

■ HUBERTUS BÜSCHEL

›The Native Mind‹ – Rassismus in den ›Humanitären Entwicklungswissenschaften‹ zu Afrika südlich der Sahara 1920–1940

Einleitung

Am Rande der Pariser Weltausstellung 1899/1900 debattierten Soziologen mit Kolonialbeamten darüber, wie sehr die politischen, sozialen und kulturellen Einflüsse des Kolonialismus in Afrika südlich der Sahara die »kulturelle Intaktheit« der »Eingeborenen« gestört und dadurch der »natürliche Entwicklungsgang der unterentwickelten Menschen« hin zu »besseren Lebensbedingungen« gehemmt worden sei.¹ Nun sei es notwendig, den »Eingeborenen« bei ihrer Entwicklung auf »humanitäre Weise« zu helfen. Rassismus und Gewalt seien künftig zu vermeiden. Vielmehr müsse man auf die Wünsche und Belange der Menschen vor Ort eingehen und damit zunächst einmal die lokalen »Sitten und Gebräuche« als Ursachen von Unterentwicklung, aber auch als Antriebskräfte für Entwicklung erforschen.² Diese Sichtweise wurde auf den französischen Kolonialkongressen 1904, 1907³ ebenso wie beim Panafrikanischen Kongress 1919 unterstrichen.⁴ Auch im Hinblick auf die Übertragung der ehemals deutschen Kolonien durch den Völkerbund als Mandate an Frankreich, Belgien und Großbritannien und die hier betonte »heilige Aufgabe der Zivilisation«, die »Völker« in den Mandatsgebieten »zu entwickeln«, wurde herausgestellt, wie wichtig es sei, zunächst die »einheimischen Kulturen« zu untersuchen.⁵ Ansätze der Soziologie, Psychologie und vor allem der Anthropologie sollten hierfür grundlegend sein. In diesem Beitrag werden

35

1 Proceedings of the International Congress of Colonial Sociology, Paris 1900, o. S.

2 Ebd.

3 Vgl. Gary Wilder, *The French Imperial Nation-State. Negritude and Colonial Humanism between the Two World Wars*, Chicago 2005, S. 52.

4 Vgl. Dirk van Laak, *Imperiale Infrastruktur. Deutsche Planungen für eine Erschließung Afrikas 1880 bis 1960*, Paderborn 2004, S. 208 f.; Andreas Eckert, *Panafrikanismus, afrikanische Intellektuelle und Europa im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Journal of Modern European History* 4 (2006), S. 224–240, hier S. 234. Für die Erforschung des Panafrikanismus nach wie vor grundlegend: Immanuel Geiss, *Panafrikanismus. Zur Geschichte der Dekolonisation*, Frankfurt/M. 1968. Zum Humanismus im globalen Zusammenhang des Panafrikanismus: Dipesh Chakrabarty, *Humanism in a Global World*, in: Jörn Rüsen/Henner Lass (Hg.), *Humanism in Intercultural Perspective. Experiences and Expectations (= Being Human: Caught in the Web of Cultures. Humanism in the Age of Globalization Bd. 1)*, Bielefeld 2009, S. 23–36.

5 Versailler Friedensvertrag vom 28.06.1919, Art. 22, Abs. 1, zitiert nach: Jürgen Osterhammel, *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 1995, S. 41. Vgl. zum Entwicklungsauftrag als grundlegendem Unterschied zwischen Kolonie und Mandat: Michael D. Callahan, »Mandated Territories are not Colonies«: Britain, France, and Africa in the 1930s, in: ders./R. M. Douglas/Elisabeth Bishop (Hg.), *Imperialism on Trial. International Oversight of Colonial Rule in Historical Perspective*, Lanham 2006, S. 1–19.

jene Disziplinen in Anlehnung an Gary Wilder unter dem Oberbegriff ›Humanitäre Entwicklungswissenschaften‹ gefasst – Wissenschaften, die maßgeblich von der Anthropologie und der Soziologie geprägt worden waren.⁶ Obwohl die Zeitgenossen diesen Begriff nicht kannten, drückt er doch das erklärte Ziel zahlreicher Forscher jener Zeit aus, durch wissenschaftliche Untersuchungen ›Verbesserungen‹ der Lebensbedingungen in als unterentwickelt angesehenen Regionen dieser Welt voranzutreiben und die Grundlage zu legen für ›humanitäre‹, nicht gewaltsame und die Verhältnisse vor Ort berücksichtigte Entwicklungspraktiken.

Maßgeblich in diesem Zusammenhang war die »Cultural Anthropology« des nordamerikanischen Anthropologen Franz Boas.⁷ Boas hatte 1888 die Vorstellung begründet, dass der Mensch nicht durch biologische Rassen, sondern durch seine Kultur geprägt sei, die mit Sozialisation, Erziehung und Lebenseindrücken zusammenhänge. Jene Kultur der Menschen sei jedoch auf unterschiedlichen Stufen angesiedelt: An der untersten Sprosse sah Boas die »Primitiven«.⁸ Sie seien auf der Stufenleiter der »Kulturentwicklung« im Vergleich zu westlichen »Zivilisationen« stehen geblieben. Und eben diesem Stehenbleiben könne man durch die Erforschung der »primitiven Kulturen« durch Feldaufenthalte vor Ort auf die Spur kommen, um hierdurch die Grundlage für Entwicklungen zu legen.⁹ Auch Kolonialbeamte sprachen sich für das Studium der lokalen Verhältnisse als Grundlage für ›humanitäre‹ Entwicklungsbemühungen aus. So schrieb beispielsweise 1910 Jules Harmond, der als französischer Kolonialbeamter viele Jahre in Indochina und Indien verbracht hatte: Eine »gute Kolonialregierung« müsste danach streben, den »Eingeborenen« Möglichkeiten zu geben, sich nach »ihren eigenen Plänen zu entwickeln«. Hierbei dürfe nur »ganz leicht an den Gewohnheiten und Traditionen« gerührt werden, weshalb man die lokalen Verhältnisse zunächst einmal ausgiebig studieren müsse.¹⁰ Und Harmonds Kollege Louis Vignon verkündete einige Jahre darauf, es sei künftig eine »unverzichtbare Kunst, die Eingeborenen sanft und nach ihrer eigenen Gangart« auf einen »höheren sozialen, politischen und ökonomischen Entwicklungsstand« zu bringen. Das Ziel müsse sein, die »Interessen und Wünsche [der Eingeborenen] zufrieden zu stellen«. Da man oft darüber wenig wisse, wären »objektive« und »vorurteilsfreie« Untersuchungen durch Beobachtungen der »Lebensweisen« und »Sitten vor Ort« erforderlich.¹¹ Dabei reiche eine bloße Beobachterposition nicht mehr aus, betonte vor allem der Anthropologe Bronislaw Malinowski. Dieser schrieb 1930, dass ein Feldforscher sich einem »going native« unterziehen müsse, einem Prozess des ausgiebi-

6 Vgl. Wilder, *The French Imperial Nation-State*, S. 61–75. Wilder nennt für den französischsprachigen Bereich in diesem Zusammenhang Soziologen wie Henri Labouret und Ernest Roume sowie die Anthropologen Marcel Mauss und Robert Delavignette, die allesamt auch für die Kolonial- bzw. Mandatsverwaltungen arbeiteten.

7 Franz Boas, *The Aims of Ethnology*, New York 1888, S. 12–18.

8 Vgl. Zum Wortfeld: Doris Kaufmann, »Primitivismus«. Zur Geschichte eines semantischen Feldes 1900–1930, in: Wolfgang Hardtwig (Hg.), *Ordnungen in der Krise. Zur politischen Kulturgeschichte Deutschlands 1900–1933*, München 2007, S. 425–448; Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, London, New York 1988; Francis L. K. Hsu, *Rethinking the Concept «Primitive»*, in: *Current Anthropology* 5 (1964), S. 169–178.

9 Franz Boas, *Limitations of the Comparative Method of Anthropology*, in: *Science (New Series)* 4 (1886), S. 901–908. Vgl. Boas, *Aims*, S. 12–18.

10 Jules Harmond, *Domination et colonisation*, Paris 1910, S. 13.

11 Louis Vignon, *Un programme de politique coloniale: Les questions indigènes*, Paris 1919, S. 191 f., 212 ff., 257, 275.

gen, kontinuierlichen Bemühens vor Ort, die Vorstellungen, Gedanken und Gefühle der »Eingeborenen« nachzuvollziehen.¹²

Dergleichen Erklärungen waren zu Beginn des 20. Jahrhunderts keine Seltenheit.¹³ Bereits hier lässt sich jene enge Verflechtung von scheinbar objektivem und vorurteilsfreiem Wissen mit Entwicklungsstrategien erkennen, die von dem kolumbianisch-nordamerikanischen Anthropologen Arturo Escobar für die Zeit nach 1945 hervorgehoben wurde.¹⁴

In diesem Beitrag wird gefragt, was es mit jener Vorurteilsfreiheit auf sich hatte, wie Wissen über von den Zeitgenossen sogenannte »eingeborene« Verhältnisse im Zusammenhang mit Entwicklungsbemühungen produziert, verhandelt und als gültig ausgewiesen wurde. Es wird der These nachgegangen, dass gerade jene »humanitäre« Attitüde, die ostentativ Rassismen abschwor, rassistische Perspektiven auf Afrikaner als »eingeborene« Andere herstellte.¹⁵

Zeitlich fokussieren sich die folgenden Ausführungen auf die Jahre 1920–1940, die als Entstehungszeit der »humanitären Entwicklungswissenschaften« gelten können. Sie folgen der Schwerpunktsetzung der zeitgenössischen Erörterungen und nehmen vor allem Regionen des subsaharischen Afrika in den Blick. Im Vordergrund stehen vornehmlich veröffentlichte Texte von Anthropologen und Kolonialbeamten, wobei kein abgewogenes Bild der Verflechtungen von Anthropologie und Kolonialismus gegeben werden soll oder kann. Vielmehr geht es darum, diskursanalytisch mit »humanitären« Ansprüchen verwobene Deutungshoheiten und Konstruktionen von Rasse sowie deren historisch-sozialen Folgen aufzuzeigen.

Die Ausgangsthese des Beitrags geht von einem spezifischen Konzept von Rassismus aus, das zunächst zu erläutern ist. In einem nächsten Abschnitt werden anthropologische Diskurse und »humanitäre« Entwicklungsinstitutionen untersucht und nach ihrer Rolle in der Konstruktion von Wissen über Unterentwicklung und Entwicklung von Gesellschaften befragt. Es wäre allerdings verfehlt, in diesem Zusammenhang afrikanische Akteure auszuklammern, die – wie zu zeigen sein wird – maßgeblich die Dynamiken von Praktiken spätkolonialer Entwicklung mit trugen, wenn nicht gar polarisierten. In einem zweiten Schritt werden die empirischen Forschungen zu den kulturellen Ursachen von Bedürftigkeit vorgestellt sowie zu angeblich »typisch« afrikanischen mentalen Dispositionen und deren Festschreibung auf die Kategorie Rasse befragt. Zunächst wird allerdings das dem Folgenden zugrundeliegende Konzept von Rassismus zu erörtern sein.

12 Vgl. Bronislaw Malinowski, *Das Geschlechtsleben der Wilden*, Leipzig/Zürich 1930, S. XV, XVI.

13 Vgl. Joseph Morgan Hodge, *Triumph of the Expert. Agrarian Doctrines of Development and the Legacies of British Colonialism*, Athens (OH) 2007, S. 131.

14 Arturo Escobar, *Power and Visibility: Development and the Invention and Management of the Third World*, in: *Cultural Anthropology* 3 (1988), S. 428–443.

15 Zum Zusammenhang von Rassismus und Entwicklungswissenschaften grundlegend: Sarah White, *Thinking Race, Thinking Development*, in: *Third World Quarterly* 23 (2002), S. 407–419. Arno Sonderegger, *Rasse und Rassismus im wissenschaftlichen Diskurs: Eine Skizze*, in: Bea Comes/Walter Schicho/Arno Sonderegger (Hg.), *Rassismus. Beiträge zu einem vielgesichtigen Phänomen* (= *Gesellschaft, Entwicklung, Politik* Bd. 10), Wien 2008, S. 10–26; Aram Ziai, *Rassismus und Entwicklungszusammenarbeit*, in: ebd., S. 191–213.

Rassismus und Entwicklung

38 Christoph Marx hat darauf hingewiesen, dass es sich beim Forschungsinteresse von Missionaren und Kolonialbeamten an afrikanischen ›Eingeborenen‹ und auch beim Eintreten für den Schutz bedrohter Kulturen nicht zuletzt auch um einen »rassistisch motivierten Kult« um »edle Wilde« handelte, hegte man doch häufig Sympathien mit den Afrikanern, die »den ihnen zugedachten Platz nicht verließen und sich nicht etwa erdreisteten, ihrerseits europäische Kulturwerte anzunehmen.«¹⁶ Wie zentral das Konzept des ›edlen Wilden‹ auch für die Bedeutung des Rassismus ist, so erklärt es nicht die Verknüpfung von Forschungsinteressen mit Entwicklungserwägungen, zielten diese gerade ja auch auf Veränderungen ab. Fragt man hier nach Rassismus, dann scheinen Stuart Halls Ansätze besonders weiterführend: Hall fasste unter Rassismus zunächst diskursive und soziale Praktiken, die Rasse als Kategorie hervorbringen und verhandeln – und zwar auch dann, wenn die beteiligten Protagonisten Rassismus entschieden von sich weisen.¹⁷ Gerade in der Diskreditierung biologischer Rassismen bediene sich »rassistische Rhetorik verstärkt kultureller Argumente«, so schrieb außerdem der Soziologe Wulf Hundt.¹⁸ Folgt man Hall und Hundt, liegt bereits der Einteilung in Entwicklungsbedürftige, Entwickelte und Entwicklungsexperten ein kultureller Rassismus zugrunde, wurden hier soziale wie auch symbolische Grenzen gezogen zwischen »Outsidern« und »Insidern«, zwischen »Normalen« und »Devianten«, zwischen dem für Entwicklung nach dem Maßstab der Experten »Akzeptablen« und »Unakzeptablen«.¹⁹ Expertengemeinschaften kolonialer Entwicklungsbemühungen in der Zwischenkriegszeit lassen sich in diesem Sinne als Allianzen verstehen, die sich gegenüber einer vermeintlich homogenen Gruppe von Unterentwickelten positionierten, welcher geradezu naturgegebene kulturelle Eigenartigkeit und Andersartigkeit attestiert wurde.²⁰ In der Gegenüberstellung von Entwicklungsexperten mit Entwicklungsbedürftigen liegt eine Polarisierung zwischen – mit Halls Worten gesprochen – »the West and the Rest«²¹, wobei »the West« nicht nur Europäer, sondern auch Afrikaner betreffen konnte, die beispielsweise als Informanten, Berater oder Organisatoren mit Entwicklungsexpertise befasst waren. In Anlehnung an Robert Miles ist zu sagen, dass damit Entwicklungsdiskursen und -praktiken von vornherein eine rassistische »Hierarchisierung von Menschen« eingeschrieben sein konnte, bei denen den vermeintlich Unterentwickelten die Fähigkeit zunächst abgesprochen wurde, ohne fremde Hilfe für Entwicklungen förderlich angesehene »kulturelle, politische oder soziale Standards« zu erreichen.²² Damit – so ein Ausgangspunkt dieses Beitrages – erwies sich das

16 Christoph Marx, *Geschichte Afrikas. Von 1800 bis zur Gegenwart*, Paderborn 2004, S. 175.

17 Stuart Hall, *Rassismus als ideologischer Diskurs*, in: Nora Räthzel (Hg.), *Theorien über Rassismus*, Hamburg 2000, S. 7–16. Ders., *Die Frage des Multikulturalismus*, in: Ders., *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*, Hamburg 2004, S. 188–227, hier S. 204.

18 Wulf Hundt, *Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse*, Münster 2006, S. 119.

19 Stuart Hall, *Das Spektakel des ›Anderen‹*, in: Stuart Hall, *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*, Hamburg 2004, S. 167–187, hier S. 144.

20 Hall, *Rassismus als ideologischer Diskurs*; Vgl. auch: Robert Miles, *Geschichte des Rassismus*, in: Christoph Burgner (Hg.), *Rassismus in der Diskussion. Gespräche*, Berlin 1999, S. 9–26, hier S. 10.

21 Stuart Hall, *Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht*, in: Stuart Hall, *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*, Hamburg, S. 180–122.

22 Miles, *Geschichte des Rassismus*, S. 10.

Bemühen um die Entwicklung von ›Eingeborenen‹ und die damit einhergehende Annahme »inferiorer Andersartigkeit« letztlich als »Utopie einer Nicht-Politik«, die sich bei näherer Betrachtung als überaus politisch, weil machtvoll erweisen konnte; im Namen der Humanität konnte sich ein Sendungsbewusstsein ausbilden, das »Vormundschaft als Pflicht« bis hin zur gewaltsamen Durchsetzung legitimierte.²³ Die Intentionen der jeweiligen Protagonisten scheinen hierbei nachgeordnet.²⁴ Kurzum: Auch Anti-Rassisten konnten rassistisch reden und handeln, wenn sie sich mit der kulturellen Andersartigkeit von vermeintlich Unterentwickelten befassten.²⁵ Ähnlich wie Hall wies der Biologe Stephan Jay Gould darauf hin, dass besonders in den Humanwissenschaften – wie sie eben auch die Entwicklungswissenschaften des hier untersuchten Zeitraums waren – Rassismen eine besondere Rolle spielen konnten, indem man »gemeinsame Verhaltensnormen und soziale und ökonomische Unterschiede« behauptete, welche wiederum als »ererbte«, »angeborene« oder eben auch »kulturell geprägt« angesehen wurden.²⁶ Der hiermit verbundene Kulturrassismus sollte sich als weit flexibler, durchsetzungsfähiger und dauerhafter erweisen als genuin biologische Rassismen.²⁷ Kwame Anthony Appiah sprach in diesem Zusammenhang von »racism«. Er meinte damit einen Rassismus, der oft moralisch aufgeladen sei bzw. als moralisch integer im Gegensatz zu blankem Rassismus gelte.²⁸ Wie noch zu zeigen sein wird, war jene Vorstellung des moralischen Handelns gerade im Entwicklungszusammenhang maßgeblich und richtete vermeintlich kulturell unterschiedliche Ursachen für Unterentwicklung auf allgemein global gültige Entwicklungsziele aus. In jener Verknüpfung zwischen – mit Appiahs Worten gesprochen – »getrennten doch gleichen« Entwicklungszusammenhängen war wiederum in entwicklungswissenschaftlichen Diskursen und Praktiken zu Afrika in den 1920er bis 1940er Jahre eine verhältnismäßig homogen gedachte hierarchische Dichotomie zwischen Entwicklung und Unterentwicklung angelegt. Die Erforschung kultureller Ursachen von Unterentwicklung und die Ausbildung von Willen und Fähigkeiten zur Entwicklung seitens der Repräsentanten vermeintlich weiter entwickelter Gesellschaften waren konsequenterweise mit als moralisch legitimiert und als notwendig angesehenen Handlungsoptionen verbunden. Diese konnten sogar Gewalt als eine Art Mittel zum höheren Zweck einschließen.

Vor dem Hintergrund aktueller Tendenzen der Kolonialgeschichtsschreibung stellt sich die Frage, inwiefern die Analyse von Rassismus in Diskursen und Praktiken von kolonialer Entwicklung weiterführend sein kann. Man könnte nämlich vertreten, dass durch sie eine stark asymmetrische Dichotomie zwischen Entwickelten und Unterentwickelten, von Herrschern und Beherrschten im Kolonialismus angenommen wird, von der es sich in der Forschung zu lösen gelte. In Anlehnung an neuere Forschungen, die vorschlagen, koloniale Verhältnisse als Verflechtungsgeschichten zwischen möglichst allen am kolonialen Geschehen Beteiligten zu erforschen, werden daher im Folgenden die gemeinsam mit Afrikanerinnen

23 Vgl. Osterhammel, *Kolonialismus*, S. 112–115.

24 Stuart Hall, *Die Konstruktion von ›Rasse‹ in den Medien*, in: Stuart Hall, *Ideologie – Kultur – Rassismus. Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, Hamburg 1989, S. 150–171, hier S. 158.

25 Stuart Hall, *Spektakel*, S. 144. Vgl. White, *Thinking Race*; Aram Zia, *Postkoloniale Perspektiven auf Entwicklung*, in: *Peripherie* 120 (2010), S. 399–426, hier S. 403 f.

26 Stephan Jay Gould, *Der falsch vermessene Mensch*, Frankfurt/Main 1988 [1981], S. 14.

27 Vgl. Jan Nederveen Pieterse, *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*, New Haven, London 1992, S. 14.

28 Kwame Anthony Appiah, *In My Fathers House. Africa in the Philosophy of Culture*, New York 1992, S. 13.

und Afrikanern ausgehandelten und entworfenen Differenzen zwischen Eigenem und Fremden, zwischen Entwicklung und Unterentwicklung in den Blick genommen, wie sie durch die ›humanitären‹ Entwicklungswissenschaften der Zeit hervorgebracht wurden.²⁹

Praktische Anthropologie und Entwicklung

40 Mehr noch als Soziologen und Psychologen waren Anthropologen im Gefolge Boas' an Forschungen zu ›eingeborenen‹ Kulturen beteiligt, die Entwicklungswege aufzeigen sollten. Seit einigen Jahren wurde – beispielsweise von Benoît L'Estoile, James Ferguson oder Helen Tilley – auf jene Ausrichtung europäischer und nordamerikanischer anthropologischer Wissenschaften auf Praktiken der Entwicklungsarbeit in Afrika seit den 1920er Jahren hingewiesen.³⁰ Hierbei wurde zwar die Tendenz der Anthropologen jener Zeit herausgestellt, menschliche Gesellschaften in niedrigere und höhere Kulturstufen einzuordnen. Das ließe sich allein in den jenseits sämtlicher Kontroversen über Forschungspraktiken ansiedelten Selbstbeschreibungen der Anthropologie erkennen, nach denen diese sich mit ›the simple mind‹ und mit der Erklärungsansätzen von ›simple cultures‹ befassen.³¹ Man ging allerdings nicht so weit, anthropologische Wissensdiskurse und -praktiken im Sinne einer machtvollen Zivilisierungsmission zu sehen, die biologische Rassismen explizit verneinte und gerade in jener Verneinung kulturelle Rassismen mit hervorbrachte. Hier setzen die folgenden Ausführungen an.

Zunächst ist zu berücksichtigen, dass Anthropologen durch einen kontinuierlichen Ausbau der Kulturtechniken ihrer Wissensproduktion eine geradezu ausschließliche Deutungshoheit innerhalb der Entwicklungswissenschaften beanspruchten. Sie insistierten auf Empirie, intensiver Feldbeobachtung und theoretisch legitimierte Wissensfelder. Sie entwarfen hierbei ein quasi unantastbar gültiges Wissen über die kulturellen Hintergründe von Unterentwicklungen in afrikanischen Gesellschaften, wenngleich auch die empirischen Praktiken unterschiedlich sein konnten: So beanspruchte vor allem Malinowski für seine Zunft, dass sie sich am wissenschaftlichsten und intensivsten den Verhältnissen vor Ort annähern könne.³² Anthropologische Qualifikation sollte genutzt werden für die Beseitigung von Hunger

29 Vgl. Ann Stoler/Frederick Cooper, *Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda*, in: dies. (Hg.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley 1997, S. 1–56, hier S. 2.

30 Vgl. Benoît L'Estoile, *The ›Natural Preserve of Anthropologists': Anthropology, Scientific Planning and Development*, in: *Social Science Information* 36 (1997), S. 343–376; James Ferguson, *Anthropology and Its Evil Twin: ›Development' and the Constitution of a Discipline*, in: Frederick Cooper/Randall Packard (Hg.), *International Development and the Social Sciences: Essays on the History and Politics of Knowledge*, Berkeley 1997, S. 150–175; Helen Tilley, *Africa as a Living Laboratory. Empire, Development, and the Problem of Scientific Knowledge, 1870–1950*, Chicago 2011, S. 261–311.

31 Tilley, *Africa*, S. 268.

32 Vgl. Wendy James, *The Treatment of African Ethnography in L'Année Sociologique (I–XII)*, in: *L'Année Sociologique* 48 (1998), S. 193–207; Emmanuelle Sibeud, *The Elusive Bureau of Colonial Ethnography in France, 1907–1925*, in: Helen Tilley/Robert J. Gordon (Hg.), *Ordering Africa. Anthropology, European Imperialism, and the Politics of Knowledge*, Manchester, New York 2007, S. 49–65, hier S. 49.

und Not in den Kolonien und Mandatsgebieten. In diesem Sinne erklärte Malinowski als Mitglied der britischen Kolonialkommission, für die er von 1922 bis zu seinem Tod 1942 tätig war: Es sei die Zeit der »praktischen Anthropologie« gekommen, einer Wissenschaft, die Entwicklungen in den Kolonien den Weg weise. Hier wird beispielsweise jene treusorgende »Vormundschaft« über lebenspraktisches Wissen als »Pflicht« gegenüber Afrikanern deutlich, die Jürgen Osterhammel treffend als Essenz europäisch-nordamerikanisch zivilisationsmissionarischen Sprechens und Handelns benannt hat.³³ Nach Malinowskis Doktrin wurde jene »Vormundschaft« mit einem moralisch integren Handeln im Interesse der »Eingeborenen« verknüpft: Er schrieb, der Anthropologe müsse »a fair and true interpreter of the native« sein und herausfinden, »what the natives really need and where they suffer most under the pressure of European interference.«³⁴ An Forschungspraktiken empfahl Malinowski die »teilnehmende Beobachtung«³⁵ und darüber hinausgehend die intensive, nachfühlende Auseinandersetzung mit den »befremdenden und unverständlichen Elementen« lokaler Kulturen.³⁶ In den Schriften von Malinowskis französischen Kollegen Lucien Lévy-Bruhl wird besonders deutlich, wie pädagogisch pragmatisch, zielorientiert und durchsetzungsbezogen Anthropologen mit diesem Engagement um »einfühlende« Wissensproduktion umgegangen sind und wie sie so eine kulturell rassistische Stereotypisierung der Menschen Afrikas hervorbrachten. Lévy-Bruhl, der keinerlei Feldstudien vor Ort unternommen hatte, plädierte dafür, »primitives Denken« ernst zu nehmen. So schrieb er 1922, die so genannten »Bantu-Menschen« würden sich überhaupt nur entwickeln, wenn sie »sanft und einfühlend« angeleitet und unterstützt würden.³⁷ Wie vehement diese theoretisch-konzeptionellen Diskurse von Malinowski und Lévy-Bruhl auf Praktiken einer vormundschaftlichen Entwicklungsarbeit abzielten, darauf verweist der Prozess der Gründung einer Reihe von Forschungsinstitutionen, die allesamt in Europa angesiedelt waren.

33 Osterhammel, Kolonialismus, S. 112–115.

34 Bronislaw Malinowski, *Dynamics of Cultural Change: An Inquiry into Race Relations in Africa*, New Haven 1945. Vgl. zum Bemühen der Anthropologie der Zwischenkriegszeit, Kulturveränderungen in Afrika zu messen: Sally Falk Moore, *Changing Perspectives on a Changing Africa: The Work of Anthropology*, in: Robert H. Bates/V.Y. Mudimbe/Jean O. Barr (Hg.), *Africa and the Disciplines. The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*, Chicago/London 1993, S. 3–57, hier S. 3–18.

35 Zur meist mit Bronislaw Malinowski in Zusammenhang gebrachten Praxis der »teilnehmenden Beobachtung«: Bronislaw Malinowski, *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*, Frankfurt/M. 1978 [1922], S. 28, 30, 49; Bronislaw Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, London 1926, S. 126 f. Vgl. Karl-Heinz Kohl, *Exotik als Beruf. Zum Begriff der ethnographischen Erfahrung bei B. Malinowski, E. E. Evans-Pritchard und C. Lévi-Strauss*, Wiesbaden 1979, S. 31.

36 Bronislaw Malinowski, *Das Geschlechtsleben der Wilden*, Leipzig/Zürich 1930, S. XV, XVI.

37 Lucien Lévy Bruhl, *La Mentalité Primitive*, Paris 1922, S. 5, 15, 27 f., 43, 135 f.

Professionalisierung der Entwicklungswissenschaften – die Institutionen »humanitärer« Entwicklung

42 1926 wurde auf Anregung Lord Frederick Lugards in London das International Institute of African Languages and Culture (IIALC) gegründet,³⁸ das eine Verbindung von Forschungen über Afrika und deren praktische Verwertung in der Kolonialverwaltung und ihren Entwicklungsbemühungen gewährleisten sollte.³⁹ In der Tat sollte die »praktische Anthropologie« zur Leitlinie des Instituts werden.⁴⁰ Seit 1927 sammelte das Institut Informationen von Missionaren, Kolonialbeamten und Anthropologen über Sprachen, Lebensgewohnheiten und »Sitten« in Afrika, die immer auch kulturelle Rückschlüsse auf sogenannte Unterentwicklungen erlaubte, wie beispielsweise die eingeschränkte Produktivität in der Landwirtschaft, Unterernährung oder Krankheiten.⁴¹ Ein maßgeblicher Geldgeber des Instituts wurde Ende der 1920er Jahre die Rockefeller Foundation, in deren Namen zahlreiche Feldstudien durchgeführt wurden, um vermeintlich strukturelle Entwicklungshemmnisse in Afrika aufzudecken.⁴² Immer wieder betonten die Leiter des IIALC, dass hiermit nicht britische Interessen verfolgt würden, sondern dass man am internationalen Wissensaustausch für »alle Afrikaner« arbeite und »afrikanische Probleme« nicht nach kolonialen Verantwortlichkeiten geteilt, sondern weltweit gemeinsam anpacken müsste.⁴³ Die Arbeit des IIALC wurde nicht allein von britischen Kolonialbeamten auf diese Art dargestellt. So schrieb der Franzose Colonel Derendinger 1933, dass das Zusammenwirken vieler Länder im IIALC eine »gesunde und vernünftige Entwicklung der afrikanischen Gesellschaften in Wohlfahrt« bewirken könne.⁴⁴

1938 wurde eine erste britische Forschungsinstitution in Afrika gegründet, das Rhodes-Livingstone-Institute (RLI) in Lusaka, Nordrhodesien. Hiervon gingen Feldforschungen von renommierten Anthropologen aus Manchester aus wie die des Sozialanthropologen Max Gluckman, dem Gründer der sogenannten »Manchester-School«.⁴⁵ Ab den 1940er Jahren wurde das British Colonial Social Science Research Council (CSRRC) bedeutend, das soziologische, anthropologische und psychologische Forschungen in den Kolonien und Mandatsgebieten steuerte und finanziell betreute.⁴⁶ Das Council sollte mit wissenschaftli-

38 Benoît de L'Etoile, *Internationalization and 'Scientific Nationalism': The International Institute of African Languages and Cultures between the Wars*, in: Helen Tilley/Robert J. Gordon (Hg.), *Ordering Africa. Anthropology, European Imperialism, and the Politics of Knowledge*, Manchester/New York 2007, S. 95–116.

39 Frederick Dealtry Lord Lugard, *The International Institute of African Language and Culture*, in: *Africa 1* (1928), S. 1–12, hier S. 1 f.

40 L'Etoile, *Internationalization*, S. 103.

41 British Library of Political and Economic Sciences London, IAI Archives 515, Henri Labouret *Record Progress of Work in Africa 1928*, S. 518. Vgl. L'Etoile, *Internationalization*, S. 102.

42 Bronislaw Malinowski, *Practical Anthropology*, in: *Africa 2* (1929), S. 22–38.

43 British Library of Political and Economic Sciences London. IAI Archives 518, Hanns Vischer an Frederick Lugard am 20. 11. 1939.

44 Colonel Derendinger, *Le But des Études Ethnologiques en Afrique*, in: *Congrès de L'Institut International des langues et des Civilisations Africaines*, Paris 1933, S. 196.

45 Raymond Firth, Max Gluckman, in: *Proceedings of the British Academy 61* (1975), S. 479–496.

46 David Mills, *Anthropology at the End of Empire. The Rise and Fall of the Colonial Social Science Research Council, 1944–1962*, in: Benoît de L'Etoile/Frederico Neiburg/Lygia Sigaud (Hg.), *Empires, Nations, and Natives*, Durham/London 2005, S. 135–166.

cher Expertise »soziale Probleme in Übersee« lösen oder bearbeiten helfen, die die Verwaltung der Kolonien und Mandatsgebiete erschwerten und die Unterentwicklungen zugeschrieben wurden.⁴⁷

Ähnlich bedeutend wie das IALC und das RLI wurde die 1930 in Paris gegründete Société des Africanistes. In den französischen Kolonien eröffnete Jules Brévie, Gouverneur von Algerien, zwischen 1931 und 1937 mehrere Forschungsinstitutionen, darunter das Institut Français d'Afrique Noire (IFAN).⁴⁸

Auch die Missionsgesellschaften riefen seit den 1920er Jahren Institutionen ins Leben, die auf der Grundlage anthropologischer Forschungen Wege für die Entwicklung Afrikas aufzeigen sollten: So wurde 1923 durch das protestantische International Missionary Council das Advisory Committee on Education in Tropical Africa gegründet,⁴⁹ während sich 1926 die Conference of Catholic Missions in Africa für ein Zusammenwirken von Kirchen, Kolonialbeamten und Anthropologen aussprach.⁵⁰ Bald stellte Henri Dubois, ein Jesuitenpater und General der Conference of Catholic Missions, für Kolonialbeamte Manuale zusammen, die Auskunft über kirchliche Experten und deren Spezialgebiete zu »afrikanischen Sitten und Gebräuchen« als Erläuterungen zu struktureller Armut und Not gaben.⁵¹

Zunehmend arbeiteten auch Afrikaner an den Feldforschungen dieser Institutionen mit. Sie traten als Übersetzer auf, als Forschungsassistenten oder Exkursionsleiter. Jene afrikanische Beteiligung an Wissensakkumulationen und -konstruktionen vermittelte wiederum Authentizität und damit Gültigkeit.⁵² Und nicht zuletzt schienen afrikanische Feldforscher den Studien über vermeintliche Ursachen von Unterentwicklungen eine »moral liability« zu verleihen, wodurch solche Expertisen scheinbar über jeden Eurozentrismus-Verdacht erhaben schienen.⁵³

Afrikanische Experten

Jene afrikanischen Counterparts sollten zumindest in den britischen Kolonien und Mandatsgebieten nicht einfach zu Europäern werden, sondern sich in einer Art »kulturellen Zwischenraum« bewegen.⁵⁴ So hoben britische Beamte hervor, dass es die Mischung von europäischem Wissen und »Sitten« mit afrikanischen »Gebräuchen« und Werten sei, die die

47 L'Étoile, *Natural Preserve*, S. 366.

48 Benoît de L'Étoile, *Rationalizing Colonial Domination? Anthropology and Native Policy in French-Ruled Africa*, in: L'Étoile u. a., *Empires, Nations, and Natives*, S. 30–57, hier S. 31.

49 L'Étoile, *Internationalization*, S. 98, 102.

50 Ebd.

51 Henri Dubois, *L'Institut International pur l'Étude des langues et des Civilisations Africaines à Londres et la Conférence des Missions Africaines Catholiques à Rome*, Rom 1928; Henri Dubois, *Le Répertoire Africain*, Rom 1932.

52 Vgl. Lyn Schumaker, *Africanizing Anthropology: Fieldwork, Networks, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*, Durham 2001; Jean-Hervé Jezequel, *Voices of their own? African Participation in the Production of Colonial Knowledge in French West Africa, 1910–1950*, in: Tilley u. a., *Ordering Africa*, S. 145–172.

53 Vgl. Kwame Anthony Appiah, *Europe Upside Down: Fallacies of the New Afrocentrism*, in: Roy Richard Grinker u. a. (Hg.), *Perspectives on Africa. A Reader in Culture, History, and Representation*, Malden (MA) 2010, S. 48–54.

54 Jezequel, *Voices*, S. 165–178.

Arbeit der afrikanischen Counterparts effizient und zukunftsfruchtig gestalten, gerade wenn es darum geht, Entwicklungen durchzusetzen – so beispielsweise John C. Cairns, der in den 1940er Jahren District Officer in Dar es Salaam war.⁵⁵ Entsprechend wurden afrikanische Akteure kolonialer Entwicklung meist aus Ethnien rekrutiert, die den Kolonialbehörden als besonders aufgeschlossen gegenüber Entwicklungen, als dynamisch, arbeitsam und sparsam galten – wie beispielsweise die Chagga aus Tanganjika, die am Kilimandscharo lebten.⁵⁶

Afrikanerinnen und Afrikaner, die selbst mit Strategien und Praktiken kolonialer Entwicklung befasst waren, eigneten sich rassistische Stereotype oftmals an; sie brachten diese – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – bisweilen gar hervor. Afrikanische Missionare und seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges auch zunehmend nichtkirchliche Akteure in kolonialen Entwicklungszusammenhängen traten als »Evolués«⁵⁷ und als Vermittler zwischen afrikanisch-ethnisch kodierter Tradition und europäischer Moderne auf. Sie arbeiteten beispielsweise als Field Staff, als Development Officers oder Animateure. Als »kulturelle Makler«⁵⁸ setzten sich jene Afrikaner ganz explizit als Mittler zwischen vermeintlich ur-afrikanischen Traditionen und der Entwicklungsmoderne in Szene. Dabei wurde meist ein Bezug auf eine als ethnisch angesehene Herkunft hergestellt, welche wiederum durch »invented tribal traditions« gekennzeichnet war.⁵⁹ Zahlreiche Afrikaner richteten sich in ihrer Mittlerrolle zu ihrem ökonomischen, sozialem und politischen Vorteil ein. Das Leben »zwischen den Welten« schien, so Frederick Cooper, »as much a place to be at home as any other.«⁶⁰

Folgt man dem Verständnis Halls und seiner Auffassung von Rassismus als »Othering«, dann war jene Lebensgestaltung als kulturelle Makler selbst getragen von Rassismen: Hier wurden Gegensätze entworfen zwischen Altem und Neuem, zwischen Indigenem und Westlichen, zwischen Traditionen und Moderne, zwischen Entwicklung und Unterentwicklung, zwischen »Zivilisation« und »Primitivität« – Gegensätze, die man durch die eigene Rolle zu überbrücken versprach.⁶¹ In Anlehnung an Ulf Hannerz könnte man von »new tribes« afri-

55 John C. Cairns, *Bush and Boma*, London 1959, S. 149 f.

56 Vgl. Z. E. Lawuo, *Education and Rural Change in a Rural Community: A Study about Colonial Education and Local Response among the Chagga between 1920 and 1946*, Dar es Salaam 1980.

57 Vgl. zur Einteilung der Kolonialgesellschaft in »Evolués« und »Indigénant«: Frederick Cooper, *Africa Since 1940. The Past of the Present*, Cambridge (UK) 2002, S. 40 f.

58 Vgl. zu Tanganjika: Andreas Eckert, *Cultural Commuters: African Employees in Late Colonial Tanzania*, in: Benjamin N. Lawrence (Hg.), *Intermediaries, Interpreters and Clerks: African Employees in the Making of Colonial Africa*, Madison 2006, S. 248–269.

59 Terence Ranger, *The Invention of Tradition in Colonial Africa*, in: Eric Hobsbawm/Terence Ranger (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge (UK) 1983, S. 211–262. Vgl. Carola Lentz, »Tribalismus« und Ethnizität in Afrika, in: *Leviathan* 23 (1995), S. 115–145; Thomas Spear, *Neo-Traditionalism and the Limits of Invention in British Colonial Africa*, in: *Journal of African History* 44 (2003), S. 3–27.

60 Vgl. Frederick Cooper, *Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History*, in: *American Historical Review* 99 (1994), S. 1516–1545, hier S. 1539; ders., *Modernizing Bureaucrats, Backward Africans, and the Development Concept*, in: Frederick Cooper/Randall Packard, *International Development and the Social Sciences. Essays on the History and Politics of Knowledge*, Berkeley 1997, S. 64–92.

61 Andreas Eckert, *Herrschen und Verwalten. Afrikanische Bürokraten, staatliche Ordnung und Politik in Tanzania*, München 2007, S. 168.

kanischer Entwicklungsexperten sprechen, »tribes«, die sich eben aus jener auf Dichotomien gründenden Mittlerstellung erst selbst legitimierten.⁶²

Ein sehr gut erforschter »kultureller Makler« ist Thomas Marealle, der aus einer Chagga-Familie stammte. Seit den 1940er Jahren arbeitete Marealle für die britische Mandatsverwaltung als Assistant Development und Social Welfare Officer. In dieser Aufgabe inspizierte er Schulen, Wohlfahrtszentren und regte lokale Entwicklungsprojekte an. Aus seinen Briefen lässt sich schließen, wie Marealle immer wieder um Klientelbeziehungen zu Kolonialbeamten und Afrikanern rang und diese häufig zu seinem eigenen nicht zuletzt materiellen Vorteil auslegte. Letztlich ging er als umstrittener Autokrat in die Geschichte Tanganjikas ein, der mehr an die eigenen Vorteile als an die Anliegen seiner Landsleute gedacht habe.⁶³

Akteure wie Marealle vollzogen vor dem Hintergrund ihrer mehr oder weniger fiktiven ethnischen Qualifikation qua Herkunft kontinuierliche Setzungen von Differenzen – und zwar zwischen guten und schlechten Traditionen, die wiederum Zuschreibungen wie ›kindlich und erwachsen – primitiv und entwickelt‹ zugeordnet wurden. Als gute Traditionen galten Sesshaftigkeit, Garten- und Ackerbau, Fürsorge in der Großfamilie. Als schlecht wurden nomadisches Leben und Weidewirtschaft bezeichnet.⁶⁴

Gute und schlechte Traditionen wurden wiederum auf angeblich kulturell-ethnische Verhältnisse zurückgeführt. Im Tanganjika der 1930er und 1940er Jahre galten beispielsweise Menschen, die wie Marealle zu den Chagga gezählt wurden, als Träger dem Lande förderlicher Traditionen, während allen Pastoralgesellschaften – wie den sogenannten Massai – schlechte Traditionen zugesprochen wurden. Und jener Ethnozentrismus in Verbindung mit Entwicklungsstrategien markierte – mit Michel Foucault gesprochen – eine Trennlinie zwischen dem, was weiter »leben« kann und dem, was »sterben« muss.⁶⁵ Diese Trennlinie wiederum war konstitutiv für die Entwicklungspraktiken, die im Spätkolonialismus als ›humanitär‹ galten.

Von ›humanitären‹ zu rassistischen Entwicklungspraktiken: das Beispiel der Massai

›Humanitäre‹ Entwicklungspraktiken kamen vor allem in den französischen und britischen Mandatsgebieten der Zwischenkriegszeit auf. Sie setzten auf die innere Einstellung der ›Eingeborenen‹ und – wenn nötig – deren allmähliche Umerziehung. In Projekten der Hilfe zur Selbsthilfe, auch genannt »Animation« und »Community Development«, sollten Entwicklungsexperten mit Unterstützung ihrer afrikanischen Counterparts die Menschen vor Ort kennenlernen, ihnen dabei helfen, ihre ›Bedürftigkeit‹ zu erkennen und sie befähigen, sich

62 Vgl. Ulf Hannerz, *Cosmopolitans and Locals in World Culture*, in: Mike Featherstone (Hg.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London 1990, S. 237–252.

63 Kathleen M. Stahl, *The History of the Chagga People in Kilimanjaro*, Den Haag 1964, S. 308 ff.

64 John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*, Cambridge (UK) 1979, S. 335. Vgl. Andreas Eckert, *Regulating the Social: Social Security, Social Welfare and the State in Late Colonial Tanzania*, in: *Journal of African History* 45 (2004), S. 467–489, hier S. 468.

65 Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège du France (1975–1976)*, Frankfurt/M. 1999, S. 295, 397.

dereinst selbst auf den Weg der Entwicklung zu bringen.⁶⁶ Zunächst galt es, sich der angenommenen kulturellen Andersartigkeit der vermeintlichen Unterentwickelten aus der Überlegenheit der Entwicklungsexpertise heraus anzunähern. Dann sollten diese von ihrer defizitären Lebensweise überzeugt werden, damit der Wille zur und der Wunsch nach Entwicklung reifen konnte. In Selbsthilfe sollten Afrikanerinnen und Afrikaner unentgeltlich und freiwillig Lesen und Schreiben lernen und lehren, Straßen planieren, Häuser, Schulen, Krankenhäuser bauen oder Felder bestellen.

Jene Praktiken der Hilfe zur Selbsthilfe kamen nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Diskreditierung kolonialer Zwangsarbeit auf: 1930 hatte die International Labour Conference eine Konvention zum Verbot von Zwangsarbeit erlassen, die auch für die Kolonien und Mandatsgebiete gelten sollte.⁶⁷ Großbritannien stimmte dieser Konvention zu; die französische Regierung weigerte sich zunächst. Weiterhin sollte es allerdings auch im britischen Mandat Tanganjika Verpflichtungen für Afrikaner zu unentgeltlicher Arbeit geben, die künftig aber als gemeinnützig und als den Entwicklungen vor Ort zuträglich etikettiert wurden.⁶⁸ Jener Rhetorik bedienten sich allmählich auch französische Kolonialbeamte. Sie nannten in Togo und dem französischen Teil von Kamerun Arbeitspflichten der Afrikanerinnen und Afrikaner »Presentation« und setzten sie gemeinsam mit afrikanischen »Evolués« zum »Besten der Eingeborenen« und mittels Überzeugungsarbeit durch.⁶⁹ Bisweilen bediente man sich auch sozialen Drucks oder gar körperlicher Gewalt. Der manchmal brachiale Anteil der Hilfe zur Selbsthilfe galt vor dem Hintergrund jener klassischen kolonialen Denkfigur als gerechtfertigt, dass es eine moralische Verpflichtung sei, die »Eingeborenen« zur Arbeit anzuhalten⁷⁰ – zumal es ja um Entwicklung gehe.

Eine besondere Bedeutung sollten afrikanische Jugendddienste haben, die mit Billigung oder gar Förderung der Kolonial- und Mandatsverwaltung gegründet wurden: Seit den 1920er Jahren rekrutierten britische Missionarinnen junge Afrikanerinnen aus Dörfern für die Tanganyican Women's League⁷¹ oder die Social Service League, die zunächst von indischen Migranten in Mombasa gegründet worden war. Hier setzte man sich zum Ziel, jedem weiblichen »unglücklichen Mitglied« dörflicher oder städtischer Gemeinden »unabhängig von Rasse, Farbe oder Glauben« zu helfen – und zwar durch nachhaltige selbstbestimmte Weiterbildung in Haushaltsführung, Hygiene, Kinderpflege oder Gartenbau.⁷² Bei solchen Wohlfahrts-Initiativen trichterten nun schon als entwickelt geltende Afrikanerinnen ihren bisweilen uneinsichtigen und damit als primitiv etikettierten Schwestern den »community spirit« der Selbsthilfe ein.⁷³ Junge Männer sollten wiederum seit Ende der 1930er Jahre im

66 Hubertus Büschel, Eine Brücke am Mount Meru – Zur Globalgeschichte von Hilfe zur Selbsthilfe und Gewalt in Tanganjika, in: ders./Daniel Speich (Hg.), Entwicklungswelten – Zur Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit (= Globalgeschichte Bd. 6), Frankfurt a. M./New York 2009, S. 175–206.

67 Frederick Cooper, Decolonization and African Society. The Labor Question in French and British Africa, Berlin 1996, S. 29 ff.

68 Vgl. ebd., S. 30.

69 Raymond Leslie Buell, The Native Problem in Africa, New York 1928, S. 312–326.

70 Vgl. Sebastian Conrad, Globalisierung und Nation im Deutschen Kaiserreich, München 2006, S. 80 ff.

71 Eckert, Herrschen, S. 152.

72 John Iliffe, The African Poor, Cambridge (UK) 1986, S. 197.

73 Vgl. Eckert, Herrschen, S. 143 ff.

französisch verwalteten Teil von Kamerun als Pioniere der Jeunesse Camerounaise Française moderne Anbau- und Düngemethoden verbreiten.⁷⁴

Die Jugendlichen in diesen Diensten wurden meist zunächst alphabetisiert, um – so der französische West-Afrikaspezialisten Henri Labouret – keine »Kaste von Entwurzelten, Unzufriedenen und Rebellen« entstehen zu lassen.⁷⁵ Sie sollten anschließend den älteren Dorfmitbewohnern Lesen und Schreiben lehren. Ziel war, hiermit die Grundlage für »jede harmonische Entwicklung« zu legen, wie Labourets britischer Kollege Walt Bryant Mumford 1938 schrieb.⁷⁶ Die Alphabetisierung hatte schnell, effektiv und funktional zu sein, was meinte, dass sie nicht ausgerichtet war auf das Verstehen komplexer Texte, sondern auf Regierungsverlautbarungen und einfache Handlungsanweisungen zur Selbsthilfe. Gängige Praxis war zu jener Zeit die Methode des nordamerikanischen Missionars Frank C. Laubach, der auf den Philippinen Lesen und Schreiben anhand von Schlüsselbegriffen aus der Alltagswelt der »Eingeborenen« lehrte und der von sich behauptete, begabten Schülern innerhalb eines einzigen Tages das Lesen beizubringen. Die Methode Laubachs gelangte Ende der 1930er Jahre mit Hope Hay, der Frau eines britischen Missionars in Rhodesien, nach Afrika. Hay passte Laubachs Fibel auf ihrer Meinung nach afrikanischen Verhältnisse an und nahm entwicklungsrelevante Stoffe auf, wie Kinderpflege oder Hygiene. Immer sollten in Alphabetisierungskursen auch Genossenschaften oder »moderne« landwirtschaftliche Methoden propagiert werden.⁷⁷ Erfolge versprach man sich aus Gruppendynamiken, aus Schamgefühlen der Alten, dass die Jungen ihnen das Lesen und Schreiben beibrächten, und nicht zuletzt aus bunten Wimpeln, Urkunden und Anstecknadeln, mit denen die Erfolgreichen belohnt wurden.⁷⁸ Auch in den Primärschulen sollten Afrikanerinnen und Afrikaner Selbsthilfe üben und dabei Hilfe zur Selbsthilfe lehren: So war mit der »Afrikanisierung« der Lehranstalten auch die Anlage von Schulgärten und -küchen verbunden, in denen Jungen und Mädchen vermittelt werden sollte, wie sie sich und ihre Familie gegen Krankheit und Hunger selbst schützen könnten.⁷⁹

Jene auf den ersten Blick durchaus humanen Entwicklungspraktiken konnten in Gewalt umschlagen, besonders dann, wenn die lokalen Verhältnisse und Traditionen als scheinbar unvereinbar mit Entwicklungszielen galten. Häufig richtete sich Gewalt gegen ganze sogenannte Ethnien, die als resistent oder nicht willens eingeschätzt wurden, sich für Hilfe zur Selbsthilfe zu öffnen. Diesen beiden Beobachtungen soll im Folgenden nachgegangen werden.

74 Richard A. Joseph, *The German Question in French Cameroun, 1919–1939*, in: *Comparative Studies in Society and History* 17 (1975), S. 65–90.

75 Henri Labouret, *L'Éducation des masses en Afrique Occidentale Française*, in: *Africa* 8 (1935), S. 98–102.

76 Walt Bryant Mumford, *The Problem of Mass Education in Africa*, in: *Africa* 11 (1938), S. 187–207, hier S. 191.

77 Vgl. *A Survey of Mass Education in British African Colonies*, in: *Mass Education*, 1 (1949), S. 4–18, hier S. 12.

78 *Adult and Mass Education Sub-Committee, Mass Education in African Society*, H.M.S.O, Colonial Nr. 186, London 1943, S. 11–17.

79 *Advisory Committee on Education in the Colonies, Memorandum on the Education of African Communities*. Command Papers London. H.M.S.O. Colonial No. 103, London 1935, S. 5.

In Tanganjika betraf dies ganz besonders Jene, die als Massai identifiziert wurden.⁸⁰ Die Massai wurden schon im deutschen Kolonialismus von Missionaren und Kolonialbeamten mit Signaturen wie »Wildheit, Stolz, Primitivität, Eigensinn und Widerständigkeit« versehen.⁸¹ Auch Anthropologen der 1920er Jahre schrieben immer wieder, es sei ihr »tief sitzender Glaube«, der es den Massai verbiete, den Boden zu öffnen und etwas anzubauen. Auch seien sie »zu stolz, um zu arbeiten«.⁸² Nicht zuletzt würden sie den »Cattle Complex« hegen, so Melville J. Herskovits. Das ganze Fühlen und Trachten der Massai sei auf den Besitz möglichst vieler Kühe ausgerichtet. Dabei handele es sich um einen psychischen Komplex, den sie nicht entrinnen könnten und der sie daran hindere, die Weidewirtschaft aufzugeben, sich sesshaft zu machen und Ackerbau zu betreiben, wie es für die Entwicklung der Region notwendig wäre.⁸³ Entsprechend galten die Massai als entwicklungshemmend, wie deutlich in einem jährlichen Bericht an die Mandatsverwaltung aus dem Bezirk Arusha vom Jahr 1925 zu lesen ist: »A nomadic pastoralist without any bounds governing his wanderings and the wanderings of his herds will be a menace to native progress [...]«⁸⁴

Nachdem die Kolonialverwaltung von Britisch-Ostafrika seit der Jahrhundertwende Umsiedlungen der Massai in Reservate vorgenommen hatte,⁸⁵ wurde den Massai auf Basis des Tanganjika Mandats 1922 eine äußerst karge und trockene Region am Mount Meru zugewiesen, wo kaum Ackerbau betrieben werden konnte.⁸⁶ In und an den Rändern dieses Gebietes versuchten britische Kolonialbeamte und ihre afrikanischen Counterparts dennoch, den Massai den vermeintlichen »Cattle-Complex« auszutreiben, sie sesshaft zu machen und zur Feldarbeit zu bewegen. Häufig schreckte man nicht davor zurück, die Lager der Massai niederzubrennen, ihre Herden auseinanderzutreiben, Schläge und Fußstritte auszuteilen.⁸⁷ Dass die Beteiligung von Afrikanerinnen und Afrikanern an solchen Aktionen nicht allein als Nachbarschaftskonflikt erklären lässt, sondern wohl auch auf kulturrassistische Hintergründe zurückzuführen ist, hat Dorothee Hodgson treffend bemerkt: »For [the African development workers], the Maasai [sic!] represented all they had tried to leave behind, and persisted as icons of the primitive, the savage, the past.«⁸⁸

80 Zum neueren Forschungsstand zu den Massai: Paul Spencer, *Time, Space, and the Unknown: Massai Configurations of Power and Providence*, London 2003.

81 Beispielsweise: Paul Mähler, *Mit den wilden Massai zu den Urwaldzwerge*, Berlin 1912; Moritz Merker, *Die Masai. Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes*, Berlin 1904.

82 Vgl. zu einer Übersicht dieser Diskurse: Phylo Evangelou, *Livestock Development in Kenya's Maasailand, Pastoralist's Transition to a Market Economy*, Boulder 1984, S. 125.

83 Melville Herskovits, *The Cattle Complex in East Africa*, in: *American Anthropologist* 28 (1926) S. 230–72, 361–88, 494–528, 633–664.

84 National Archives Tanzania, Dar es Salaam, Secretariat Files 1733/1, Arusha District Annual Report 1925, S. 9.

85 Vgl. Lotte Hughes, *Moving the Maasai: A Colonial Misadventure*, Basingstoke 2006.

86 Dorothy L. Hodgson, *Once Intrepid Warriors. Gender, Ethnicity, and the Cultural Politics of Maasai Development*, Bloomington 2001, S. 52.

87 Hodgson, *Warriors*, insb. S. 53–58.

88 Ebd., S. 148.

Die Massai waren kein Einzelfall. Auch anderen ›Stämmen‹, die man als nicht entwickelbar einschätzte – wie die Gogo im Zentrum Tanganjikas,⁸⁹ die Kotokoli im Norden Togos⁹⁰ oder die Baká im Südosten Kameruns⁹¹ – wurden Reservate zugewiesen und damit ein Ausschluss dieser Nicht-Entwickelbaren aus der Gemeinschaft der Entwicklungsfähigen vollzogen. Und immer wieder wurde versucht, auch bei diesen Gruppen einen Gemeinschaftsinn für Selbsthilfe durchzusetzen – durch Gespräche, sozialen Druck und auch Gewalt.

Wie wurde diese Gewalt begründet, und warum erschien sie gar als wissenschaftlich gerechtfertigt und begründet?

Die Massai als »Rasse der Bedürftigen«

1926 legte der Leiter des RRI John Boyd-Orr die Auswertungen seiner Beobachtungen zu Viehzucht und Ernährungsmethoden bei den Massai in Britisch-Ostafrika vor, die er im Auftrag des Colonial Office durchgeführt hatte. Gemeinsam mit dem Leiter des East African Colonial Medical Department John Gilks stellte er den durchwegs schlechten körperlichen Zustand der ›Eingeborenen‹ fest und führte diesen nicht nur auf den Mangel an natürlichen Ressourcen in der Region zurück, sondern auch auf die »kulturellen Esstraditionen«, die zu ungesunder Einseitigkeit der Ernährung führen würden.⁹² Dabei sprach er sich nicht zuletzt gegen die zu jener Zeit in England anzutreffende »Verklärung« der fleischlosen Ernährungsgewohnheiten mancher Afrikaner aus, die unter Verfechtern des Vegetarismus anzutreffen war.⁹³ In den 1930er Jahren wies Boyd-Orr immer wieder auf die sich ständig zuspitzenden Ernährungsprobleme in den Kolonien und Mandatsgebieten südlich der Sahara, auf deren kulturelle Ursachen und auf die verheerenden Auswirkungen für die soziale Entwicklung hin.⁹⁴

Annähernd zur gleichen Zeit wie Boyd-Orr hatte sich der Berliner Ethnologe Richard Thurnwald im Auftrag des IALC nach Tanganjika begeben, um den vermeintlich durch

89 Gregory H. Maddox, *The Ironies of History Mila na Desturi za Wagogo*, in: Gregory H. Maddox, Mathias E. Mnyampala (Hg.), *The Gogo. History, Customs and Tradition*, Armonk, New York 1995 [1954], S. 1–34.

90 Vgl. Jean Claude Barbier, *L'histoire présente, exemple du royaume Kotokoli au Togo*, Talence 1983.

91 Vgl. Henri Victor Vallois, *Les Pygmées Baká du Cameroun: Anthropologie et ethnographie*, Paris 1976.

92 Boyd-Orr bemängelte die weitgehend fleischlose Ernährung der Massai, die neben Pflanzenkost vor allem aus Milch und Blut bestand. British National Archives Kew CAB 58/96 CR (MC) 14, Bericht vom 2. 5. 1926. Vgl. John Boyd Orr, John Gilks, *The Nutritional Condition of the East African Native*, in: *The Lancet* I (1927), 561 f.; John Boyd Orr, John Gilks, *Studies in Nutrition: The Physique and Health of Two African Tribes*, London 1931. Orr wurde nicht zuletzt aufgrund seiner Afrikaforschungen erster Direktor der United Nations Food and Agriculture Organisation (FAO).

93 Vgl. Robert B. Edgerton, *Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony*, New York 1992, S. 105.

94 John Boyd Orr, *Food, Health and Income: Report on a Survey of Adequacy of Diet in Relation to Income*, London 1936.

koloniale Erfahrungen hervorgerufenen »Kulturwandel eingeborener Gesellschaften« zu erforschen.⁹⁵ Thurnwald berichtete von dieser Reise, dass besonders Angehörige der Pastoralgesellschaften – wie die Massai – wenig an Nahrung für kommende schlechte Zeiten aufbewahren würden, sondern Überschüsse gemeinsam mit Verwandten und Nachbarn bei einem gemeinsamen Fest verzehrten. Er sprach in diesem Zusammenhang von rituellem Konsum und von einer »Ventilsitte«, die eine »andersartige« Form der Vorsorge darstelle, nämlich die Hoffnung beinhalte, dass die Eingeladenen in Notzeiten aushelfen würden.⁹⁶ Allerdings komme es zu Problemen, wenn ganze Landstriche von Dürre betroffen seien oder eine weit ausgedehnte Viehseuche auftrete und diese Form der Vorsorge nicht mehr greife.⁹⁷

Jene Forschungen wurden immer wieder als Rechtfertigung kolonialer Ausbeutungspolitik instrumentalisiert, auch in den Mandatsgebieten. So schrieb 1939 der Berater des Colonial Office William Malcom Lord Hailey von »katastrophalen Verhältnissen« in Afrika und bemühte hier das Bild von »lebenden Skeletten«, nicht ohne zu betonen, dass hierfür die Ursachen in kulturellen Gegebenheiten liegen würden, in der Weigerung zur Feldarbeit, schlechten Ernährungsgewohnheiten und der mangelnden Sparsamkeit der Afrikaner.⁹⁸

Insgesamt wurde in solchen Diskursen Hunger weniger als Folge der Kolonialpolitik, klimatischer Umstände oder biologisch rassischem Unvermögens, sondern als ethnisch-kulturell bedingt beschrieben. Kaum augenfälliger konnte kulturelle Unterlegenheit markiert werden als durch die Festschreibung kultureller Ursachen für Not.

Was ist hieran allerdings rassistisch zu nennen? In den genannten anthropologischen Studien der Zeit wurden äußerst unterschiedliche lokale Verhältnisse immer wieder unter Phänomenen der Andersartigkeit und Unterentwicklung subsumiert. Gemeinsame Merkmale wurden weniger in den lokalen Verhältnissen selbst angenommen, sondern in der Vorstellung vermeintlicher kultureller Homogenität aller vermeintlich unterentwickelten Afrikaner. In ihrer Tendenz, Beobachtungen aus dem Feld für die Entwicklungspraxis nutzbar zu machen, gingen Anthropologen überdies eine »besser wissende« Allianz untereinander ein gegenüber den angeblich nicht wissenden Bedürftigen⁹⁹ und schufen, scheinbar abgesichert durch ihre quasi objektiven wissenschaftlichen Praktiken eine geradezu unstrittige Differenz zwischen eigenem Wissen und fremden Nichtwissen.¹⁰⁰ Auch wenn man nicht eingeschränkt die Überzeugung teilte, dass die »eigene Lebensweise allen anderen vorzuziehen sei«,¹⁰¹ so war man sich doch einig, nahezu wertfreie Beschreibungen und Erklärungen für Unterentwicklungen in Afrika abgeben und Wege für die Beseitigung von Unterernährungen und Krankheiten aufzeigen zu können.¹⁰² Vergleichbar vollzog sich die Auseinandersetzung mit

95 Richard Thurnwald, *Black and White in East Africa: The Fabric of a New Civilisation*, London 1935, S. 233 ff.

96 Ders., *Economics in Primitive Communities*, London 1932, insb. S. VII.

97 Ebd.

98 Malcom Lord Haily, *The Native and his Diet: Malnutrition in the Colonies*, in: *The Times* 28. 7. 1939, S. 15 f.

99 Vgl. Philipp Lепенies, *Lernen vom Besserwisser: Wissenstransfer in der »Entwicklungshilfe« aus historischer Perspektive*, in: Büschel/Speich, *Entwicklungswelten*, S. 33–59.

100 Stoler/Cooper, *Between Metropole and Colony*, S. 2.

101 Melville Herskovits, *Cultural Dynamics*, New York 1964, S. 54.

102 Fritz W. Kramer, *Die social anthropology und das Problem der Darstellung anderer Gesellschaften* [1978], in: Ders., *Schriften zur Ethnologie*, Frankfurt/M. 2005, S. 51–72, hier S. 55.

der so genannten afrikanischen Psyche, dem ›Native Mind‹, die ebenfalls in der Zwischenkriegszeit ihren Anfang nahm.

Die Pathologisierung des »Native Mind«

Bereits kurz nach der Jahrhundertwende hatte es immer wieder kolonialpolitische Forderungen gegeben, die so genannte »Negerseele« näher zu studieren, gewissermaßen als Kern einer afrikanischen kulturellen Andersartigkeit.¹⁰³ Beispielsweise war 1908 am Hamburger Kolonialinstitut eine »Abteilung für Negerpsychologie« eingerichtet worden.¹⁰⁴ In den 1920er Jahren avancierte die Erforschung des ›Native Mind‹ zu einem Kerngeschäft der Entwicklungswissenschaften und – mit Helen Tilley gesprochen – zu einem »racial laboratory« imperialer Entwicklungspolitik, die mit einem Wechsel von biologischen hin zu kulturellen Rassismen verflochten war.¹⁰⁵ Die Grundvorstellung war: Wenn man im Namen der Menschlichkeit die Wünsche und den Willen der ›Eingeborenen‹ zur Geltung bringen wolle, dann müsse man diese gewissermaßen auch hinsichtlich ihrer mentalen Dispositionen kennenlernen und dafür sorgen, dass auch die Afrikanerinnen und Afrikaner ihr Innerstes erkennen würden.

Jene Diskurse basierten trotz aller Unterschiede auf einem dichotomen Grundmodell, das ›primitiv‹ gegenüber ›zivilisiert‹, ›einfach‹ gegenüber ›differenziert‹ und unterentwickelt gegenüber entwickelt setzte.¹⁰⁶ So lässt sich bei diesen Positionen ganz deutlich die Foucaultsche Dreiecke zwischen »Wilden, Wahnsinn und Unterentwicklung«, zwischen »Kind- und Wahnhafte« erkennen.¹⁰⁷ Allein im deutschsprachigen Bereich sind hier zahlreiche Beispiele zu nennen, von Sigmund Freuds »Totem und Tabu« von 1912/13, wo er die »Übereinstimmung des Seelenlebens der Wilden und Neurotiker« behauptete,¹⁰⁸ bis zu den Thesen des deutschen Nervenarztes Alfred Storch von 1922 zum »Archaisch-primitiven Erleben

103 Karl Oetker, Die Negerseele und die Deutschen in Afrika. Ein Kampf gegen Missionen, Sittlichkeitsfanatismus und Bürokratie vom Standpunkt der modernen Psychologie, München 1907; Julius Richter, Das Problem der Negerseele und die sich daraus für die Emporentwicklung des Negers ergebenden Folgerungen, in: Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1910, Berlin 1910, S. 609–619, hier S. 610, 619. Vgl. Michael Schubert, Der ›dunkle Kontinent‹. Rassenbegriffe und Kolonialpolitik im Deutschen Kaiserreich, in: Frank Becker (Hg.), Rassenmischehen – Mischlinge – Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich, Stuttgart 2004, S. 42–81, hier S. 63 f.; Pascal Grosse, Psychologische Menschenführung und die deutsche Kolonialpolitik 1900–1940, in: Paul Mecherill/Thomas Theo (Hg.), Psychologie und Rassismus, Reinbek/Hamburg 1997, S. 19–41, hier S. 28.

104 Paul Probst, »Den Lehrplan tunlichst noch durch eine Vorlesung über Negerpsychologie ergänzen« – Bedeutung des Kolonialinstituts für die Institutionalisierung der akademisch-empirischen Psychologie in Hamburg, in: Psychologie und Geschichte 2 (1990), S. 25–36, hier S. 27.

105 Tilley, Africa, S. 217.

106 Vgl. Adam Kuper, The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion, London, New York 1988, S. 240.

107 Vgl. Michel Foucault, Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France, 1974–1975, Frankfurt/M. 2003.

108 Sigmund Freud, Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker, in: Ders., Frage der Gesellschaft. Ursprünge der Religion IX, hg. von Alexander Mitscherlich, Frankfurt/M. 2000 [1912/13], S. 287–444.

der Schizophrenen.«¹⁰⁹ Jene angeblich kindlich, wahnhafte Mentalität der Afrikaner stellte auch der südafrikanische Sozialreformer Bernhard Huss 1931 heraus, indem er den afrikanischen Prediger der London Missionary Society Walter Rubasana als einheimischen Gewährsmann zitierte, der gesagt haben sollte: »The African is a curious compound of suspicion, superstition, child-like simplicity and mulish obstinacy.«¹¹⁰ Diese »Kindlichkeit« – so Huss – erschwere denn auch den Umgang zwischen Europäern und Afrikanern. Selten würden Afrikaner offene Erklärungen für ihr Verhalten, für ihre Vorstellungen und Wünsche geben, eine Art Angst-Komplex hegen und sich häufig mit Aussagen erklären wie: »It is our costum.«¹¹¹

Eine ähnliche kulturelle Polarisierung zwischen angeblich kindlich, »primitiven« Afrikanern und zivilisierten, entwickelten Europäern vollzog Henry L. Gordon, ein Neurologe am Mathari Hospital, Nairobi, Britisch-Ostafrika. Noch auf der Grundlage anatomischer Forschungen ging er von einer angeblichen biologischer Unterentwicklung »schwarzafrikanischer« Gehirne aus. Bei Arbeitskontakten zwischen Kolonialherren und Kolonisierten würde es daher zu einem »Clash of Culture« kommen, der geradezu zwangsläufig zu psychischen Problemen wie Depressionen und Schizophrenie führen müsste.¹¹² Gordon sprach sich nicht gänzlich gegen die »Erziehung und Entwicklung« von Afrikanerinnen und Afrikanern aus, warnte nur davor, dass europäische Methoden hierbei leicht zu »Unruhe und vernichtenden Ergebnissen« führen könnten.¹¹³

Ende der 1930er Jahre legte sich mit der nächsten Generation von Ärzten am Mathari Hospital allmählich die Vorstellung biologischer Unterentwicklung als Schlüssel für die angeblich typisch afrikanische Rückständigkeit.¹¹⁴ Exemplarisch lässt sich eine Abkehr von biologischen Rassismen und eine Ausbildung von Kulturrassismus an der Arbeit John Carothers erkennen, eines jungen District Medical Officers, der im Sommer 1938 die Leitung des Krankenhauses übernahm.¹¹⁵ Carothers gilt als einer der ersten Ethno-Psychiater. Seine auf Krankenakten und Feldstudien basierende Forschungsberichte, die er während seiner zwölf Jahre im Mathari Hospital und nach seiner Rückkehr nach Großbritannien publizierte, machten ihn in den 1950er Jahren in ganz Europa und Nordamerika zu einer Auto-

109 Alfred Storch, *Das archaisch-primitive Erleben und denken der Schizophrenen. Entwicklungspsychologisch-klinische Untersuchungen zum Schizophrenieproblem*, Berlin 1922; ders., *Über das archaische Denken in der Schizophrenie*, in: *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 78/1922, S. 501–511. Vgl. Albrecht Langelüddeke, *Zur Frage des archaisch-primitiven Erlebens und Denkens in der Psychiatrie*, in: *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 93 (1924), 299–308; Max Levy-Suhl, *Neue Wege in der Psychiatrie. Eine vergleichende Betrachtung des Seelenlebens der Wilden und der Geistesstörungen des Kulturmenschen*, Stuttgart 1925.

110 Bernhard Huss, *The Evolution of the South African Native Mind*, in: *Africa: Journal of the International African Institute* 4 (1931), S. 445–455, hier S. 445.

111 Ebd., 446 f.

112 Henry L. Gordon, *An Inquiry into the Correlation of Civilisation and Mental Disorder in the Kenyan Native*, in: *East African Medical Journal* 12 (1935/36), S. 295–300.

113 Ders., *The Mental Capacity of the African*, in: *Journal of the African Society* 33 (1934), S. 227.

114 Jock McCulloch, *Colonial Psychiatry and 'The African Mind'*, Cambridge (UK) 1995, S. 5.

115 Raymond Prince, *John Colin D. Carothers (1903–1989) and African Colonial Psychiatry*, in: *Transcultural Psychiatric Research Review* 33 (1996), S. 226–240. Vgl. zur Entstehung kultureller Rassismen aus der Abkehr von biologischen Rassismen: Hundt, *Negative Vergesellschaftung*, S. 119.

rität in Sachen Psychologie und Unterentwicklung Afrikas.¹¹⁶ Carothers betonte, dass nicht zwangsläufig »rassisch anatomische Ursachen« Hintergründe für Denken, Fühlen und somit auch Rückständigkeit seien.¹¹⁷ Hingegen stellte er heraus, wie schwierig der Umgang mit europäischen Kolonialbeamten, Missionaren und Entwicklungsexperten sei, denn »die Afrikaner« seien von Grund auf »psychisch andersartig«.¹¹⁸ In kulturrassistischer Manier postulierte Carothers, dass »der Schwarzafrikaner ein neugieriges Wesen« habe, nur über »emotionales, auf den Augenblick fixiertes und impulsives Denken« verfüge, das noch dazu vor allem auf »physische Bedürfnisse, wie Ernährung und Sexualität« fixiert sei.¹¹⁹

Die genannten Forschungen zum ›African Mind‹ blieben nicht ohne Konsequenz. Mehr noch als einer »Domestifikation« vermeintlich »eingeborener Mentalität«¹²⁰ zu dienen, sollten sie die Argumente für unterschiedlichste Entwicklungspraktiken liefern. So führte im Jahr 1936 Joseph Jules Brévie, Generalgouverneur von Französisch-Westafrika aus, die Kolonisierung überhaupt und besonders die »Zivilisierung der Eingeborenen« müsse eine »psychologische Kunst« sein, die sich auf »exakte wissenschaftlichen Daten der Seele der Primitiven« stützen müsse.¹²¹ Und wenn diese vermeintlich exakten Daten eben vermittelten, dass Gewaltanwendung oder Ausgrenzung als Entwicklungspraktiken angezeigt war, dann galten diese als durchaus legitim.

Schluss

Insgesamt legten damit ›humanitäre‹ Entwicklungskonzepte und -praktiken immer wieder erst fest, was »weiter leben« dürfe oder »sterben« müsse, sprich: was sich entwickeln sollte und was keine Zukunft hatte.¹²² Mochten vermeintlich Objektivität und Gültigkeit herstellender Forschungen und Formen der Wissensproduktion wie das »going native« auch ostentativ auf afrikanische Partizipation und die Achtung lokaler Verhältnissen angelegt sein. Im Namen einer vermeintlich ethnisch-psychisch begründeten Andersartigkeit bahnten sie dennoch häufig einer rigiden Ausmerzungs politik den Weg. Diese sollte alle für den Entwicklungsprozess als nachteilig angesehenen Traditionen absterben lassen und schloss hierfür Menschen in Reservate oder versuchte sie bisweilen gewaltsam umzuerziehen. Wie gezeigt wurde, unterlag jener Exklusions- und Disziplinierungspolitik die dezidierte Abkehr von biologischen Rassismen. Gleichzeitig folgte sie kulturrassistischen Zuschreibungen und legitimierte dadurch Handlungsoptionen, ja sogar -zwänge. Nur auf den ersten Blick paradoxerweise waren es gerade mit Zwang und Gewalt einhergehende Entwicklungskonzepte, die sich Menschlichkeit verschrieben, die immer wieder auf die Selbstbestimmung, Wünsche und Ziele der zu Entwickelnden abzielten. Auf den zweiten Blick durchaus folgerichtig schöpften Diskurse und Praktiken gerade aufgrund ihrer scheinbar unzweifelhaften, durch

116 Bekannt wurden: John Colin Carothers, *The African Mind in Health and Disease: A Study in Ethnopsychiatry*, Genf 1953; John Colin Carothers, *The Mind of Man in Africa*, London 1972.

117 Carothers, *Mind in Health*, insb. S. 11 f.

118 Ebd.

119 Ebd., S. 73, 83.

120 Vgl. Jack Goody, *The Domestification of the Savage Mind*, Cambridge (UK) 1977.

121 Jules Brévie, *Science et Colonisation*, in: *Trois Études de Monsieur le Gouverneur Brévie*, Dakar 1936, S. 42.

122 Foucault, *In Verteidigung*, S. 295, 397.

empirische Forschungen zur Kultur der Bedürftigen untermauerte Humanität ihre Durchsetzungskraft, Dynamik und Beharrlichkeit. Die genannten Maßnahmen gegenüber den Massai in Tanganjika sind hierfür ein deutliches Beispiel. Hierauf aufbauend wäre zu fragen, ob sich die Geschichte der Verknüpfung von Entwicklung, Kulturrassismus, Deutungsmacht und sozial rigiden Praktiken im Afrika der 1920er bis 1940er Jahre bis heute fortsetzt und welche Konsequenzen dies für die Entwicklungszusammenarbeit hat.