that, as a realm of pure possibility whence novel configurations of ideas and relations may arise. [...] We have no way of knowing whether primitive initiations merely conserved lore. Perhaps they also generated new thought and new custom« (Turner 1967: 97).

Nach Turner können durch diesen Dekonstruktions- und Transformationsprozess nicht nur Innovationen entstehen, sondern auch bestehende Interessenkonflikte innerhalb der sozialen Ordnung ausgehandelt und gelöst werden. Er grenzt sich in seinen prozessorientierten Analysen damit deutlich von strukturfunktionalistischen Ansätzen innerhalb der Ethnologie ab. Im Unterschied zu diesen betont Turner die Bedeutung von Brüchen, Konflikten und sozialen Transformationen und zeigt, dass es in rituelle Strukturen eingebettete Phasen der Unstrukturiertheit

gibt, die Umkehrungen, Veränderungen und Neuordnungen hervorrufen können.

Victor Turners symbolisch-prozessuales Verständnis von Ritualen eignet sich, wie ich gezeigt habe, besonders für die Analyse des Umgangs mit der persönlichen Krise Witwenschaft im gesellschaftlichen Kontext der AIDS-Krise. Nicht nur lenkt seine Perspektive das Augenmerk darauf, dass Konflikte und Krisen durch rituelle Prozesse verarbeitet werden. Die Betrachtung von Liminalität im Ritual offenbart, dass auf einen durch Krisen ausgelösten Verlust gültiger Regeln mit wiederum geregelten Formen des rituellen Handelns reagiert wird, durch die die soziale Ordnung zum Gegenstand von Reflexion und Diskussion werden kann. Mit dieser Herangehensweise lässt sich zeigen, dass die AIDS-Krise in den betroffenen Gesellschaften weder den völligen Zusammenbruch sozialer Strukturen und damit anomische Zustände noch das rigide Festhalten an bestehenden Ordnungsprinzipien nach sich zieht. Auf der Grundlage von Turners Ausführungen können vielmehr die Einbettung der AIDS-Krise in rituelle Prozesse und die daraus entstehenden Aushandlungsprozesse und Veränderungen erfasst werden.

Dass Turner rituellen Prozessen ein Transformationspotential zuschreibt, beruht auf seiner Annahme, dass Zeiten geordneter Sozialstruktur sich mit Phasen der »Anti-Struktur« im Ritual abwechseln. Aller Status- und Differenzmerkmale entledigt, treten rituelle Subjekte demnach in der liminalen Phase in einen unstrukturierten und hierarchiefreien Raum ein. Dadurch werde die Ordnung der Gesellschaft »als strukturiertes, differenziertes und oft hierarchisch gegliedertes System politischer, rechtlicher und wirtschaftlicher Positionen mit vielen Arten der Bewertung [...], die die Menschen im Sinne eines ›Mehr‹ oder ›Weniger‹ trennen, durch die *Communitas*, eine unstrukturierte oder rudimentär strukturierte und relativ undifferenzierte Gemeinschaft« ersetzt (Turner 1989 [1969]: 96).<sup>164</sup> Rituelle Subjekte seien in ihrer Zwischenposition von allen Differenzierungsmerkmalen befreit und würden »nichts aufweisen, was sie von ihren Mitneophyten oder -initianten unterscheiden könnte«.<sup>165</sup> Untereinander würden liminale

<sup>164</sup> Der besseren Lesbarkeit wegen zitiere ich hier, anders als in Kapitel IV, aus der deutschen Version von Turner *The Ritual Process*.

<sup>165</sup> Durch die Annahme, liminale Subjekte seien jeder Statuszugehörigkeit enthoben, wird ihnen, wie Weber (1995) kritisiert, auch eine wesentliche Grundlage der subjektiven Positionierung abgesprochen, die die Voraussetzung für Handlungs-

Personen dazu neigen, »intensive Kameradschaft und Egalitarismus zu entwickeln« (1989 [1969]: 95). In dieser »Gemeinschaft Gleicher« könnten die Karten neu gemischt und somit soziale Ordnungsprinzipien verändert werden.<sup>166</sup> Es ist somit die *Communitas*, nicht die individuelle oder kollektive Wahlmöglichkeit von Akteur/innen, die für Turner das Transformationspotential des Rituals ausmacht.<sup>167</sup> In der Vorstellung eines dialektischen Wechsels zwischen Struktur und Anti-Struktur bleiben Selbstpositionierungen, Handlungsentscheidungen und Widerstandsformen der rituellen Subjekte weitgehend unbeachtet.

Betrachtet man die oben geschilderten Lebenssituationen von Witwen, wird jedoch deutlich, dass die verstetigte Ambiguität der liminalen Phase nicht mit einer *Communitas* in Turners Sinne zu beschreiben ist. Zum einen konnte ich zeigen, dass viele Witwen bewusst Entscheidungs-

entscheidungen darstellt. »Emptied of, reduced from what we now term his [sic] subject position, the liminar is shorn of his structured (ie., political) status as he merges in the flow of communitas, the aim of which Turner defines as the ›continuity of proved values and norms« (Weber 1995: 530).

<sup>166</sup> Die Vorstellung einer hierarchielosen *Communitas* beinhaltet bei Turner ein deutlich utopisches Moment, das sowohl von christlichen sowohl als marxistischen Vorstellungen einer Ur- und Endzeit beeinflusst scheint (vgl. Flanagan 1990: 57). In der *Communitas* könne man einen »flüchtigen Blick auf das ungenutzte Entwicklungspotential des Menschen erhaschen, das noch nicht in der Struktur objektiviert und fixiert ist«, schreibt Turner (1989 [1969]: 125). Er scheint dabei die vorgängige Existenz einer harmonischen Kollektivität vorauszusetzen, die alle Menschen der Welt zu Eigen ist und abgerufen wird, wenn die Sozialstruktur gestört wird.

<sup>167</sup> In Turners Ausführungen wird deutlich, dass am Ende des rituellen Prozesses die dauerhafte Wiedereingliederung der Subjekte in eine soziale Struktur und die Beilegung von Interessenkonflikten steht (1974: 233). Obwohl er sich deutlich von strukturfunktionalistischen Ansätzen innerhalb der Ethnologie abgrenzt, erkennt er, wie Donald Weber feststellt, im rituellen Prozess doch auch die Funktion, soziale Strukturen aufzubauen oder wiederherzustellen. »For all its emphasis on rupture and breach, Turner's social imagination is compelled by the scene of re-incorporation, of re-aggregation as the telos of rite of passage« (Weber 1995: 530). Auch die von Turner betonte Reflexivität in der liminalen Phase und die potentielle Transformation erscheinen als notwendige Mutationen, die letzten Endes der Stabilisierung sozialer Systeme dienen: »I see liminality in tribal societies [...] as the provision of cultural means of generating variability, as well as of ensuring the continuity of proved values and norms« (Turner 1985: 162). Turner vergleicht liminale Phasen explizit mit genetischen Mutationen, die der evolutionären Anpassung an veränderte Umweltbedingungen dienen (Turner 1974: 15). Das Wechseln zwischen Struktur und Anti-Struktur und die im rituellen Prozess entstehende Reflexivität und Kritik erscheinen als Selbstheilungsprozesse von Gesellschaften, die letzten Endes dem Erhalt sozialer Strukturen dienen.

gen treffen und sich verschiedene Erklärungs- und Handlungsmodelle aneignen, um über eine subjektive Neupositionierung handlungsfähig zu bleiben. Sie sind dabei, anders als von Turner für liminale Subjekte nahe gelegt, nicht demütig und passiv, sondern oftmals sehr selbstbewusst und verfügen bis zu einem gewissen Grad durchaus über Wahlmöglichkeiten, ob sie sich mit Gefahr assoziierte Grenzgängerpositionen oder andere, weniger von der Liminalität betroffene Identitäten aneignen. Zum anderen zeigt sich an den unterschiedlichen Ausgangsbedingungen und Verhaltensweisen von Witwen, dass sie als liminale Subjekte keineswegs alle internen Differenzierungsmerkmale zugunsten einer egalitären Statuslosigkeit verlieren. Trotz der Ambiguität in Bezug auf die Kategorien Leben und Tod, Herkunfts- und Schwiegerfamilie und verheiratet und unverheiratet bleiben für Witwen andere Statusdifferenzierungen wie Alter, Einkommen, Kinderzahl und Wohnort und die daraus entstehenden Hierarchien auch im Zustand der Liminalität bestehen.

Turner geht in seinen frühen Analysen von Ritualen bei den Ndembu in Sambia davon aus, dass die *Communitas* eine allen Beteiligten gemeinsame Erfahrung gesellschaftlicher Verhältnisse ersetzt. Während dies in Dorfgemeinschaften in den 1960er Jahren noch eher der Fall gewesen sein mag, gilt für das heutige Kasama, dass den Beteiligten eine große Bandbreite von Deutungen zur Verfügung stehen, die in jeweils unterschiedlicher Weise herangezogen und miteinander vermischt werden können und die Diversifizierung historischer und gesellschaftlicher Erfahrungen spiegeln. Diese Diversifizierung verschärft nicht nur die Konflikte über Konventionen, die durch die Ambiguität von Witwen ausgelöst werden. Sie schafft auch neue Handlungsmöglichkeiten für Witwen als liminale Subjekte, da sie eine Wahl zwischen unterschiedlichen Erklärungs- und Handlungsmustern haben, die sie sich aneignen können. Gleichzeitig führt sie dazu, dass die gemeinsam erfahrene Liminalität, die sich vor allem auf den familiären Bereich bezieht, die Unterschiede zwischen Betroffenen nicht zum Verschwinden bringt.

Obwohl Victor Turner in seinen frühen Ausführungen zur Liminalität noch wenig auf die Bedeutung von Handlungsmöglichkeiten im Ritual eingeht (vgl. Weber 1995), eignet sich das Konzept der Liminalität in besonderer Weise dazu, Struktur und Handeln im Ritual in ihrer Wechselwirkung zu betrachten. Denn es beschreibt, wie Menschen in Reaktion auf eine Krise oder einen Konflikt auf Strukturen zurückgreifen, innerhalb derer Phasen der Unstrukturiertheit es ihnen ermöglichen, von strukturellen Ordnungen abzuweichen und Konventionen in

Frage zu stellen.<sup>168</sup> In der Analyse von Ritualen ist die *agency* der beteiligten Personen, also das bewusste Handeln und die Möglichkeit, auch anders zu handeln, lange vernachlässigt worden, weil Rituale als äußerst strukturierte Form des Miteinanders und somit als Gegensatz zu *agency* konzipiert wurden. Wie gerade auch die späteren Ausführungen von Victor Turner zu performativem Handeln zeigen (Turner 1986), bedingen sich jedoch Struktur und Handeln auch im Ritual.<sup>169</sup> Handlungen können nur im Kontext sozialer Strukturen stattfinden, die wiederum durch individuelles und kollektives Handeln hergestellt und reproduziert werden (vgl. Giddens 1987: 59, 219).

<sup>168</sup> Mit Bezug auf die Gegenüberstellung von Handlung und Struktur schreibt Turner selbst: »I see liminality as a phase in social life in which this confrontation between ›activity which has no structure‹ and its ›structured results‹ produces in men their highest pitch of self-consciousness« (Turner 1974: 255).

<sup>169</sup> Zur aktuellen Auseinandersetzung mit dem transformativen Potential von Ritualen in den Kulturwissenschaften vgl. u.a. den Band *Ritualität und Grenze* (Fischer-Lichte [Hg.] 2003).





## VII. AUSBLICK

Nicht nur Witwen, sondern auch der Kontinent Afrika und die Krankheit AIDS sind in der öffentlichen Wahrnehmung stark mit ambivalenten Bildern besetzt. In allen drei Fällen oszillieren die medialen und politischen Reaktionen zwischen Mitleid auf der einen und der Abwehr einer vermeintlichen Bedrohung auf der anderen Seite. Afrika wird in den westlichen Medien nach wie vor als Kontinent dargestellt, auf dem Menschen Not leiden und ›unserer‹ Hilfe bedürfen. Parallel dazu zeigt jedoch die Berichterstattung über Bürgerkriege, Piraten und Flüchtlinge, dass der ›schwarze Kontinent‹ gleichermaßen als Gefahr für Europa wahrgenommen wird. Die AIDS-Epidemie scheint sich perfekt in dieses widersprüchliche Bild von Afrika einzufügen. Einerseits bestärkt sie das Mitleid und die Wahrnehmung von Afrikaner/innen als Opfer. Andererseits gilt AIDS oft als Folge einer besonders bedrohlichen ›afrikanischen Sexualität‹. Insbesondere die Darstellung von Frauen im Kontext von AIDS changiert zwischen dem Bild der unschuldig infizierten Ehefrau und dem der gefährlichen Prostituierten. Diese dichotome Bebilderung erschwert das Schreiben über diesen Gegenstand, weil sich auch die eigenen Aussagen immer wieder in die eine oder andere Richtung zu verfestigen drohen. Die zirkulierenden Bilder boten wenig Raum, die Situation meiner Interviewpartnerinnen zu erfassen, ohne sie wahlweise als passive Opfer oder als widerständige Heldinnen darzustellen und so entweder die bestehenden Handlungsmöglichkeiten oder aber das von ihnen erfahrene Leid zu vernachlässigen.

Meine Interviewpartner/innen sind mir trotz des großen Leids, das viele von ihnen erfahren haben, nie als passive Opfer einer Katastrophe erschienen. Sie sind in Interessens- und Machtkämpfe verwickelt, in denen sie sich oft mühsam zu behaupten versuchen. Massiv von den Folgen der AIDS-Epidemie betroffen, gestalten sie in Kasama aktiv ihre Situation und geben ihr einen sozialen Sinn. Auch um diese Stärke angesichts extrem leidvoller Erfahrungen begreifbar zu machen, sollte dieses Buch zeigen, dass sich Menschen dem unermesslichen Leid, das AIDS mit sich bringt, nicht nur hilflos ausliefern. Vielmehr greifen meine Interviewpartner/innen in Konfrontation mit den Folgen der HIV-Epidemie auf bestehende Umgangsweisen mit Krisen zurück und

entwickeln diese weiter, um angesichts der entstandenen Unsicherheit kulturelle Zuordnungen auszuhandeln und neu zu definieren.

Die Arbeit hat in diesem Sinne demonstriert, wie interessen geleitete Handlungsentscheidungen verschiedener Akteure/Akteurinnen ausschlaggebend sind für die strukturelle Veränderung des Witwenreinigungsrituals im Kontext der AIDS-Epidemie und wie die Struktur des Rituals mit ihren Phasen der Ambiguität neben Einschränkungen auch Handlungsmöglichkeiten für Witwen eröffnet. Gerade im Hinblick auf den Umgang mit den Folgen der AIDS-Epidemie hat sich der Liminalitätsbegriff als fruchtbar erwiesen, weil er es ermöglicht, die stabilisierenden Formen des Umgangs mit der AIDS-Krise nicht in dichotomer Abgrenzung gegenüber widerständigen Verhaltensweisen zu fassen. Er zeigt, dass die Infragestellung der alten Ordnung Teil des Versuchs ist, neue Ordnungsmuster zu schaffen, und macht somit deutlich, dass affirmative und transformative Reaktionen auf eine Krise nur gemeinsam zu denken sind.<sup>170</sup>

In den Kulturwissenschaften wird liminalen Subjekten, Grenzgängern/innen oder Personen mit ›hybriden‹ Identitäten seit den 1990er Jahren wieder verstärkt Aufmerksamkeit gewidmet (Abu Lughod 1991; Bhabha 1994; Hohnsträter 1999; Kapchan, Turner Strong 1999). Arbeiten aus diesem Feld untersuchen, wie sich Grenzgänger/innen und ›Figuren des Dritten‹ durch ihre abweichende Position zum Beispiel im Hinblick auf Geschlecht oder ethnische Zugehörigkeit, Handlungsmöglichkeiten schaffen und Widerstand gegen bestehende Kategorisierungen und ihnen zugrunde liegende Machtverhältnisse leisten. Dabei wird betont, dass Grenzgänger/innen, indem sie gegen hierarchisierende Kategorien verstoßen, die scheinbar naturgegebenen Verhältnisse als gesellschaftlich hervorgebrachte sichtbar machen – und damit die Möglichkeit aufdecken, sie zu verändern.<sup>171</sup>

<sup>170</sup> Ankrah, Mhloyi und Manguyu et al. (1994) weisen der HIV/AIDS-Epidemie in Afrika insbesondere hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses ein deutlich transformatives Potential zu. Sie sehen »AIDS as a possible stimulus for change« (1994: 535).

<sup>171</sup> So analysiert zum Beispiel die Ethnologin Lila Abu-Lughod in ihrem Artikel »Writing Against Culture« (1991) das Widerstands-, Reflexions- und Transformationspotential von Personen, die sich zwischen zwei Kulturen befinden. Solche »halfies« könnten den Konstruktionscharakter jener Grenze, die sie irritieren, und damit den von ›Kultur‹ überhaupt sowie deren Machtimplikationen leichter erkennen. Dadurch aber trügen sie dazu bei, die für die Ethnologie konstitutive Gegenüberstellung von ›Uns‹ und den ›Anderen‹ zu hinterfragen (vgl. dazu auch Bhabha

Eine solche, politisch sehr optimistische Sicht auf Grenzgänger/innen ließe sich mit den Lebensgeschichten einiger meiner Interviewpartnerinnen untermauern, die sich aus einer von Normen abweichenden und diskriminierten Position heraus Freiräume geschafft haben und bewusst Widerstand gegen erfahrene Unterdrückung leisten. Sie haben dadurch nicht nur ihre eigenen Handlungsmöglichkeiten erweitern können. Durch ihr Engagement in Nichtregierungsorganisationen, Kirchen und politischen Parteien, über die Erziehung ihrer Kinder und in Gesprächen mit Verwandten und Nachbar/innen schaffen sie auch in ihrem Umfeld Aufmerksamkeit für die Veränderbarkeit von Ehe- und Geschlechternormen. In Kasama wurden diese Witwen in ihrer – im Vergleich zu verheirateten Frauen – unabhängigen Lebensführung daher gelegentlich als Vorreiterinnen der Veränderung von Geschlechterverhältnissen angesehen. Diesen Optimismus bringt Precious Ngambi zum Ausdruck, wenn sie sagt: »In the long run, there will be more widows. I think we are the ones who will be running the show!« (Precious Ngambi, 1.3.2003).

Gern würde ich mein Buch mit diesem Satz von Precious abschließen, denn es wäre verlockend, die aktiven, hoffnungsvollen und widerständigen Aspekte des Umgangs mit Witwenschaft hervorzuheben. Verlockend nicht nur, weil dieser Optimismus ein Angebot ist für das immer auch vorhandene Bedürfnis der Identifikation der Forscherin mit den Interviewpartnerinnen. Verlockend vor allem, weil die außerordentliche Kraft und Widerständigkeit dieser Frauen mir als Forscherin immer wieder dabei geholfen haben, angesichts des immensen Leids mit der eigenen Wut über die Machtverhältnisse umzugehen, die die AIDS-Epidemie weiter vorantreiben.

Die Beschreibungen diverser Konfliktlinien haben jedoch gezeigt, wie unterschiedlich und komplex der Umgang von Witwen mit der von ihnen erfahrenen Krise ist. Nur einigen steht die Option offen, sich die Unangepasstheit zunutze zu machen. Und auch dort, wo Witwen die Möglichkeit haben, sich aus ihrer liminalen Position heraus Freiräume zu verschaffen, ist ihr Handeln in den meisten Fällen nicht auf das Ziel ausgerichtet, Widerstand gegen bestehende Machtverhältnisse zu leisten,

1994). Auch schreiben verschiedene Autor/innen Grenzgänger/innen in Bezug auf die Geschlechterordnung – Homosexuellen, Intersexuellen, »dritten Geschlechtern« und Transsexuellen – die Möglichkeit zu, diese Ordnung und damit die Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern zu hinterfragen.

sondern darauf, zusammen mit ihrer Familie möglichst gut zurechtzukommen. Dabei erfahren sie in ihren Bemühungen immer wieder Rückschläge und können nur in bestimmten Kontexten größere Handlungsfreiheiten ausschöpfen.

Das Bild der ›AIDS-Witwe‹ als passives Opfer von Stigmatisierung, ›schädlichen traditionellen Praktiken‹ und Armut ist in seiner Vereinheitlichung ebenso einseitig wie das der freien, starken und widerständigen Frau, die sich durch ihre Außenseiterinnenposition über bestehende soziale Grenzen hinwegsetzt. Bei genauerem Hinsehen ist auch Precious Ngambis Prophezeiung nicht nur optimistisch, sondern thematisiert neben der Stärke der Witwen gerade auch die Unabsehbarkeit der Folgen der AIDS-Epidemie. Viele meiner Interviewpartnerinnen lebten mit dem HI-Virus, andere waren bereits an AIDS erkrankt. Obwohl vielen somit die notwendige, auch körperliche Kraft und die Hoffnung auf bessere Zeiten fehlte, waren alle meine Interviewpartnerinnen bemüht, im Angesicht der AIDS-Krise und ihrer disruptiven Effekte auf ihren Alltag Ordnung herzustellen und ihre Handlungsfähigkeit zu bewahren, um die Folgen der Epidemie für sich und ihre Kinder zu mildern.

Entsprechend ist auch bei entwicklungspolitischen Entscheidungen zur HIV-Bekämpfung im südlichen und östlichen Afrika vor dem Hintergrund meiner Ergebnisse zu beachten, dass Menschen in den letzten zwanzig Jahren, in denen sie mit der Epidemie leben, bereits vielfältige individuelle und kollektive Formen des Umgangs mit der Krise entwickelt haben. Trotz der dramatischen sozialen und ökonomischen Auswirkungen führt AIDS nicht flächendeckend zum Zusammenbruch gesellschaftlicher Strukturen. Auf familiärer und nachbarschaftlicher Ebene sind es in Sambia dabei oft die Frauen, die den Umgang mit der Epidemie aktiv gestalten (vgl. Bujra, Baylies 1999). Will man diese Frauen in ihren Bestrebungen unterstützen, bedarf es einer genauen Analyse der Konflikte und Loyalitäten, in die sie eingebunden sind.

Im Umgang mit AIDS wird auf bestehende Umgangsformen mit Krisen zurückgegriffen, die, an die veränderten Bedingungen angepasst, sowohl dazu dienen, Sicherheit zu schaffen, als auch die Möglichkeit bieten, die durch die Epidemie in Frage gestellten Parameter des Zusammenlebens neu zu definieren. Auch rituelle Prozesse, mit denen die AIDS-Krise verarbeitet wird, sind dabei keineswegs rückwärts gerichtet: Sie sind, wie ich gezeigt habe, veränderbar und ermöglichen Veränderung. Der Umgang mit der AIDS-Krise besteht sowohl aus Bestrebungen, angesichts von Tod und Leiden soziale Beziehungen und Verhal-

tensvorgaben zu sichern, als auch aus Bemühungen, diese neu zu gestalten, um der HIV-Epidemie entgegenzuwirken. Beide Bewegungen sind für Menschen im lokalen Kontext erforderlich, um trotz und mit der Krankheit ihr Leben weiterzuführen.



## DANK

Dem Studienwerk der Heinrich-Böll-Stiftung danke ich für die dreijährige Förderung meiner Arbeit durch ein Stipendium. Finanzielle Förderung erhielt ich zudem vom Berliner Zentrum für die Chancengleichheit von Frauen in Forschung und Lehre. Mein Dank gilt dem DFG-Graduiertenkolleg »Die Figur des Dritten« an der Universität Konstanz für die finanzielle Förderung zum Abschluss meiner Arbeit und die Schaffung eines inspirierenden interdisziplinären Diskussionsrahmens. Dem Exzellenzcluster »Kulturelle Grundlagen von Integration« danke ich für die großzügige Gewährung eines Druckkostenzuschusses.

Mein besonderer Dank gilt meinen Interviewpartner/innen in Kasama und Umgebung. Sie haben mich an ihrem Leben teilhaben lassen und mir von ihren oft schmerzvollen Erfahrungen erzählt. Stellvertretend für die vielen Menschen, die mich bei meiner Forschung in Kasama unterstützt haben, kann ich an dieser Stelle nur Maria und Joseph danken, die mir eine Herberge gaben, als ich sie dringend brauchte, und meiner *Bamayo*, die mich warmherzig in ihre Familie aufnahm.

Ute Luig und Brigitta Hauser-Schäublin danke ich für die Betreuung dieser Arbeit. Den Teilnehmer/innen der Doktorandenkolloquien in Berlin, Göttingen und Konstanz gilt mein außerordentlicher Dank für fruchtbare Diskussionen und konstruktive Kritik.

Bedanken möchte ich mich auch bei folgenden Personen, die mich auf ganz unterschiedliche Weise bei der Fertigstellung dieses Buchs unterstützt haben: Bei meinen Eltern, Ulf Heidel, Alexander Schmitz, Katrin Radtke, Eva Blome und nicht zuletzt bei Patrick Eiden-Offe.





## LITERATUR

- AbtAssociates Inc. (2004): Traditional Leaders in Zambia: A Weapon against AIDS. In: *International Perspectives*. September 2004.
- Abu Lughod, Lila (1991): Writing against Culture. In: Fox, Richard (Hg.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research. 137–162.
- Adetunji, Jacob A. (2001): HIV/AIDS and Young Age Widowhood in Sub-Saharan Africa. In: *Journal of Health and Human Service Administration* 24 (3): 259–278.
- AG Medical Anthropology der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde (DGV) e.V. (2005): *Leitlinien zur ethischen Selbstreflexion. Ethikerklärung der AG Medical Anthropology der DGV im Bereich Medizinethnologie*. Verabschiedet am 11. Februar 2005 in Basel.
- Aguwa, Jude C.U. (1997): Widowhood Practices in Uturu. Traditional Values in a Changing Religious Milieu. In: *Anthropological Quarterly* 70 (1): 20–30.
- Ahlberg, Beth M. (1994): Is There a Distinct African Sexuality? A Critical Response to Caldwell. In: *Africa* 64 (2): 220–242.
- Akeroyd, Anne V. (1997): Sociocultural Aspects of AIDS in Africa. Occupational and Gender Issues. In: Bond, George C., John Kreniske, Ida Susser et al. (Hg.): *AIDS in Africa and the Caribbean*. Boulder: Westview Press. 11–30.
- Akinade, Emmanuel A. (2003): Cultural Practices that Influence the Spread of HIV/AIDS in Botswana. In: Biakolo, Emevwo, Joyce Mathangwane und Dan Odallo (Hg.): *The Discourse of HIV/AIDS in Africa*. Gaborone: University of Botswana. 112–116.
- Alonzo, Angelo A. und Nancy R. Reynolds (1995): Stigma, HIV and AIDS. An Exploration and Elaboration of a Stigma Trajectory. In: *Social Science and Medicine* 41 (3): 303–315.
- Ambasa-Shisanya, Constance R. (2007): Widowhood in the Era of HIV/AIDS: A Case Study of Slaya District, Kenya. In: *Journal of Social Aspects of HIV/AIDS* 4 (2): 606–615.
- Ankrah, Maxine E., Marvellous M. Mhloyi, Florence Manguyu et al. (1994): Women and Children and AIDS. In: Essex, Max, Souleymane Mboup, Phyllis J. Kanki et al. (Hg.): *AIDS in Africa*. New York: Raven Press. 533–546.
- Arnder, Shirley (1978): Introduction: The Nature of Women in Society. In: Arnder, Shirley (Hg.): *Defining Females. The Nature of Women in Society*. London: Croom Helm. 36–40.
- Auslander, Mark (1993): »Open the Wombs!« The Symbolic Politics of Modern Ngoni Witchfinding. In: Comaroff, Jean und John Comaroff

- (Hg.): *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago, London: The University of Chicago Press. 167–192.
- Austen, Ralph A. (1993): The Moral Economy of Witchcraft. An Essay in Comparative History. In: Comaroff, Jean und John Comaroff (Hg.): *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago, London: The University of Chicago Press. 89–110.
- Ayikukwei, Rose M. (2007): Social and Cultural Significance of the Sexual Cleansing Ritual and its Impact on HIV Prevention Strategies in West-ern Kenya. In: *Sexuality and Culture* 11 (3): 32–50.
- Bachmann-Medick, Doris (1998): Einleitung. In: Bachmann-Medick, Doris (Hg.): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt am Main: Fischer. 7–64.
- Badenberg, Robert (1999): *The Body, Soul and Spirit Concept of the Bemba in Zambia. Fundamental Characteristics of Being Human in an African Ethnic Group*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft (edition afem – mission academics 9).
- Badenberg, Robert (2003): *Sickness and Healing. A Case Study on the Dialectic of Culture and Personality*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft (edition afem – mission academics 11).
- Baer, Hans A., Merrill Singer und Ida Susser (1997): AIDS. A Disease of the World System. In: Baer, Hans A., Merrill Singer und Ida Susser (Hg.): *Medical Anthropology and the World System. A Critical Perspective*. Westport: Bergin Garvey. 159–180.
- Bain, Graham C.B. (1950): *Social Welfare Services in Northern Rhodesia: A Report Presented to the Government of Northern Rhodesia*. Pretoria: Report Commissioned by the Government of Northern Rhodesia.
- Balkwell, Carolyn (1981): Transition to Widowhood: A Review of the Literature. In: *Family Relations* 30 (1): 117–127.
- Barnes, Reverend H. (1922): Survival after Death among the Ba-Bemba of North-Eastern Rhodesia. In: *Man* 22: 41–42.
- Barnett, Tony und Alan Whiteside (2002): *AIDS in the Twenty-First Century*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Basehart, Harry W. (1967): The Resource Holding Corporation among the Mescalero Apache. In: *Southwestern Journal of Anthropology* 23 (3): 277–291.
- Baylies, Carolyn (2000): Perspectives on Gender and AIDS in Africa. In: Baylies, Carolyn und Janet Bujra (Hg.): *AIDS, Sexuality and Gender in Africa. Collective Strategies and Struggles in Tanzania and Zambia*. London: Routledge (Social Aspects of AIDS). 1–24.
- Baylies, Carolyn (2002): HIV/AIDS and Older Women in Zambia. Concern for Self, Worry over Daughters, Towers of Strength. In: *Third World Quarterly* 23 (2): 351–375.
- Baylies, Carolyn und Janet Bujra (1997): Social Science Research on AIDS in Africa. Questions of Content, Methodology and Ethics. In: *Review of African Political Economy* 24 (73): 380–388.

- Baylies, Carolyn und Janet Bujra (Hg.) (2000): *AIDS, Sexuality and Gender in Africa. Collective Strategies and Struggles in Tanzania and Zambia*. London: Routledge (Social Aspects of AIDS).
- Baylies, Carolyn und Janet Bujra (2000): Editorial. Special Issue on AIDS. In: *Review of African Political Economy* 28 (86): 483–486.
- Behrend, Heike und Ute Luig (Hg.) (1999): *Spirit Possession, Power and Modernity*. London: James Currey.
- Behrends, Andrea (2002): *Drahtseilakte: Frauen aus Nordghana zwischen Bildung, Beruf und gesellschaftlichen Konventionen*. Frankfurt am Main: Brandes und Apsel.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann (1980): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*. London et al.: Routledge.
- Bledsoe, Caroline (1999): The Politics of AIDS, Condoms and Heterosexual Relations in Africa. Recent Evidence from the Local Print Media. In: Handwerker, W. Penn (Hg.): *Births and Power. Social Change and the Politics of Reproduction*. Boulder: Westview Press. 197–223.
- Bloch, Maurice (1988): Death and the Concept of Person. In: Cederroth, Sven et al. (Hg.): *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*. Stockholm: Almqvist & Wiksell (Uppsala Studies in Cultural Anthropology). 11–29.
- Bloch, Maurice und Jonathan Parry (1982): Introduction. Death and the Regeneration of Life. In: Bloch, Maurice und Jonathan Parry (Hg.): *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press. 1–44.
- BMZ, Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (2007): *Gesundheit fördern – HIV/AIDS bekämpfen*. Bonn/Berlin (Materialien 177).
- Bond, George C., John Kreniske, Ida Susser et al. (1997): The Anthropology of AIDS in Africa and the Caribbean. In: Bond, George C., John Kreniske, Ida Susser et al. (Hg.): *AIDS in Africa and the Caribbean*. Boulder (Colorado): Westview Press. 3–9.
- Bradbury, Mark (1993): Contemporary Representations of ›Good‹ and ›Bad‹ Death. In: Dickenson, Donna, Malcolm Johnson und Jeanne S. Katz (Hg.): *Death, Dying and Bereavement*. London: Sage. 68–71.
- Bradley, Candice und Thomas S. Weisner (1997): Introduction. Crisis in the African Family. In: Weisner, Thomas S., Candice Bradley und Philip L. Kilbride (Hg.): *African Families and the Crisis of Social Change*. Westport: Bergin and Garvey. xxi–xxxii.
- Bräunlein, Peter J. (2006): Victor W. Turner. Rituelle Prozesse und kulturelle Transformationen. In: Moebius, Stephan und Dirk Quadflieg (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Darmstadt. 91–100.

- Bremmer, Jan und Lourens van den Bosch (Hg.) (1995): *Between Poverty and the Pyre. Moments in the History of Widowhood*. London: Routledge.
- Brinkhoff, Thomas (2006): *City Population*. Internetquelle: <http://www.citypopulation.de/zambia/kasama> (Stand: 14.3.2005).
- Bucher, Hubert (1980): *Spirits and Power. An Analysis of Shona Cosmology*. Cape Town: Oxford University Press.
- Buitelaar, Marjo (1995): Widows' Worlds. In: Bremmer, Jan und Lourens van den Bosch (Hg.): *Between Poverty and the Pyre. Moments in the History of Widowhood*. London: Routledge. 1–18.
- Bujra, Janet (2000): Risk and Trust. Unsafe Sex, Gender and AIDS in Tanzania. In: Caplan, Patricia (Hg.): *Risk Revisited*. London: Pluto Press. 59–84.
- Bujra, Janet und Carolyn Baylies (1999): Solidarity and Stress. Gender and Local Mobilization in Tanzania and Zambia. In: Aggleton, Peter, Graham Hart und Peter Davies (Hg.): *Families and Communities Responding to AIDS*. London: UCL Press. 35–58.
- Bujra, Janet und Carolyn Baylies (2000): Responses to the AIDS Epidemic in Tanzania and Zambia. In: Baylies, Carolyn, Janet Bujra (Hg.): *AIDS, Sexuality and Gender in Africa. Collective Strategies and Struggles in Tanzania and Zambia*. London: Routledge (Social Aspects of AIDS). 25–59.
- Bujra, Janet und Scholastica N. Mokake (2000): AIDS Activism in Dar es Salaam. Many Struggles, a Single Goal. In: Baylies, Carolyn und Janet Bujra (Hg.): *AIDS, Sexuality and Gender in Africa. Collective Strategies and Struggles in Tanzania and Zambia*. London: Routledge (Social Aspects of AIDS). 153–173.
- Burdette, Marcia M. (1988): *Zambia. Between Two Worlds*. Boulder: Westview Press.
- Butt, Leslie (2002): The Suffering Stranger. Medical Anthropology and International Morality. In: *Medical Anthropology* 21 (1): 1–33.
- Caldwell, John C., Pat Caldwell und Pat Quiggin (1989): The Social Context of AIDS in Sub-Saharan Africa. In: *Population and Development Review* 15 (2): 185–234.
- Caldwell, John C., I.O. Orubuloye und Pat Caldwell (1992): Underreaction to AIDS in Sub-Saharan Africa. In: *Social Science and Medicine* 34 (11): 1169–1182.
- Campbell, Catherine (1997): Migrancy, Masculine Identities and AIDS. The Psychosocial Context of HIV Transmission on the South African Gold Mines. In: *Social Science and Medicine* 45 (2): 273–281.
- Carton, Benedict (2003): The Forgotten Compass of Death. Apocalypse Then and Now in the Social History of South Africa. In: *Journal of Social History* 37 (1): 199–218.

- Cattell, Maria G. (1992): Praise the Lord and Say No to Men. Older Sam-  
bia Women Empowering Themselves. In: *Journal of Cross-Cultural  
Gerontology* 7: 307–330.
- Cattell, Maria G. (1997): African Widows, Culture and Social Change.  
Case Studies from Kenya. In: Sokolovsky, Jay (Hg.): *The Cultural Context  
of Aging. Worldwide Perspectives*. Westport: Bergin & Garvey. 71–98.
- Cattell, Maria G. (2003): African Widows. Anthropological and Historical  
Perspectives. In: *Journal of Women Aging* 15 (2–3): 49–66.
- Chauncey, George Jr. (1981): The Locus of Reproduction. Women's La-  
bour in the Zambian Copperbelt, 1927–1953. In: *Journal of Southern  
African Studies* 7 (2): 135–164.
- Clatts, Michael C. und Kevin M. Mutchler (1989): AIDS and the Danger-  
ous Other. Metaphors of Sex and Deviance in the Representation of Dis-  
ease. In: *Medical Anthropology* 10 (2–3): 105–114.
- Coldham, Simon (1983): The Law of Succession in Zambia. Recent Pro-  
posals for Reform. In: *Journal of African Law* 27 (2): 162–168.
- Coldham, Simon (1989): The Wills and Administration of Testate Estates  
Act 1989 and the Intestate Succession Act 1989 of Zambia. In: *Journal  
of African Law* 33 (1): 128–132.
- Colson, Elizabeth (1959): The Plateau Tonga of Northern Rhodesia. In:  
Colson, Elizabeth und Max Gluckman (Hg.): *Seven Tribes of British  
Central Africa*. London: Oxford University Press. 94–163.
- Colson, Elizabeth (1962): *The Plateau Tonga of Northern Rhodesia. Social  
and Religious Studies*. Manchester: Manchester University Press.
- Colson, Elizabeth (2004): AIDS und Verhaltensänderung am Beispiel des  
Gwembe-Tals in Sambia. In: *Peripherie* 24 (93–94): 42–63.
- Comaroff, Jean und John Comaroff (1993): Introduction. In: Comaroff,  
Jean und John Comaroff (Hg.): *Modernity and Its Malcontents. Ritual  
and Power in Postcolonial Africa*. Chicago, London: The University of  
Chicago Press. xi–xxxvii.
- Connell, Robert (1995): *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- Crehan, Kate (1997): *The Fractured Community. Landscapes of Power  
and Gender in Rural Zambia*. Berkeley, Los Angeles, London: University  
of California Press.
- Crentsil, Perpetual (2005): A Dark World. Supernaturalism and Illness  
among the Akan of Ghana. In: *Journal of the Finnish Anthropological  
Society* 30 (1): 53–71.
- Daniel, Marguerite (2005): Beyond Liminality: Orphanhood and Mar-  
ginalisation in Botswana. In: *African Journal of AIDS Research* 4 (3):  
195–204.
- Davison, Jean (1997): *Gender, Lineage, and Ethnicity in Southern Africa*.  
Boulder: Westview Press.
- De Bruyn, Maria (1992): Women and AIDS in Developing Countries. In:  
*Social Science and Medicine* 34 (3): 249–262.

- De Loenzien, M. (1996): Knowledge, Opinions and Attitudes towards AIDS in Rural Africa (Senegal, Cameroon, Burundi). Current Research. In: *Sociétés Afriques et SIDA* 13: 11–13.
- DED, Deutscher Entwicklungsdienst (2006): *Demokratie stärken. Den Dialog zwischen Staat und Zivilgesellschaft fördern*. Bonn.
- Development Agreement (2000): *The Government of the Republic of Zambia and the Konkola Copper Mines*. Development Agreement. 31. März 2000. Internetquelle: <http://www.minewatchzambia.com/reports/KCM.pdf>. (Stand: 6.8.2007).
- Devereux, George (1998 [1967]): *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dilger, Hansjörg (1999): »Besser der Vorhang im Haus als die Fahne im Wind«. *Geld, AIDS und Moral im ländlichen Tanzania*. Hamburg: Lit Verlag (Spektrum: Berliner Reihe zu Gesellschaft, Wirtschaft und Politik in Entwicklungsländern 62).
- Dilger, Hansjörg (2000): »Aids ist ein Unfall«. Metaphern und Bildlichkeit in AIDS-Diskursen Tansanias. In: *afrika spectrum* 35 (2): 165–182.
- Dilger, Hansjörg (2001): »Living positHIVely in Tanzania«. The Global Dynamics of AIDS and the Meaning of Religion for International and Local AIDS Work. In: *afrika spectrum* 36 (1) (Special Issue »AIDS in Africa: Broadening the Perspectives«): 73–90.
- Dilger, Hansjörg (2003a): Sexuality, AIDS and the Lures of Modernity. Reflexivity and Morality among Young People in Rural Tanzania. In: *Medical Anthropology Quarterly* 22 (1): 23–52.
- Dilger, Hansjörg (2003b): Silences and Rumors in Discourses on AIDS in Tanzania. Reflections on the Meaning of »Culture« in the Growing Epidemic. In: Biakolo, Emevwo, Joyce Mathangwane und Dan Odallo (Hg.): *The Discourse of HIV/AIDS in Africa*. Gaborone: University of Botswana. 120–123.
- Dilger, Hansjörg (2005): *Leben mit AIDS. Krankheit, Tod und soziale Beziehungen in Afrika*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Dilger, Hansjörg und Johanna A. Offe (2005): Making the Difference? Structure, Agency, and Culture in Anthropological Research on Gender and Aids in Africa. In: *Curare* 28 (2–3): 266–280.
- Douglas, Mary (1966): *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Douglas, Mary (1969): Is Matriliney Doomed in Africa? In: Douglas, Mary und Phyllis M. Kaberry (Hg.): *Man in Africa*. London: Tavistock. 123–137.
- Douglas, Mary (1985): *Reinheit und Gefährdung: Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigungen und Tabu* (Aus dem Amerikanischen übersetzt von Brigitte Luchesi). Berlin: Reimer. [= Douglas 1966]
- Drimie, Scott (2002): *The Impact of HIV/AIDS on Land: Case Studies from Kenya, Lesotho and South Africa. Synthesis Report prepared for the FAO Southern African Regional Office*. Pretoria: Human Sciences Research Council.

- Eckenrode, John (Hg.) (1991): *The Social Context of Coping*. New York, London: Plenum Press.
- Epstein, A. L. (1981): *Urbanization and Kinship: The Domestic Domain on the Copperbelt of Zambia, 1950–1956*. New York: Academic Press.
- Etienne, Mona (1986): Contradictions, Constraints, and Choices. Widow Remarriage Among the Baule of Ivory Coast. In: Potash, Betty (Hg.): *Widows in African Societies. Choices and Constraints*. Stanford: Stanford University Press. 241–282.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1945): *Some Aspects of Marriage and the Family Among the Nuer*. Livingstone, Northern Rhodesia: Rhodes-Livingstone Institute (Rhodes-Livingstone Paper 11).
- Evans-Pritchard, Edward E. (1947): *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
- Ewelukwa, Uche U. (2002): Post-Colonialism, Gender, Customary Injustice. Widows in African Societies. In: *Human Rights Quarterly* 24 (2): 424–486.
- Family Health International (2006): *HIV/AIDS Overview*. Internetquelle: <http://www.fhi.org/en/HIVAIDS/pub/guide/corrhope/corhiv.htm> (Stand: 7.7.2006).
- Farmer, Paul E., Shirley Lindenbaum und Mary-Jo Good (Hg.) (1993): Women, Poverty and AIDS. Special Issue. *Culture, Medicine and Psychiatry* 17 (4).
- Ferguson, James (1999): *Expectations of Modernity. Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Fischer-Lichte, Erika (Hg.) (2003): *Ritualität und Grenze*. Tübingen: A. Francke Verlag.
- Flanigan, C. Clifford (1990): Liminality, Carnival, and Social Structure: The Case of Late Medieval Biblical drama. In: Ashley, Kathleen M. (Hg.): *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism: Between Literature and Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press. 42–63.
- Forster, Peter G. (2001): AIDS in Malawi. Contemporary Discourse and Cultural Continuities. In: *African Studies* 60 (2): 245–261.
- Fortes, Meyer (1965): Some Reflections on Ancestor Worship in Africa. In: Fortes, Meyer und Germain Dieterlen (Hg.): *African Systems of Thought*. London: Oxford University Press. 122–144.
- Frazer, Sir James G. (1936): *The Fear of the Dead in Primitive Religion*. Bd. 3. London: Macmillan.
- Garbus, Lisa (2003): *HIV/AIDS in Zambia*. San Francisco: AIDS Policy Research Center (Country AIDS Policy Analysis Project).

- Gausset, Quentin (2001): AIDS and Cultural Practices in Africa. The Case of the Tonga (Zambia). In: *Social Science and Medicine* 52 (4): 509–518.
- Geißler, P. Wenzel und Ruth J. Prince (2004): Die Kuh stirbt lieber mit Gras im Maul! Verhandlungen über Beischlaf und Sex im westlichen Kenia. In: *Sociologus* 54 (2): 101–143.
- GIDD, Gender in Development Division, Republic of Zambia (2007): *Labour, Employment and Social Security*. Internetquelle: [www.gender.gov.zm/gender/sa-employment.php](http://www.gender.gov.zm/gender/sa-employment.php). (Stand 14.8.2007).
- Giddens, Anthony (1987): *Social Theory and Modern Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Gifford, Paul (1991): Christian Fundamentalism and Development. In: *Review of African Political Economy* 18 (52): 9–20.
- Gluckman, Max (1961): Anthropological Problems Arising from the African Industrial Revolution. In: Southall, Aidan W. (Hg.): *Social Change in Modern Africa*. London: Oxford University Press.
- Goldin, Carol S. (1994): Stigmatization and AIDS. Critical Issues in Public Health. In: *Social Science and Medicine* 39 (9): 1359–1366.
- Goody, Jack (1962): *Death, Property, and Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*. London: Tavistock Publications.
- Gould, Jeremy (1993): *Accounting for Modernity. An Essay on Political Agency, Normativity and Transformative Process in Zambia*. Paper presented at the conference »Symbols of Change: Transregional Culture and Local Practice in Southern Africa«, Berlin, January 7–10, 1993.
- Gould, Jeremy (1997): *Localizing Modernity. Action, Interests and Association in Rural Zambia*. Helsinki: Hakapaino.
- Gregson, Simon et al. (1998): Is There Evidence for Behaviour Change in Response to AIDS in Rural Zimbabwe? In: *Social Science and Medicine* 46 (3): 321–330.
- Grohs, Elisabeth (1998): »Als Witwe steht man am Rande der Gesellschaft.« Zur Situation von Witwen und anderen alleinstehenden Frauen und ihren Selbsthilfemaßnahmen in Burkina Faso. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Birgit Röttger-Rössler (Hg.): *Differenz und Geschlecht. Neue Ansätze in der ethnologischen Forschung*. Berlin: Reimer. 212–233.
- Gronemeyer, Reimer (2002): *So stirbt man in Afrika an AIDS. Warum westliche Gesundheitskonzepte im südlichen Afrika scheitern. Eine Streitschrift*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Gulbrandsen, Ö. (1986): To Marry – or Not to Marry. Marital Strategies and Sexual Relations in a Tswana Society. In: *Ethnos* 51 (1): 7–28.
- Guyer, Jane I. (1986): Beti Widow Inheritance and Marriage Law. A Social History. In: Potash, Betty (Hg.): *Widows in African Societies. Choices and Constraints*. Stanford: Stanford University Press. 193–219.



- Hansen, Karen T. (1991): After Copper Town: The Past in the Present in Urban Zambia. In: *Journal of Anthropological Research* 47 (4): 441–456.
- Haram, Liv (2001): ›In Sexual Life Women are Hunters‹. AIDS and Women Who Drain Men's Bodies. The Case of the Meru of Northern Tanzania. In: *Society in Transition* 32 (1): 47–55.
- Haram, Liv (2004): »Prostitutes or modern women?« Negotiating Sexuality in Northern Tanzania. In: Arnfred, Signe (Hg.): *Re-thinking Sexualities in Africa*. The Nordic Africa Institute, Uppsala. 211–229
- Haram, Liv und Bawa Yamba (2004): Introduction: Visiting the Issue of Uncertainty in Contemporary African Lives. In: *African Sociological Review* 8 (1): 1–10.
- Hastrup, Kirsten (1978). The Semantics of Biology: Virginity. In: Ardener, Shirley (Hg.): *Defining Females: The Nature of Women in Society*. London: Croom Helm. 49–65.
- Hauser-Schäublin, Brigitta und Birgit Röttger-Rössler (1998): Differenz und Geschlecht – Eine Einleitung. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Birgit Röttger-Rössler (Hg.): *Differenz und Geschlecht. Neue Ansätze in der ethnologischen Forschung*. Berlin: Reimer. 7–22.
- Heald, Suzette (1995): The Power of Sex. Some Reflections on the Caldwell's »African Sexuality« Thesis. In: *Africa* 65 (4): 489–505.
- Heald, Suzette (2002): It's never as Easy as ABC. Understandings of AIDS in Botswana. In: *African Journal of AIDS Research* 1 (1): 1–11.
- Heise, Lori L., Christopher Elias (1995): Transforming AIDS Prevention to Meet Women's Needs. A Focus on Developing Countries. In: *Social Science and Medicine* 40 (7): 931–943.
- Helander, Bernhard (1988): Death and the End of Society. Official Ideology and Ritual Communication in the Southern Somali Funeral. In: Cederröth, Sven et al. (Hg.): *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*. Stockholm: Almqvist & Wiksell (Uppsala Studies in Cultural Anthropology). 113–135.
- Herdt, Gilbert und Andrew M. Boxer (1991): Ethnographic Issues in the Study of AIDS. In: *The Journal of Sex Research* 28 (2): 171–187.
- Herlihy, David (2000): *Der Schwarze Tod und die Verwandlung Europas*. Berlin: Wagenbach.
- Hertz, Robert (2007 [1907]): Beitrag zur Untersuchung der kollektiven Repräsentationen des Todes. In: Hertz, Robert: *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*. Hg. von Moebius, Stephan und Christian Papilloud. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft GmbH. 65–179.
- Himonga, Chuma N. (1989): The Law of Succession and Inheritance in Zambia and the Proposed Reform. In: *International Journal of Law, Policy and the Family* 3 (2): 160–176.
- Hinfelaar, Hugo F. (1994): *Bemba-speaking Women of Zambia in a Century of Religious Change (1892–1992)*. Leiden, New York, Köln: Brill (Studies of Religion in Africa 11).

- Hodgson, Dorothy L. und Sheryl A. McCurdy (Hg.) (2001): »Wicked« *Women and the Reconfiguration of Gender in Africa*. Portsmouth, Oxford, Cape Town: Heinemann, James Currey (Social History of Africa).
- Hodgson, Dorothy L. und Sheryl A. McCurdy (2001): Introduction. »Wicked« *Women and the Reconfiguration of Gender in Africa*. Hodgson, Dorothy L. und Sheryl A. McCurdy (Hg.): »Wicked« *Women and the Reconfiguration of Gender in Africa*. Portsmouth, Oxford, Cape Town: Heinemann, James Currey (Social History of Africa). 1–26.
- Hohnsträter, Dirk (1999): Im Zwischenraum. Ein Lob des Grenzgängers. In: Benthien, Claudia und Irmela M. Krüger-Fürhoff (Hg.): *Über Grenzen. Limitation und Transgression in Literatur und Ästhetik*. Stuttgart, Weimar: Metzler. 231–244.
- Huntington, Richard und Peter Metcalf (1991): *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Imhof, Kurt und Gaetano Romano (1996): *Die Diskontinuitäten der Moderne. Zur Theorie des sozialen Wandels*. Frankfurt am Main, New York: Campus (Theorie und Gesellschaft 36).
- Ingendahl, Gesa (2006): *Witwen in der Frühen Neuzeit. Eine kulturhistorische Studie*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Ingstad, Benedicte (1990): The Cultural Construction of AIDS and its Consequences for Prevention in Botswana. In: *Medical Anthropology Quarterly* 4 (1): 28–40.
- Ingstad, Benedicte, Frank I. Bruun und Sheila Tlou (1997): AIDS and the Elderly Tswana: The Concept of Pollution and Consequences for AIDS Prevention. In: *Journal of Cross-Cultural Gerontology* 12 (4): 357–72.
- IRIN, Integrated Regional Information Network, UN Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (2002): *Malawi. Property Grabbing Escalates in Wake of AIDS Deaths*. Internetquelle: [www.irinnews.org/InDepthMain.aspx?InDepthId=39&ReportId=70942&Country=Yes](http://www.irinnews.org/InDepthMain.aspx?InDepthId=39&ReportId=70942&Country=Yes). (Stand: 19.9.2007).
- Izumi, Kaori (2007): Gender-Based Violence and Property Grabbing in Africa: A Denial of Women's Liberty and Security. In: *Gender and Development* 15 (1): 11–23.
- Jacobson-Widding, Anita (1979): *Red-White-Black as a Mode of Thought. A Study of Triadic Classification by Colours in the Ritual Symbolism and Cognitive Thought of the Peoples of the Lower Congo*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Jones, Sean (1999): Singlehood for Security. Towards a Review of the Relative Economic Status of Women and Children in Woman-Led Households. In: *Society in Transition* 30 (1): 13–27.

- Kaleeba, Noerine, Sunanda Ray und Brigid Willmore (Hg.) (1992 [1991]): *We Miss You All. Noerine Kaleeba: AIDS in the Family*. Harare: Women and AIDS Support Network Book Project.
- Kalitzkus, Vera (2003): *Leben durch den Tod. Die zwei Seiten der Organtransplantation. Eine medizinethnologische Studie*. Frankfurt am Main: Campus.
- Kanduza, Esther (1988): *Female Heads of Households in Zambia*. University of Iowa. Masters Thesis.
- Kapchan, Deborah A. und Pauline Turner Strong (1999): Theorizing the Hybrid. In: *Journal of American Folklore* 112 (445): 239–253.
- Karlsen, Carol F. (1998): *The Devil in the Shape of a Woman. Witchcraft in Colonial New England*. New York, London: W.W. Norton and Company.
- Keller, Bonnie B. (1978): Marriage and Medicine. Women's Search for Love and Luck. In: *African Social Research* 26: 489–505.
- Kilonzo, Gad P. und Nora M. Hogan (1999): Traditional African Mourning Practices are Abridged in Response to the AIDS Epidemic. Implications for Mental Health. In: *Transcultural Psychiatry* 36 (3): 259–283.
- Kinghorn, A. (1994): Property-Grabbing: Why Zambia Needs Stronger Laws to Protect Women's Rights. In: *AIDS Analysis Africa* 4 (4).
- Kirsch, Thomas G. (1998): *Lieder der Macht. Religiöse Autorität und Performance in einer afrikanisch-christlichen Kirche Zambias*. Münster: Lit Verlag (Spektrum 58).
- Kirwen, Michael C. (1979): *African Widows. An Empirical Study of the Problems of Adapting Western Christian Teachings on Marriage to the Leviratic Custom for the Care of Widows in Four Rural African Societies*. Maryknoll: Orbis.
- Kitzinger, Jenny (1994): Focus Groups. Methods or Madness. In: Boulton, Mary (Hg.): *Challenge and Innovation. Methodological Advances in Social Research on HIV/AIDS*. London: Taylor & Francis. 159–175.
- Klaits, Frederick (1998): Making a Good Death. AIDS and Social Belonging in an Independent Church in Gaborone. In: *Botswana Notes and Records* 30: 101–119.
- Klaits, Frederick (2005): The Widow in Blue. Blood and the Morality of Remembering in Botswana's Time of AIDS. In: *Africa* 75 (1): 46–63.
- Kleinke, Chris L. (1991): *Coping with Life Challenges*. Pacific Grove: Brooks/Cole Publishing Company.
- Kleinman, Arthur (1980): *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland Between Anthropology, Medicine and Psychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- Korieh, Chima Jacob (1996): *Widowhood among the Igbo of Eastern Nigeria*. M. Phil. Thesis, University of Bergen.
- Koselleck, Reinhart (1982): Krise. In: Brunner, Otto, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta. 617–650.

- Kunda, A. (1995): Pressure to Ban 'Sexual Cleansing' in Zambia. In: *AIDS Analysis Africa* 5 (2): 4.
- LaFraniere, Sharon (2005): *An African Cleansing Rite That Now Can Kill*. In: New York Times, 12.5.2005.
- Lakoff, George, Mark Johnson (1980): *Metaphors We Live By*. Chicago und London: The University of Chicago Press.
- Landberg, Pamela (1986): Widows and Divorced Women in Swahili Society. In: Betty Potash (Hg.): *Widows in African Societies. Choices and Constraints*. Stanford: Stanford University Press. 107–130.
- Lawless, Sonia, Susan Kippax und June Crawford (1996): Dirty, Diseased and Undeserving. The Positioning of HIV Positive Women. In: *Social Science and Medicine* 43 (9): 1371–1377.
- Leach, Edmund (1978): *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LeClerc-Madlala, Suzanne (2001): Demonising Women in the Era of AIDS. On the Relationship between Cultural Constructions of both HIV/AIDS and Femininity. In: *Society in Transition* 32 (1): 38–46.
- Longwe, Sara und Angela Gondwe (2000): *AIDS and Gender Discrimination in Zambia*. Internetquelle: [www.medguide.org.zm/aids/aidszam28.htm](http://www.medguide.org.zm/aids/aidszam28.htm) (Stand: 6.11.2000).
- Lopata, Helena Z. (1979): *Women as Widows. Support Systems*. New York: Elsevier.
- Lopata, Helena Z. (Hg.) (1987): *Widows*. Bd. 1: *The Middle East, Asia and the Pacific*. Durham: Duke University Press.
- Lopata, Helena Z. (1996): *Current Widowhood. Myths and Realities*. Thousand Oaks: Sage (Understanding Families).
- Luig, Ulrich (1996): *Conversion as a Social Process. A History of Missionary Christianity among the Valley Tonga, Zambia*. Münster: Lit Verlag.
- Luig, Ute (1997): Ethnographische Anmerkungen zum Verhältnis von Fruchtbarkeit, Geschlecht und Macht in Afrika. In: Marianne Braig, Ursula Ferdinand, Martha Zapata (Hg.): *Begegnungen und Einmischungen. Festschrift für Renate Rott*. Stuttgart: Steiner. 247–267.
- Luke, Nancy (2001): *The Cultural Significance of Widowhood. Widow Inheritance and the Position of Luo Widows in the 1989 Kenya Census*. Paper prepared for the Virtual Conference on African Households. Population Studies Center, University of Pennsylvania.
- Luke, Nancy (2002): *Widows and 'Professional Inheritors'. Understanding AIDS Risk Perception in Kenya*. Paper presented at the Population Association of America Annual Meetings. Atlanta.
- Lupton, Deborah A. (1992): From Complacency to Panic: AIDS and Heterosexuals in the Australian Press July 1986 to June 1988. In: *Health Education Research* 7 (1): 9–20.
- Lyons, Diane (1998): Witchcraft, Gender, Power and Intimate Relations in Mura Compounds in Dela, Northern Cameroon. In: *World Archaeology* 29 (3): 344–362.

- Mabumba, Eldad D. et al. (2007): Widow Inheritance and HIV/AIDS in Rural Uganda. In: *Tropical Doctor* 37 (4): 229–231.
- Machina, Henry (2002): *Women's Land Rights in Zambia: Policy Provisions, Legal Framework and Constraints*. Paper Presented at the Regional Conference on Women's Land Rights, held in Harare, Zimbabwe, 26–30 May 2002.
- Malungo, Jacob R.S. (1999): Challenges to Sexual Behavioural Changes in the Era of AIDS. Sexual Cleansing and Levirate Marriage in Zambia. In: John C. Caldwell, Pat Caldwell, John Anarfi et al. (Hg.): *Resistances to Behavioural Change to Reduce HIV/AIDS Infection in Predominantly Heterosexual Epidemics in Third World Countries*. Canberra, Australia: Australian National University. 41–57.
- Malungo, Jacob R.S. (2001): Sexual Cleansing (*Kusalazya*) and Levirate Marriage (*Kunjilila mung'anda*) in the Era of AIDS. Changes in Perceptions and Practices in Zambia. In: *Social Science and Medicine* 53 (3): 371–382.
- Martin, Emily (1994): *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture – from the Days of Polio to the Age of AIDS*. Boston: Beacon Press.
- Maxwell, David (1998): ›Delivered from the Spirit of Poverty?‹ Pentecostalism, Prosperity and Modernity in Zimbabwe. In: *Journal of Religion in Africa* 28 (3): 350–373.
- Maxwell, Kevin B. (1983): *Bemba Myth and Ritual. The Impact of Literacy on an Oral Culture*. Bern, Frankfurt am Main, New York: Peter Lang.
- Mbembe, Achille (1992): Provisional Notes on the Postcolony. In: *Africa* 62 (1): 3–37.
- Mbozi, Parkie (2000): The Impact of Negative Cultural Practices on the Spread of HIV/AIDS in Zambia. In: Bofo, Kwame (Hg.): *Media & HIV/AIDS in East and Southern Africa: A Resource Book*. Paris: UNESCO.
- McFadden, Patricia (1992): Sex, Sexuality and the Problems of AIDS in Africa. In: Meena, Ruth (Hg.): *Gender in Southern Africa. Conceptual and Theoretical Issues*. Harare: SAPES Books. 157–195.
- McKenry, Patrick C. und Sharon J. Price (Hg.) (1994): *Families and Change. Coping with Stressful Events*. Thousand Oaks: Sage.
- Mendenhall, E., L. Muzizi, R. Stephenson et al. (2007): Property Grabbing and Will Writing in Lusaka, Zambia: An Examination of Wills of HIV-Infected Cohabiting Couples. In: *AIDS Care* 19 (3): 369–374.
- Meursing, Karla (1997): *A World of Silence. Living with HIV in Matabeleland, Zimbabwe*. Amsterdam: Royal Tropical Institute.
- Meyer, Birgit (1998): Make a Complete Break with the Past: Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse. In: *Journal of Religion in Africa* 28 (3): 316–349.
- Middleton, John (1982): Lugbara Death. In: Bloch, Maurice und Jonathan Parry (Hg.): *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press. 134–154.

- Mogensen, Hanne O. (1995): *AIDS is a Kind of Kahungo that Kills*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Mogensen, Hanne O. (1997): The narrative of AIDS among the Tonga of Zambia. In: *Social Science and Medicine* 44 (4): 431–439.
- Mogensen, Hanne O. (2005): *New Hopes and New Dilemmas: Conflicting Narratives from the Ugandan Epidemic*. Paper presented at the Symposium AIDS and the Moral Order. 2.–6. März 2005, Berlin.
- Monson, Jamie (2003): Maisha. Life History and the History of Livelihood along the TAZARA Railway in Tanzania. In: Falola, Toyin and Christian Jennings (Hg.): *Spoken, Written, Unearthed: Sources and Methods in African Historical Research*. Rochester: University of Rochester Press.
- Moore, Henrietta L., Todd Sanders und Bwire Kaare (Hg.) (1999): *Those Who Play with Fire. Gender, Fertility and Transformation in East and Southern Africa*. London und Brunswick (New Jersey): Athlone Press (LSE Monographs on Social Anthropology 69).
- Moore, Henrietta L., Megan Vaughan (1994): *Cutting down Trees. Gender, Nutrition and Agricultural Change in the Northern Province of Zambia 1890–1990*. Portsmouth: Heinemann-Currey, University of Zambia Press.
- Mukiza-Gapere, Jackson und James P.M. Ntozi (1995): Impact of AIDS on the Family and Mortality in Uganda. In: *Health Transition Review* 5 (Supplement): 191–200.
- Mumba, Norah M. (1992): *A Song in the Night. A Personal Account of Widowhood in Zambia*. Lusaka: Multimedia Publications.
- Munachonga, Monica L. (1989): Women and Development in Zambia. In: Parpart, Jane L. (Hg.): *Women and Development in Africa. Comparative Perspectives*. Lanham, New York, London: University Press of America. 279–312.
- Munalula, Margaret M. und Winnie S. Mwenda (1995): Case Study. Women and Inheritance Law in Zambia. In: Hay, Margaret Jean und Sharon Stichter (Hg.): *African Women South of the Sahara*. 2. Aufl. London: Longman. 93–100.
- Murphy, Timothy F., Suzanne Poirier (Hg.) (1993): *Writing AIDS. Gay Literature, Language, and Analysis*. New York: Columbia University Press (Between Men – Between Women. Lesbian and Gay Studies 8).
- Musanya, Priscilla und Matrine Chuulu (1995): *Widowhood. Problems and more Problems: Widowhood, Inheritance Laws, Customs and Practices in Southern Africa*. Harare: Women and the Law in Southern Africa Research Project. 58–72.
- Mwangi, Peter (1998): New Diseases, Old Therapies. Response to Epidemics in East Africa. In: *Curare* 21 (2): 187–191.
- Mwenda, Kenneth K., Florence N.M. Mumba und Judith Mvula-Mwenda (2005): Property-Grabbing under African Customary Law: Repugnant to Natural Justice, Equity, and Good Conscience, yet a Troubling Reality. In: *The George Washington International Law Review* 37 (4): 949–967.

- Nampanya-Serpell, Namposya (2000): *Social and Economic Risk Factors for HIV/AIDS-Affected Families in Zambia. HIV/AIDS Orphans in Zambia*. Paper Presented at the AIDS and Economics Symposium. Durban 7.–8. Juli 2000. Organisiert vom International AIDS and Economics Network (IAEN).
- Ntozi, James P.M. (1997): Widowhood, Remarriage and Migration during the HIV/AIDS Epidemic in Uganda. In: Ntozi, James P.M., J.K. Anarfi, J.C. Caldwell et. al. (Hg.): *Vulnerability to HIV infection and Effects of AIDS in Africa and Asia/India*. Health Transition Review 7 (Supplement): 125–144.
- Ntozi, James P.M. et al. (1999): The Effect of the AIDS Epidemic on Widowhood in Northern Uganda. In: Orubuloye, I.O., John Caldwell und James P.M. Ntozi: *The Continuing African HIV/AIDS Epidemic. Responses and Coping Strategies*. Canberra: Health Transition Centre. 211–224.
- Nyanzi, Stella, Emodu-Walakira, Margaret und Wilberforce Serwaniko (2009): The Widow, the Will and Widow-inheritance in Kampala: Revisiting Victimisation Arguments. In: *Canadian Journal of African Studies* 43 (1): 12–33.
- Nyanzi, Stella et al. (2008): ›African Sex is Dangerous!‹ Renegotiating ›Ritual Sex‹ in Contemporary Masaka District. In: *Africa. The Journal of the International African Institute* 78 (4): 518–539.
- Nzioka, Charles (2000): The Social Meaning of Death from HIV/AIDS. An African Interpretative View. In: *Culture, Health and Sexuality* 2 (1): 1–14.
- Obbo, Christine (1986): Some East African Widows. In: Potash, Betty (Hg.): *Widows in African Societies. Choices and Constraints*. Stanford: Stanford University Press. 84–106.
- Obbo, Christine (1995): What Women Can Do. AIDS Crisis Management in Uganda. In: Bryceson, Deborah Fahy (Hg.): *Women Wielding the Hoe. Lessons from Rural Africa for Feminist Theory and Development Practice*. Oxford, Washington D.C.: Berg Publishers. (Cross-Cultural Perspectives on Women). 165–178.
- Oboler, Regina S. (1986): Nandi Widows. In: Potash, Betty (Hg.): *Widows in African Societies. Choices and Constraints*. Stanford: Stanford University Press. 66–83.
- Offe, Johanna (2001): »Smart Guys Plan for the Future«. Cultural Concepts of Time and the Prevention of AIDS in Africa. In: *afrika spectrum* 36 (1) (Special Issue ›AIDS in Africa: Broadening the Perspectives‹): 53–72.
- Offe, Johanna A. (2004): »Taking Death Away«. Veränderungen des Witwenreinigungsrituals in der Folge von AIDS. Vorläufige Ergebnisse einer Fallstudie bei den Bemba in Sambia. In: Dilger, Hansjörg, Angelika Wolf, Urte Undine Frömming et al. (Hg.): *Moderne und postkoloniale Trans-*

- formation. *Ethnologische Schrift zum 60. Geburtstag von Ute Luig*. Berlin: Weißensee Verlag. 162–176.
- Okeyo, T.M. und A.K. Allen (1994): Influence of Widow Inheritance on the Epidemiology of AIDS in Africa. In: *African Journal of Medical Practice* 1 (1): 20–25.
- Orubuloye, I.O., Folakemi Oguntimehin (1999): »Death is Pre-Ordained, it Will Come When it is Due.« Attitudes of Men to Death in the Presence of AIDS in Nigeria. In: Caldwell, John C., Pat Caldwell, John Anarfi et al. (Hg.): *Resistances to Behavioural Change to Reduce HIV/AIDS Infection in Predominantly Heterosexual Epidemics in Third World Countries*. Canberra, Australia: Australian National University. 101–111.
- Owen, Margaret (1996): *A World of Widows*. London: Zed Books.
- Parpart, Jane L. (1983): *Labor and Capital on the African Copperbelt*. Philadelphia: Temple University Press.
- Parpart, Jane L. (1986): Class and Gender on the Copperbelt. Women in Northern Rhodesian Copper Mining Communities, 1926–1964. In: Robertson, Claire und Iris Berger (Hg.): *Women and Class in Africa*. New York: Africana Publishing Co. 141–160.
- Pauw, B.A. (1990): Widows and Ritual Danger in Sotho and Tswana Communities. In: *African Studies* 49 (2): 75–99.
- Pitt, David (o.J.): *Encyclopedia of HIV/AIDS – A Cross-Cultural Companion* (Uncorrected Draft). Internetquelle: <http://www.leidenuniv.nl/fsw/uaes/aids/levirate> (Stand: 18.1.2004).
- Poewe, Karla O. (1978): Religion, Matriliney and Change. Jehova's Witnesses and Seventh-Day Adventists in Luapula, Zambia. In: *American Ethnologist* 5 (2): 303–321.
- Poewe, Karla O. (1981): *Matrilineal Ideology: Male-Female Dynamics in Luapula, Zambia*. London, New York: Published for the International African Institute by Academic Press.
- Pool, Robert (1994): *Dialogue and the Interpretation of Illness: Conversations in a Cameroon Village*. Oxford: Berg.
- Pool, Robert (1997): Anthropological Research on AIDS. In: Ng'weshemi, Japheth, Ties Boerma, John Bennett et al. (Hg.): *HIV Prevention and AIDS Care in Africa. A District Level Approach*. Amsterdam: Royal Tropical Institute. 69–84.
- Potash, Betty (Hg.) (1986): *Widows in African Societies. Choices and Constraints*. Stanford: Stanford University Press.
- Potash, Betty (1986a): Widows in Africa. An Introduction. In: Potash, Betty (Hg.): *Widows in African Societies. Choices and Constraints*. Stanford: Stanford University Press. 1–43.
- Potash, Betty (1986b): Wives of the Grave. Widows in Rural Luo Community. In: Potash, Betty (Hg.): *Widows in African Societies. Choices and Constraints*. Stanford: Stanford University Press. 44–65.



- Potash, Betty (1995): Women in the Changing African Family. In: Hay, Margaret J. und Sharon Stichter (Hg.): *African Women South of the Sahara*. London: Longman. 69–92.
- Powdermaker, Hortense (1962): *Copper Town: Changing Africa: The Human Situation on the Rhodesian Copperbelt*. New York: Harper and Row.
- Probst, Peter (1995): Dancing AIDS. Moral Discourses and Ritual Authority in Central Malawi. In: *Sozialanthropologische Arbeitspapiere* 66. 1–16.
- Quinn, Naomi (1991): The Cultural Basis of Metaphor. In: Fernandez, James W. (Hg.): *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press. 56–93.
- Rabbow, Michael (2001): From Awareness to Behavioural Change – Challenges in HIV/AIDS Control in Southern Africa/Namibia. In: *africa spectrum* 36 (1) (Special Issue ›AIDS in Africa: Broadening the Perspectives‹): 17–34.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. (Hg.) (1950): *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press.
- Radstake, Maud (2000): *Secrecy and Ambiguity. Home Care for People Living with HIV/AIDS in Ghana*. Leiden: African Studies Centre.
- Rakelmann, Georgia A. (2001): »We Sat There Half the Day Asking Questions, But They Were Unable to Tell Where AIDS Comes From...« Local Interpretations of AIDS in Botswana. In: *africa spectrum*. 36 (1) (Special Issue ›AIDS in Africa: Broadening the Perspectives‹): 35–52.
- Rao Gupta, Geeta (2000): *Approaches for Empowering Women in the HIV/AIDS Pandemic*. A Gender Perspective Expert Group Meeting on »The HIV/AIDS Pandemic and its Gender Implications« 13.–17. November 2000, Windhoek, Namibia. Internetquelle: <http://www.un.org/womenwatch/daw/csw/hiv aids/Gupta.html> (Stand 15.6.2006)
- Rasing, Thera (1995): *Passing on the Rites of Passage. Girls' Initiation Rites in the Context of an Urban Roman Catholic Community on the Zambian Copperbelt*. Amsterdam: Avebury (African Studies Centre Research Series 6).
- Reid, Elizabeth (1997): Placing Women at the Center of Analysis. In: Bond, George C., John Kreniske, Ida Susser et al. (Hg.): *AIDS in Africa and the Caribbean*. Boulder (Colorado): Westview Press. 159–164.
- Richards, Audrey I. (1932): *Hunger and Work in a Savage Tribe. A Functional Study of Nutrition Among the Southern Bantu*. London: Routledge.
- Richards, Audrey I. (1937): Reciprocal Clan Relationships Among the Bemba of N.E. Rhodesia. In: *Man* 37: 188–193.

- Richards, Audrey I. (1939): *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia. An Economic Study of the Bemba Tribe*. London, New York, Toronto: Oxford University Press.
- Richards, Audrey I. (1940): *Bemba Marriage and Present Economic Conditions*. Livingstone: The Rhodes-Livingstone Institute.
- Richards, Audrey I. (1948): The Political System of the Bemba Tribe – North Eastern Rhodesia. In: Fortes, Meyer, Edward E. Evans-Pritchard (Hg.): *African Political Systems*. London: Oxford University Press. 83–120.
- Richards, Audrey I. (1950): Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu. In: Radcliffe-Brown, Alfred R. (Hg.): *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press. 207–251.
- Richards, Audrey I. (1959): The Bemba of North-Eastern Rhodesia. In: Colson, Elizabeth und Max Gluckman (Hg.): *Seven Tribes of British Central Africa*. London: Oxford University Press. 164–193.
- Richards, Audrey I. (1982 [1956]): *Chisungu. A Girls' Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia*. London, New York: Tavistock Publications.
- Rompel, Matthias (2004): »This is my house« – Heidimbis Kindheit, oder: Vom Schrecken und der Notwendigkeit neuer Institutionen in Zeiten von AIDS in Namibia. In: *Peripherie* 24 (93–94): 88–112.
- Rosaldo, Renato (1989): *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Russell, Hugh (2003). *It's worse than you imagined*. Internetquelle: [www.lewrockwell.com/spectator/spec30.html](http://www.lewrockwell.com/spectator/spec30.html) (Stand 19.10.2007)
- Sanders, Todd (1999): »Doing Gender« in Africa. Embodying Categories and the Categorically Disembodied. In: Moore, Henrietta L., Todd Sanders und Bwire Kaare (Hg.): *Those Who Play with Fire. Gender, Fertility and Transformation in East and Southern Africa*. London, Brunswick: Athlone Press (LSE Monographs on Social Anthropology). 41–82.
- Schäfer, Rita (1998): »Frauen sind wie das Hinterrad eines Fahrrads – sie bestimmen die Richtung und Geschwindigkeit des Wandels«. Wandel der Geschlechterbeziehungen bei den Shona in Zimbabwe. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Birgit Röttger-Rössler (Hg.): *Differenz und Geschlecht. Neue Ansätze in der ethnologischen Forschung*. Berlin: Reimer. 184–211.
- Schattkowsky, Martina (Hg.) (2003): *Witwenschaft in der Frühen Neuzeit. Fürstliche und adlige Witwen zwischen Fremd- und Selbstbestimmung*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 6).
- Schneider, David M. (1961): Introduction. The Distinctive Features of Matrilineal Descent Groups. In: David M. Schneider und Kathleen Gough (Hrsg.): *Matrilineal Kinship*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. 1–30.

- Schoepf, Brooke G. (1992): Women at Risk. Case Studies from Zaire. In: Herdt, Gilbert und Shirley Lindenbaum (Hg.): *The Time of AIDS. Social Analysis, Theory, and Method*. Newbury Park, London, New Delhi: Sage. 259–286.
- Schoepf, Brooke G. (1993): AIDS Action-Research with Women in Kinshasa, Zaire. In: *Social Science and Medicine* 37 (11): 1401–1413.
- Schoepf, Brooke G. (2001): International AIDS Research in Anthropology. Taking a Critical Perspective on the Crisis. In: *Annual Review of Anthropology* 30: 335–361.
- Scorgie, Fiona (2002): Virginity Testing and the Politics of Sexual Responsibility. Implications for AIDS Intervention. In: *African Studies Review* 61 (1): 55–75.
- Searle, John (1971): *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Seidel, Gill, Laurent Vidal (1997): The Implications of ›Medical‹, ›Gender in Development‹ and ›Culturalist‹ Discourses for HIV/AIDS Policy in Africa. In: Shore, Chris und Susan Wright (Hg.): *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*. London: Routledge. 59–87.
- Setel, Philip (1996): AIDS as a Paradox of Manhood and Development in Kilimanjaro, Tanzania. In: *Social Science and Medicine* 43 (8): 1169–1178.
- Setel, Philip (1999): *A Plague of Paradoxes. AIDS, Culture, and Demography in Northern Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sherry, Michael S. (1993): The Language of War in AIDS Discourse. In: Murphy, Timothy F. und Suzanne Poirier (Hg.): *Writing AIDS. Gay Literature, Language, and Analysis*. New York: Columbia University Press (Between Men – Between Women. Lesbian and Gay Studies 8). 38–53.
- Sontag, Susan (2003): *Krankheit als Metapher/AIDS und seine Metaphern*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Sossou, Marie-Antoinette (2002): Widowhood Practices in West Africa. The Silent Victims. In: *International Journal of Social Welfare* 11 (3): 201–209.
- Spitulnik, Debra, Mubanga E. Kashoki (2001): Bemba. In: Garry, Jane und Carl Rubino (Hg.): *Facts about the World's Languages: An Encyclopedia of the World's Major Languages, Past and Present*. New York, Dublin: H.W. Wilson. 81–85.
- Statistisches Bundesamt (2007): *Statistisches Jahrbuch 2007*. Wiesbaden.
- Strickland, Richard S. (2004): *To Have and to Hold. Women's Property and Inheritance Rights in the Context of HIV/AIDS in Sub-Saharan Africa*. Working Paper. International Center for Research on Women.
- Terray, Emmanuel (1975): Classes and Class Consciousness in the Abnong Kingdom of Gyaman. In: Bloch, Maurice (Hg.): *Marxist Analysis and Social Anthropology*. New York: John Wiley & Sons. 85–135.

- Thomas, Felicity (2008): Remarriage after Spousal Death: Options Facing Widows and Implications for Livelihood Security. In: *Gender and Development* 16 (1): 73–83.
- Touwen, Anne (1996): *Gender and Development in Zambia. Empowerment of Women through Local Non-Governmental Organisations*. Universität Groningen.
- Turner, Terence (1991): »We are Parrots«, »Twins are Birds«. Play of Tropes as Operational Structure. In: Fernandez, James W. (Hg.): *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press. 121–158.
- Turner, Victor W. (1967): Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passage. In: Turner, Victor W. (Hg.): *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press. 93–111.
- Turner, Victor W. (1969): *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor W. (1974): *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca und London: Cornell University Press.
- Turner, Victor W. (1974 [1953]): Lunda rites and ceremonies. In: *The Occasional Papers of the Rhodes-Livingstone Museum*. Nr. 1–16. Neudruck im Auftrag des Institute for African Studies, University of Zambia. Manchester University Press. 335–388.
- Turner, Victor (1975): *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca, London: Cornell University Press (Symbol, Myth and Ritual 10).
- Turner, Victor W. (1982): *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publishers.
- Turner, Victor W. (1985): Process, System and Symbol: A New Anthropological Synthesis. In: Turner, Edith und Victor W. Turner (Hg.): *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tuscon. 151–176.
- Turner, Victor W. (1986): *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publishers.
- Turner, Victor W. (1989 [1969]): *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt am Main, New York: Campus (Theorie und Gesellschaft 10). [= Turner 1969]
- Ulin, Priscilla R. (1992): African Women and AIDS. Negotiating Behavioural Change. In: *Social Science and Medicine* 34 (1): 63–73.
- United Nations Statistics Division (2000): *The World's Women 2000. Trends and Statistics*.
- United Nations Department of Economic and Social Affairs, Division for the Advancement of Women (2001): *Women 2000. Widowhood: Invisible Women, Secluded or Excluded*.
- UNAIDS (2007): *Zambia. Country Situation Analysis*. Internetquelle: [http://www.unaids.org/en/Regions\\_Countries/Countries/zambia.asp](http://www.unaids.org/en/Regions_Countries/Countries/zambia.asp) (Stand 17.9.2007)
- UNAIDS/WHO (2004): *AIDS Epidemic Update 2004*. Genf: United Nations.

- UNDP (2005): *MDG Status Report Zambia*.
- Upton, Rebecca L. (2001): »Infertility Makes You Invisible«. Gender, Health and the Negotiation of Fertility in Northern Botswana. In: *Journal of Southern African Studies* 27 (2): 349–362.
- van Binsbergen, Wim M. (Hg.) (1981): *Religious Change in Zambia. Exploratory Studies*. London: Kegan Paul.
- van der Geest, Sjaak (2004): Dying Peacefully: Considering Good Death and Bad Death in Kwahu-Tafo, Ghana. In: *Social Science and Medicine* 58 (5): 899–911.
- van der Vliet, Virginia (1991): Traditional Husbands, Modern Wives. Constructing Marriages in a South African Township. In: Spiegel, Andrew D. und Patrick A. McAllister (Hg.): *Tradition and Transition in Southern Africa*. Johannesburg: Witswatersrand University Press. 219–241.
- van Gennep, Arnold (1960 [1909]): *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vaughan, Megan (1991): *Curing their Ills. Colonial Power and African Illness*. Cambridge: Polity Press.
- von Struensee, Vanessa M.G. (2004): Widows, AIDS, Health and Human Rights in Africa. In: *Independent*, 26. Juli 2004.
- Wallman, Sandra (1996): *Kampala Women Getting by: Wellbeing in the Time of AIDS*. London: James Currey et al.
- Walsh, Janet (2005): Women's Property Rights Violations and HIV/AIDS in Africa. In: *Peace Review* 17 (2–3): 189–195.
- Weber, Donald (1995): From Limen to Border: A Meditation on the Legacy of Victor Turner for American Cultural Studies. In: *American Quarterly* 47 (3): 525–536.
- Weingart, Brigitte (2002): *Ansteckende Wörter. Repräsentationen von AIDS*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weingart, Brigitte (2006): »Lebende Tote«? Repräsentationen des Todes und der Vitalismus des Protests im AIDS-Diskurs der 1980er und 90er Jahre. In: Eiden, Patrick, Nacim Ghanbari, Tobias Weber und Martin Zillinger (Hg.): *Totenkulte. Kulturelle und literarische Grenzgänge zwischen Leben und Tod*. Frankfurt am Main, New York: Campus. 245–273.
- Werbner, Richard P. (1984): The Manchester School in South-Central Africa. In: *Annual Review of Anthropology* 13: 157–185.
- Werner, Douglas (1972): Some Developments in Bemba Religious History. In: *Journal of Religion in Africa* 4 (1): 1–24.
- Whiteside, Alan (2002): Poverty and HIV/AIDS in Africa. In: *Third World Quarterly* 23 (2): 313–332.
- Whyte, Susan R. (1990): The Widow's Dream. Sex and Death in Western Kenya. In: Jackson, Michael und Ivan Karp (Hg.): *Personhood and*

- Agency. The Experience of Self and Others in African Cultures.* Uppsala: Almqvist Wiksell International. 95–114.
- Whyte, Susan R. (2004): *Questioning Misfortune. The Pragmatics of Uncertainty in Eastern Uganda.* Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Studies in Medical Anthropology).
- Willms, Dennis G., J. Allan Best, D. Wayne Taylor et al. (1990): A Systematic Approach for Using Qualitative Methods in Primary Prevention Research. In: *Medical Anthropology Quarterly* 4 (4): 391–409.
- Wilson, Godfrey (1941): *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia* (Teil 1). Rhodes-Livingstone Paper Nr. 5. Livingstone: Rhodes-Livingstone Institute.
- Wilson, Godfrey (1942): *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia* (Teil 2). Rhodes-Livingstone Paper Nr. 6. Livingstone: Rhodes-Livingstone Institute.
- Wilson, Godfrey und Monica Wilson (1968): *The Analysis of Social Change: Based on Observations in Central Africa.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Wimberley, Kristina (1995): *Becoming ›Saved‹ as a Strategy of Control. The Role of Religion in Combating HIV/AIDS in Ugandan Community.* Paper presented at the Thirty-Eight Annual Meeting of the African Studies Association, Orlando, 3.–6. November 1995.
- Wolf, Angelika (1996): Essensmetaphern im Kontext von Aids und Hexerei in Malawi. In: Wolf, Angelika und Michael Stürzer (Hg.): *Die gesellschaftliche Konstruktion von Befindlichkeit. Ein Sammelband zur Medizinethnologie.* Berlin: VWB. 205–221.
- Wolf, Angelika (2001): AIDS, Morality and Indigenous Concepts of Sexually Transmitted Diseases in Southern Africa. In: *afrika spectrum* 36 (1) (Special Issue ›AIDS in Africa: Broadening the Perspectives‹): 97–107.
- Wolf, Angelika (2003): War, Movement and Food. The Use of Metaphors in Discourses about AIDS. In: Biakolo, Emevwo, Joyce Mathangwane, Dan Odallo (Hg.): *The Discourse of HIV/AIDS in Africa.* Gaborone: University of Botswana. 96–100.
- World Bank (2002): *2002 World Development Indicators.* New York: World Bank.
- Workers' Liberty (2005): *Africa's Force for Change.* Internetquelle: [www.workersliberty.org/node/4361](http://www.workersliberty.org/node/4361) (Stand: 27.6.2005).
- Yamba, Bawa C. (1997): Cosmologies in Turmoil. Witchfinding and AIDS in Chiawa, Zambia. In: *Africa* 67 (2): 200–223.



