

ARMUT ALS LEBENSSTIL?
Konsum und Besitz im ländlichen Niger

Markus Verne*

Legt man Bourdieus Ausführungen zugrunde, wie er sie in seiner Abhandlung über „Die feinen Unterschiede“ von 1979 entwickelt (1987:278–285), besteht ein „Lebensstil“ im wesentlichen aus einem System aufeinander abgestimmter Praxisformen, das heißt in und aus Handlungen, die in ihrer Form und ihrer Absicht nach eine gewisse innere Homogenität aufweisen und sich aufgrund dieser inneren Homogenität als einheitlicher „Stil“ auffassen lassen. Ursache dieser Einheitlichkeit ist dabei der „Geschmack“, der als „Klassengeschmack“ Teil des Habitus ist, derjenigen individuellen Verinnerlichung der gesellschaftlichen Gesamtstruktur also, die die Einstellungen und Handlungsweisen einer Person nicht nur bestimmt, sondern sie dabei auch in der sozialen Hierarchie verortet. Womit zugleich noch der Zweck benannt wäre, der dieser Stilisierung der eigenen Lebenswelt – nach wie vor in Anlehnung an Bourdieu – zugrunde liegt: soziale Distinktion nämlich, der Versuch also, sich bestimmten gesellschaftlichen Gruppen anzugleichen, um sich von anderen gesellschaftlichen Gruppen abzuheben. Dieser letzte Aspekt, für Bourdieu – dessen Überlegungen nicht umsonst auf der gesellschaftlichen Situation in Frankreich, genauer gesagt, im Paris der 1970er Jahre beruhen – Dreh- und Angelpunkt des ganzen Systems der Lebensstile, wird in meinen Ausführungen allerdings keinen großen Raum einnehmen. Nicht, weil in einem kleinen Dorf im nigrischen Sahel keine sozialen Unterschiede inszeniert würden – denn das werden sie durchaus –, sondern, weil es mir hier um etwas anderes geht, um das zuerst angesprochene systemische Moment innerer Stimmigkeit nämlich, das der Rede von „Lebensstilen“ notwendigerweise immer schon zugrunde liegt.

Für die Ethnologie als Kulturwissenschaft ist der Versuch, das Phänomen der Armut in einer kulturellen Terminologie zu fassen – worauf ein Verständnis von Armut als Lebensstil letztlich ja hinausläuft –, dabei zunächst weder unangemessen noch erstaunlich. Denn auch, wenn heute kaum mehr explizit von „Kulturstilen“ die Rede ist, sieht es die Ethnologie doch nach wie vor als ihre Aufgabe an, die Phänomene, mit denen sie sich auseinandersetzt, sowohl unter dem Blickwinkel einer gewissen Einheitlichkeit zu betrachten, als auch ihnen eine gewisse Eigenständigkeit zuzugestehen – sie also gerade nicht nur als Folge der Umstände oder situative Äußerungen einer universalen (oder politischen) Vernunft aufzufassen.¹ Und diesen Versuch unternimmt die Ethnologie

* Der Autor wurde mit dem Frobenius-Forschungsförderungspreis 2006 ausgezeichnet.

¹ Von einheitlichen „Kulturstilen“ im Sinne Benedicts (1968) spricht heute innerhalb der Ethnologie schon deshalb so gut wie niemand mehr, weil die Untersuchungseinheiten inzwischen andere gewor-

durchaus auch mit viel Gewinn, ist es doch nur auf diese Weise überhaupt möglich, denjenigen naiven Materialismus zu transzendieren, auf den Armut allzu oft reduziert wird und der die Armen lediglich als „Opfer der Umstände“ begreift. Daß und inwiefern ein derart „kulturalisierter“ Blick auf Armut als Lebensstil der Sachlage jedoch ebenfalls nicht ausreichend gerecht wird, weil dieser nun wiederum dazu neigt, die Gebundenheit des individuellen Konsumierens auch an die Umstände zu vernachlässigen, möchte ich im Folgenden am Beispiel von Berberkia zu zeigen versuchen, eines kleinen, knapp einhundert Haushalte zählenden Dorfes, das in der Hausaregion des südlichen Niger liegt. Bevor ich allerdings auf Berberkia zu sprechen komme, möchte ich zunächst die These, die Ethnologie verstehe „Armut“ bisher wesentlich in Form eines Lebensstils, an drei verschiedenen, für die ethnologische Auseinandersetzung mit „Armut“ meines Erachtens sehr wichtigen Ansätzen illustrieren.

OSCAR LEWIS UND DIE „KULTUR DER ARMUT“

Berühmt wurde die Idee, daß Armut mehr ist als lediglich Resultat durch Mangel und Knappheit geprägter Umstände, durch Oscar Lewis' griffige Formulierung einer „Kultur der Armut“. Diese „Kultur der Armut“ unterschied er explizit von den materiellen Umständen der Armut, um auf diese Weise eine genuin ethnologische Auseinandersetzung mit Armut nicht nur zu ermöglichen, sondern vor allem auch anzuregen. Denn zwar forschten zu seiner Zeit, das heißt in den 1950er und 1960er Jahren, bereits viele Ethnologen in Kontexten, in denen Armut eine Rolle spielte. Kaum jemand setzte sich jedoch auch direkt mit Armut auseinander – laut Lewis „ein schwerwiegendes Hindernis“ bei der anstehenden Aufgabe, Vergleiche anzustellen und auf diese Weise die der Armut zugrunde liegenden allgemein wirksamen Prinzipien erkennen zu können (Lewis 1970:67; diese und die folgenden Übersetzungen M.V.). Diese Kultur der Armut, deren Charakter und Funktionsweise Lewis in mehreren sehr literarisch gehaltenen Familienstudien beschrieb, geht nun zwar nicht immer mit materieller Armut einher. In bestimmten historischen Zusammenhängen existiert jedoch, wie er sich ausdrückt, „eine Tendenz“ dafür, daß eine Kultur der Armut entsteht (Lewis 1970:68–69), in städtischen Lebenskontexten nämlich, in denen die Bedingungen – vereinfacht gesagt – eindeutig kapitalistisch geprägt sind, ohne daß die gesellschaftlichen Begleiterscheinungen dieses Kapitalismus jedoch bereits durch sozialpolitische Maßnahmen abgemildert würden. „Ich vermute“, schreibt Lewis, „daß die Kultur der Armut in der Phase der frühen freien Marktwirtschaft floriert und hier Allgemeingültigkeit beanspruchen kann, und daß sie ebenso für den Kolonialismus typisch ist“ (1970:76); eine „Kultur der Armut“

den sind. Anders sieht dies in stärker anwendungsorientierten Fächern und in der öffentlichen Diskussion aus. – Für beides stellen Huntingtons Konstruktionen (1996) wohl das bekannteste Beispiel dar.

entsteht dabei natürlich nur unter denjenigen, auf deren Kosten ein solch ungezügelter Kapitalismus geht.

Worin nun besteht die Kultur der Armut? Lewis spricht hier „um die siebzig in Wechselbeziehung zueinander stehende soziale, ökonomische und psychologische Merkmale“ (1970:69) an, deren Ausprägungen von Fall zu Fall variieren. Die Bandbreite der Merkmale rangiert dabei von einem „Mangel an effektiver Partizipation und Integration in die zentralen Institutionen“ des Staates über räumlich sehr gedrängte Lebensverhältnisse und generell instabile Familienstrukturen bis hin zu Geschwisterivalität, einem Gefühl der Marginalität, Gegenwartsorientierung, Statussensibilität, oder, wie Lewis formuliert, einer allgemein „resignativen und fatalistischen Grundstimmung“ (1970:70–73) – materielle Knappheit und ihre unmittelbaren Folgen spielen in der Kultur der Armut dagegen keine Rolle. Dies ist zum einen zwar eine logische Folge der expliziten Dichotomisierung von materiellen und kulturellen Bedingungen der Armut, die Lewis vorgenommen hat. Zum anderen zeigt sich Lewis an diesem Punkt jedoch auch als Kind seiner Zeit und als solches einem eher geistigen (oder „amerikanischen“) Kulturverständnis verhaftet. Denn auch wenn er die materiellen Lebensumstände in seinen Schriften durchaus berücksichtigt – und tatsächlich stellt die Kritik am Idealismus der Ethnologie, der mit einer mangelnden Berücksichtigung des Alltagslebens und seiner materiellen Bedingungen einhergeht, für Lewis' Überlegungen sogar ein ausschlaggebendes Moment dar –, so trennt er sie eben doch explizit von den kulturellen Momenten ab, und dahinter stehen nicht nur die eingangs erwähnten wissenschaftspolitischen Gründe, sondern auch Lewis' Überzeugung, daß es sich hier tatsächlich um zwei voneinander grundsätzlich verschiedene Größen handelt.² So entsteht nach Lewis die „Kultur der Armut“ zwar ausschließlich in spezifischen gesellschaftlichen Zusammenhängen und unter bestimmten materiellen Bedingungen. Ist sie jedoch erst einmal entstanden, bleibt sie an die Umstände, aus denen sie ursprünglich hervorging, nicht mehr gebunden: Die „Kultur der Armut“ härtet aus, wird zu einem Set aus Dispositionen, das nun seinerseits die materiellen und sozialen Lebensbedingungen bestimmt und sich derart selbst reproduziert. „Armutsbekämpfung“ heißt bei Lewis dann folgerichtig auch, weniger die Armut, als vielmehr die „Kultur der Armut“ zu bekämpfen, dem Pro-

² Seinen Ausgang nimmt Lewis bei einer Kritik an Robert Redfields Tepoztlan-Studie, genauer gesagt, bei der Tatsache, daß die Ergebnisse seiner eigenen Forschung, die er knapp zwanzig Jahre später ebenfalls in Tepoztlan durchführte, von denen Redfields in zentralen Bereichen deutlich abwichen (Lewis 1972:431). Während dieses klar zwischen den geistigen und materiellen Dimensionen des Lebens trennende Kulturverständnis die ethnologische Auseinandersetzung mit bäuerlicher Armut auch nach dem Erscheinen von Lewis' Kritik 1951 weiterhin dominierte (vgl. beispielsweise Banfield 1969 und Foster 1965), wurde es in Diskussionen zur städtischen Armut bereits innerhalb kurzer Zeit heftig kritisiert: Armut werde hier übertrieben statisch, die Armen als unangemessen passiv dargestellt, was sich empirisch nicht halten ließe (Leacock 1971), außerdem unterschätze Lewis die Bedeutung der strukturellen Bedingungen als eigentlicher Ursache für die Armut der Armen (Valentine 1968).

blem also nicht mit materieller Unterstützung, sondern – im Idealfall jedenfalls – durch Sozialarbeit und „psychiatrische Behandlung“ zu begegnen.³

PIERRE BOURDIEU UND DER „NOTWENDIGKEITSGESCHMACK“

Was in Lewis' Konzept die „Kultur“, ist in Bourdieus Denkkonzept der „Habitus“: dasjenige Moment nämlich, das die Art und Weise der Auseinandersetzung mit der Lebenswelt bestimmt (Bourdieu 1987:277–286). Der Habitus ist dabei, wie ja eingangs bereits kurz angesprochen, eine Art perspektivischer Verinnerlichung der gesamten gesellschaftlichen Struktur, die nicht nur die einzelne Person in dieser Struktur sozial positioniert, sondern die auch als „einheitsstiftendes Erzeugungsprinzip aller Formen von Praxis“ fungiert, die also jegliches Handeln anleitet und ihm seine in sozialer Hinsicht sinnhafte Form verleiht. Dabei variieren die vereinheitlichten Praxisformen je nach gesellschaftlicher Stellung: Denn im Habitus hat der „Geschmack“ – und zwar eben als „Klassengeschmack“ – seinen Ort, und aus diesem „Klassengeschmack“ wiederum resultiert der, dann natürlich ebenfalls klassenspezifische, Lebensstil. Der Lebensstil ist damit bei Bourdieu eine direkte und, was für mich an dieser Stelle vor allem wichtig ist, eine ausschließliche Funktion des Habitus, da er allein die Verantwortung dafür trägt, daß gesellschaftliche Klassen sich statusgemäß verhalten und sich derart selbst reproduzieren. Zwar ist auch der Habitus, ganz wie Lewis' „Kultur der Armut“, ursprünglich ein Resultat der materiellen Umstände. Viel mehr ist er jedoch noch deren Sediment und bleibt als solches an die Umstände auch nicht unmittelbar mehr gebunden: Vermittelt über den Geschmack als demjenigen Medium, in dem der Habitus sich äußert, wirken die ursprünglichen Umstände selbst dann noch, wenn sie inzwischen

³ Lewis (1970:78). Weil sich dieses Programm allerdings dort, wo die Kultur der Armut tatsächlich weit verbreitet ist, aus praktischen Gründen kaum umsetzen läßt, baut Lewis auf die Kraft der Revolution und die mit Revolutionen einhergehenden strukturellen Umwälzungen, die den Armen „a sense of belonging, of power, and of leadership“ geben könnten (1970:78–79). Lewis' Konzeption einer „Kultur der Armut“ erlebt übrigens, wiewohl auch nur der Sache nach, seit einigen Jahren eine ungeahnte Renaissance in den zahllosen Poverty Reduction Strategy Papers (PRSP), in denen Entwicklungsländer die Strategien ihres „Kampfes gegen die Armut“ niederzulegen haben, wenn sie sich dabei von Weltbank, IWF und anderen Entwicklungsorganisationen unterstützen lassen wollen: Auch in diesen Programmen wird „Armut“ in erster Linie als soziales beziehungsweise als politisches Problem begriffen (das Stichwort dabei lautet „Mangel an Partizipation“). Was zur Folge hat, daß die von Lewis benannten Lösungsversuche in den PRSP ebenfalls prominente Stellen einnehmen, daß also auch hier versucht werden soll, die Armut hauptsächlich durch soziale und pädagogische Maßnahmen in den Griff zu bekommen (oder daß dies in den Richtlinien jedenfalls behauptet wird). Wie bei Lewis steht hinter diesem Ansatz die Idee, daß materieller Mangel in erster Linie eine Folge der sozialen Bedingungen und also das Ergebnis bestimmter kultureller Praxen sei – die zu ändern allerdings der in den Programmen ebenfalls vertretenen Forderung zuwiderliefe, die jeweiligen kulturellen Bedingungen bei Entwicklungsinterventionen unbedingt zu berücksichtigen.

andere geworden sind – was letztlich eben nichts anderes heißt, als daß die Konsumpraxis an ihre Bedingungen nicht mehr geknüpft bleibt, nicht mehr direkt jedenfalls. Der Geschmack, so Bourdieu, „bewirkt, daß man hat, was man mag, weil man mag, was man hat“ (1987:285–286); „Haben“ und „Haben Wollen“, Konsum und Konsumwunsch bedingen sich hier also wechselseitig und bilden einen von äußeren Bedingungen weitgehend entkoppelten Zusammenhang.

Was für den Geschmack im ganzen gilt – daß er sich im Wechselspiel mit der aus ihm resultierenden Konsumpraxis selbst reproduziert –, gilt nun auch für den aus Bourdieu so genannten „Notwendigkeitsgeschmack“, für diejenige Form des Geschmacksurteils also, die ihren Ursprung in der Auseinandersetzung mit materieller Not hat. Denn auch dort, wo der Konsum scheinbar den Zwängen mangelnder Mittel folgt, liegt dies nach Bourdieu nicht unmittelbar am Fehlen von Geld, sondern an dessen verallgemeinerter Verinnerlichung im Habitus der unteren Klassen. Auch der durch das Prinzip der Notwendigkeit geprägte Konsum ist damit also Folge eines „Lebensstils“, in dem sich materielle Knappheit und ihre Zwänge in einer kulturalisierten Form äußern – eine Form, die hinsichtlich ihres Gehaltes wesentlich durch die hohe Bedeutung von Zweckmäßigkeit und Funktionalität bestimmt ist, nicht durch Form und Ästhetik wie im Fall des „legitimen“, das heißt des gesellschaftlich legitimierten Geschmacks. „Die Praktiken der unteren Klassen lassen sich“, schreibt Bourdieu,

scheinbar aus den objektiven Bedingungen direkt ableiten, da jene eine Ersparnis an ohnehin wenig einträglichem Aufwand an Geld, Zeit und Mühe bedeuten, haben tatsächlich jedoch ihren Ursprung in der Entscheidung für das Notwendige („das ist nichts für uns“), das heißt für das, was technisch notwendig, „praktisch“ (oder in einer anderen Sprache: funktional) ist [...] (Bourdieu 1987:594; Hervorhebung im Original).

Auch dort, wo es um sehr niedrige Lebensstandards geht, ist die Konsumpraxis Bourdieu zufolge also Funktion des Kulturellen, ist „Armut“ oder – was den Zustand der materiell schlecht ausgestatteten sozialen Klassen in Bourdieus Untersuchung vielleicht besser beschreibt – ist „Ärmlichkeit“ nicht Folge von Not oder Notwendigkeit, sondern des Notwendigkeitsgeschmacks, der auch hier wieder in eine kausale Wechselbeziehung zu derjenigen Konsumpraxis tritt, die er selbst zur Folge hat und sich auf diese Weise selbst reproduziert. Einen Beweis für die Wirksamkeit nicht der finanziellen Gegebenheiten, sondern des Notwendigkeitsgeschmacks (und also des Habitus) erkennt Bourdieu dabei in denjenigen Fällen, in denen sich die materiellen Bedingungen zum Besseren wandeln, ohne daß sich jedoch die Konsumpraxis auch an diesen neuen Umständen orientieren würde:

Die Auswirkungen des Mangels fallen mit denen des aus dem Mangel herrührenden Geschmacks zusammen und verschleiern diese; daß der Geschmack eine eigene, nachhaltige Wirksamkeit entfaltet, kommt nie so klar zum Ausdruck wie dann, wenn er seine Voraussetzungen überlebt, wie sich bei jenen Handwerkern und Kleinunternehmern zeigt, die nach ihren eigenen Worten „nicht wissen, was sie mit ihrem Geld anfangen sollen“, oder

bei jenen späteren kleinen Angestellten, die vorher Bauern oder Arbeiter waren, und die im genießerischen Ausrechnen, wieviel sie „auf der hohen Kante haben“ und was sie nicht antasten [...] die gleiche Befriedigung empfinden, wie sie ihnen Güter oder Dienstleistungen verschaffen würden, und die auf ihr Erspartes nicht ohne das schmerzhaftes Gefühl, etwas zu verschwenden, zurückgreifen können.⁴

Wie bei Lewis handelt es sich bei Bourdieu also dort, wo die Lebensumstände durch Not und Notwendigkeit geprägt sind, um die Auswirkungen eines „Lebensstils“. Und obgleich dieser Lebensstil, anders als bei Lewis, insofern an die materiellen Bedingungen gebunden bleibt, als der Habitus zumindest potentiell dynamischer ist als die Kultur der Armut, spielen diese Bedingungen für die tatsächliche Realisierung des eigenen Lebensstils im Akt des Konsumierens doch auch Bourdieus Konzept zufolge keine direkte Rolle – es ist der Habitus, dessen Umsetzung das für den Konsum bestimmende Moment darstellt.⁵ Der Notwendigkeitgeschmack macht, um eine wiederkehrende Formulierung Bourdieus zu verwenden, „aus der Not eine Tugend“ (z.B. Bourdieu 1987:285, 289, 585) und entkoppelt den Konsum derart von seinen materiellen Bedingungen: indem er nämlich unterstellt, daß wer nur wenig besitzt, daran ohnehin längst gewöhnt ist und es ihn nach mehr auch gar nicht verlangt, daß „Notwendigkeit und Zwang sich in der Regel nur durchsetzen können, weil die Akteure dazu einen Hang haben, und Geschmack dafür, wozu sie ohnehin verdammt sind“ (1987:290; Hervorhebung im Original).

⁴ Bourdieu (1987:588). Bei diesem Argument handelt es sich allerdings um einen unzulässigen Analogieschluß, der übersieht, daß sich die beiden verglichenen Situationen tatsächlich unterscheiden: Denn auch wenn dort, wo die materiellen Möglichkeiten dies eigentlich gestatten würden, der Konsum diese Möglichkeiten aus kulturellen (oder „habituellen“) Gründen nicht ausschöpft, heißt dies doch nicht auch gleich, daß die Voraussetzungen dort keine kausale Rolle für die Konsumpraxis spielen würden, wo diese Praxis an ihre begrenzten Voraussetzungen gebunden bleibt. Eng begrenzte materielle Bedingungen entfalten ihre eigenen konsumptiven Zwänge, was sich leicht vor Augen führen läßt, indem man Bourdieus Beispiel auf den Kopf (oder besser: auf die Füße) stellt und an Mitglieder gehobener Klassen denkt, denen das Geld ausgeht: Denn diese werden, Habitus hin oder her, wohl bestenfalls so lange noch standesgemäß konsumieren können, bis die Bank ihnen letztlich den Geldhahn zudreht.

⁵ Daß der Habitus nicht, wie Lewis' Kultur der Armut, vollständig aushärtet und zu einer tatsächlich unabhängigen Variable wird, sondern daß er an die materiellen und gesellschaftlichen Umstände immer auch gebunden bleibt – wenngleich eben nicht unmittelbar –, geht aus Bourdieus Abhandlungen zwar hervor, es bleibt jedoch offen, in welchem Verhältnis die Fähigkeit des Habitus, sich seine materiellen Umstände selbst zu gestalten, zu der Möglichkeit steht, auf sich wandelnde Umstände wie beispielsweise ein steigendes Gehalt zu reagieren. Für die Stimmigkeit der hier angestellten Überlegungen reicht die Tatsache allerdings aus, daß eine solche Angleichung des Habitus an die materiellen Bedingungen sich dort, wo sie denn stattfindet, grundsätzlich über eine größere Zeitspanne erstreckt (wie aus Bourdieus Werk deutlich hervorgeht).

GERD SPITTLER: „ARMUT“ UND BEDÜRFNISLOSIGKEIT

Auch in den Überlegungen, die Gerd Spittler zum Thema anstellt, repräsentiert „Armut“ einen „Lebensstil“. Dabei verfolgt er allerdings einen von den beiden bisher angesprochenen stark abweichenden Argumentationsstrang, was – unter anderem – zur Folge hat, daß er bei der Beschreibung von durch Mangel und materielle Knappheit geprägten Zuständen von „Armut“ zunächst gar nicht erst sprechen würde.⁶ Denn Spittler beginnt einen Schritt weiter vorn: Während es Lewis und Bourdieu wesentlich darum geht, zu zeigen, daß und inwiefern Armut mehr ist als nur Resultat materiell sehr eng begrenzter Umstände, beginnt er mit der Frage, ob wir die Lebensbedingungen, die wir aus einer westlichen Perspektive (oder zutreffender vielleicht: aus einer Perspektive des fortgeschrittenen Kapitalismus) als „Armut“ bezeichnen, tatsächlich mit Recht so bezeichnen, oder ob es sich dabei nicht vielmehr um eine unangemessene Bewertung bestimmter materieller (und kultureller) Zustände handelt, die daraus resultiert, daß die falschen Maßstäbe angelegt werden: die eigenen nämlich und nicht die der betreffenden Gesellschaft. Zentral ist für Spittler in diesem Zusammenhang die Frage nach den jeweiligen Bedürfnissen, da es erst vor dem Hintergrund dieser Bedürfnisse schließlich überhaupt möglich sei, einen sehr auf das Wesentliche reduzierten Konsum oder auch Mangel zu bewerten – was ja dort grundsätzlich geschieht, wo man ihn als „Armut“ klassifiziert (und zwar bewertet man ihn dabei, aufs Ganze gesehen jedenfalls, negativ). Indem Spittler nun prinzipiell davon ausgeht, daß Bedürfnisse „kulturell geprägt und damit variabel“ sind (1991:66) und daß Konsumwünsche, wie er am Beispiel der Kel Ewey Tuareg zeigt, keineswegs zwingend mit den Konsummöglichkeiten wachsen müssen, kommt nun auch in seiner Konzeption wieder das bereits bekannte Moment ins Spiel: die Tatsache nämlich, daß durch Knappheit und Mangel geprägte Lebenssituationen in der Ethnologie im Sinn von „Lebensstilen“ verhandelt werden, daß also die Art und Weise, wie in widrigen – oder eben nur scheinbar widrigen – Umständen gelebt wird, als „kulturell“ begriffen und ihr eine über die materiellen Bedingungen hinausgehende Eigenständigkeit zugestanden wird.

Wie nun äußert sich dieses „kulturelle“ Moment in Spittlers Überlegungen zum Verhältnis von Armut und (einfachen) Bedürfnissen? Seinen Ausgang nimmt Spittler bei Marshall Sahlins' Konzept der „original affluent society“ (1972), dessen zentrales Anliegen darin besteht, Jäger- und Sammlergesellschaften trotz ihrer geringen Güterausstattung und des häufig wiederkehrenden Mangels gerade auch im Essenskonsum nicht als „arm“, sondern als wohlhabend oder eben sogar als „im Überfluß“ lebend zu charakterisieren. Dabei bedient sich Sahlins nun genau des soeben skizzierten Arguments: Er behauptet, die Jäger und Sammler würden im Überfluß leben, obwohl sie – in unseren Augen jedenfalls – nur wenig besitzen, weil es sie eben nach noch weniger verlangt, weil ihr Bedürfnisniveau also überaus gering ist; in Sahlins sehr prägnanter

⁶ Spittler (1991). Vergleiche dazu auch Spittler (1989, 1993).

Formel: „Want not, lack not“ (1972:11). Diesen Gedanken nun nimmt Spittler auf und hebt ihn auf eine allgemeinere Ebene, indem er ihn mit einigen zentralen Überlegungen der *peasant*-Debatte verflucht, allen voran mit denen Eric Wolfs (1955): Von „Armut“ zu sprechen mache nur dort wirklich Sinn, wo ihm auch Reichtum gegenüberstehe, in Lebenszusammenhängen mithin, die durch klare Klassenstrukturen oder dadurch geprägt seien, daß Stammes- oder Bauerngesellschaften sich mit deutlich wohlhabenderen, in der Regel städtischen Lebenskontexten in ein Verhältnis setzen – und sich vor allem auch an dem dort herrschenden Bedürfnisniveau orientieren. In Zusammenhängen hingegen, in denen solche sozialen Dialektiken nicht bestehen, in denen Gesellschaften wie die Kel Ewey sich also entweder gar nicht oder auf eine Weise an den wohlhabenderen Städtlern orientieren, die nicht mit einer Übernahme dortiger Ansprüche einhergeht, sei „Armut“ grundsätzlich eine unangemessene Zuschreibung, weil es sich dabei eben um etwas der Sache nach grundsätzlich Verschiedenes handle.⁷

Die Frage zu beantworten, ob und inwieweit Armut in Spittlers Konzeption tatsächlich einen Lebensstil repräsentiert, verlangt dementsprechend danach, grundsätzlich vorsichtig mit der Zuschreibung von „Armut“ zu sein, um nicht auch die möglicherweise sehr selbstbewußten Äußerungen einfacher Bedürfnisse in den unangemessenen Kategorien der Defizienz zu beschreiben. Unabhängig davon läßt sich Spittlers Verständnis des eigentlichen Phänomens jedoch durchaus als eines beschreiben, das das Leben in materieller Knappheit als in sich selbst begründete Form der Lebensgestaltung und also als „Lebensstil“ begreift, dort jedenfalls, wo diese Lebensgestaltung Ausdruck „einfacher Bedürfnisse“ ist (und es ist dieser Zusammenhang, dem Spittlers eigentliches Interesse gehört). Geprägt ist dieser Lebensstil dabei durch ein Ethos der Bescheidenheit, das sich vom „Lob des einfachen Mahles“ über oft recht zerschlissene Kleidung bis hin zu einer grundsätzlich sehr geringen Güterausstattung durch sämtliche Bereiche des Konsums zieht und dem lediglich die ausschweifenden Festlichkeiten während der Regenzeit dasjenige Gegenstück bieten, das die Einfachheit des Alltäglichen dann um so deutlicher zutage treten läßt.⁸

Armut als kulturelle Form der Lebensgestaltung zu begreifen, die mit einem Leben in sehr beschränkten – oder bescheidenen – materiellen Verhältnissen nicht nur einhergeht, sondern zu dieser selbst auch beiträgt, ist nun weder der Sache nach falsch,

⁷ Spittler (1991:79). Allerdings sieht Spittler heute auch die Kel Ewey in einer Übergangsphase hin zu einer umfassenderen Eingebundenheit in die nigrische Gesamtgesellschaft. – Die Unangemessenheit der Zuschreibung von „Armut“ gilt nach Spittler selbst dann, wenn Mangel nicht nur als periodisch wiederkehrende Phase der Knappheit, sondern tatsächlich auch als „Mangel“ erlebt und konzeptionalisiert wird, eben weil hier das zentrale Charakteristikum fehlt: der Bezug nämlich zum Reichtum. Voraussetzung für eine solche Position ist allerdings, daß – wie dies auch bei Sahlins der Fall ist – die sozialen Aspekte der Armut von vornherein in den Vordergrund gerückt werden, während das Moment des Erlebens von Mangel und Not in den Hintergrund tritt, daß „Armut“ also a priori als soziale Kategorie verstanden wird.

⁸ Vergleiche dazu Spittler (1982, 1989, 1991, 1993; Spittler, Hahn u. Verne n.d.).

noch ist dies meines Erachtens in politischer oder moralischer Hinsicht verwerflich.⁹ Allerdings tendieren die drei vorgestellten Konzepte zu einem zu deterministischen Verständnis des Kulturellen – dazu also, um es so auszudrücken, Armut zu „kulturalisieren“ und dabei ihre Gebundenheit an die Umstände über Gebühr zu vernachlässigen. Ich möchte nun im Folgenden am Beispiel des materiellen Besitzes von Frauen, die in einem kleinen Dorf des südlichen Niger leben – genauer gesagt, an der Art und Weise, wie dieser Besitz sich mit fortschreitendem Alter der Frauen verändert – zwei Dinge plausibel zu machen versuchen: zum einen, daß eben nicht nur kulturelle Aspekte, sondern auch die äußeren Bedingungen die Konsumpraxis und damit die Armut im Dorf bestimmen, und zum zweiten (und vor allem), daß diese äußeren Bedingungen zu demjenigen kulturellen Moment, das ich bisher unter der Chiffre des „Lebensstils“ verhandelt habe, keineswegs immer in einem komplementären Verhältnis stehen müssen, sondern daß sie die „Stilisierung“ der Lebenswelt durchaus auch untergraben können – beziehungsweise daß sie dies, wenngleich in unterschiedlichem Maße, überall dort im Grunde immer schon tun, wo Geld nicht im Überfluß vorhanden ist. Dabei handelt es sich nun nicht um ein triviales Anliegen, dem es lediglich darum ginge, etwas nachzuweisen, das ohnehin niemand jemals bezweifeln würde, daß nämlich die Konsumpraxis nicht nur von (kulturell geprägten) Wünschen, sondern auch von der Verfügbarkeit von Geld abhängt. Denn erstens ist das Verhältnis zwischen den finanziellen Möglichkeiten und der Art und Weise, wie diese sich im Prozeß des Konsumierens manifestieren, kulturell vermittelt und damit – wie inzwischen hoffentlich deutlich geworden ist – so einfach eben doch nicht zu greifen; und zweitens wird diese scheinbar „triviale“ Erkenntnis, daß der Konsum spätestens dann zu leiden beginnt, wenn die Mittel langsam knapp werden, in der ethnologischen Auseinandersetzung mit der Bedeutung bestimmter Konsumgüter oder allgemein mit Lebensstilen bisher eben kaum noch ernsthaft berücksichtigt. Deshalb ich nun allerdings meine, daß die Beziehung zwischen den Bedingungen einerseits und der Gestaltung des Lebensstils andererseits für die Frage nach der Interpretation konsumptiver Praxis tatsächlich von enormer Bedeutung ist – und zwar insbesondere, aber keineswegs ausschließlich dort, wo diese Praxis durch Armut, Not oder „einfache Bedürfnisse“ bestimmt ist –, werde ich am Schluß auf einen allgemeinen Punkt zu bringen versuchen; im wesentlichen wird es dabei um die Frage gehen, inwiefern der Mangel an Geld die Gestaltung (und damit auch die Lesbarkeit) von „Stilen“ zu verhindern

⁹ Solche Vorwürfe werden, wie ein Blick in die Geschichte nicht nur der sozialwissenschaftlichen, sondern auch der politischen Auseinandersetzung mit Armut zeigt, immer wieder gegen diejenigen erhoben, die Armut nicht ausschließlich strukturell, sondern auch kulturell zu fassen versuchen. Die Bandbreite reicht dabei, je nach Standpunkt, vom Vorwurf einer „Romantisierung der Armut“ bis hin zur Unterstellung, die Schuld an der Armut würde nun unangemessenerweise den Opfern der Armut selbst zugeschrieben. Vergleiche für eine relativ rezente Version dieser Auseinandersetzung zum Beispiel die Kritik von Lasalle und O’Dogherty (1997:15) an den mit städtischer Armut in Brasilien beziehungsweise New York City befaßten Monographien von Bourgeois (1999) und Scheper-Hughes (1992) sowie allgemein Verne (2007:479–487).

weiß. Zunächst jedoch zu meinem Fallbeispiel, wobei sich die Situation in dem Dorf Berberkia dadurch noch einmal verkompliziert, daß dort die materiellen Bedingungen des Konsums sehr wesentlich auch durch soziale Prozesse mitgestaltet werden.

DYNAMIKEN DES BESITZENS

Bringt man die Anzahl sämtlicher Gegenstände, aus denen sich der materielle Besitz von Frauen zusammensetzt, mit ihrem Alter in einen Zusammenhang, so zeigt sich sehr deutlich, daß der Umfang des Eigentums von Frauen mit ihrem Alter in einer Wechselbeziehung steht.¹⁰ Junge Frauen im Alter von ungefähr zwanzig Jahren besitzen dabei im Verhältnis die meisten Sachen, wobei es sich allerdings, betrachtet aus einer „westlichen“ Perspektive, mit knapp 200 einzelnen Gegenständen immer noch um einen recht spärlich bemessenen Besitz handelt. Mit zunehmendem Alter nimmt die Anzahl der Dinge, die eine Frau besitzt, dann deutlich ab und pendelt sich auf einem Niveau von im Durchschnitt ungefähr neunzig Gegenständen ein, um anschließend einem von zwei möglichen Verläufen zu folgen: Entweder hält sich der Besitz auf diesem niedrigen Stand, oder er steigt ab einem gewissen Alter von vielleicht fünfzig Jahren wieder an, wobei er teilweise fast den Umfang des Besitzes von jungen Frauen erreichen kann.

Ähnlich, aber doch auch mit charakteristischen Abweichungen verläuft die Kurve, wenn nicht mehr die Anzahl der Gegenstände, sondern ihr Gesamtwert zur Debatte steht (s. Abbildung 2). Auch hier beginnt die Kurve weit oben und fällt dann deutlich ab, das heißt, auch was den Wert des Eigentums angeht, liegen die jungen und jüngeren Frauen deutlich über den anderen. Die Kurve fällt allerdings noch um einiges steiler als dort, wo es um den Umfang des Besitzes geht, und sie steigt am Ende nicht oder jedenfalls kaum wieder an. Der Besitz der Frauen verliert also mit fortschreitendem Alter noch schneller (was man an der Steilheit der Kurve erkennt) und noch stärker (wie die größere Amplitude zeigt) an Wert, als sich sein Umfang reduziert, und er bleibt dann vor allem auch auf diesem niedrigen Niveau. Dies zeigt zum einen, daß der Besitz der

¹⁰ Siehe Abbildung 1. Die Datengrundlage stellen siebzehn vollständige Haushaltsinventare dar. Diese wurden im Kontext eines vergleichenden Forschungsprojektes mit dem Titel „Lokaler Konsum im globalen Kontext. Konsum und Güterbeschaffung in drei westafrikanischen Gesellschaften“ erhoben, das im Rahmen des Sonderforschungsbereiches/Forschungskollegs 560 „Lokales Handeln in Afrika im Kontext globaler Einflüsse“ von Gerd Spittler, Hans Peter Hahn und mir in den Jahren von 2000 bis 2006 durchgeführt wurde. Auf das Eigentum von Frauen beschränke ich mich hier, da sich die zur Debatte stehenden Dynamiken an ihrem Beispiel besonders gut zeigen lassen. Männer besitzen in Berberkia sehr viel weniger Dinge, und vor allem besitzen sie anders – den Haushalt komplett auszustatten, ist beispielsweise ausschließlich Sache der Frauen. Dies bedeutet allerdings nicht, daß die Prozesse, um die es im weiteren gehen wird, nicht auch für die Männer und ihren Umgang mit Dingen, beziehungsweise für ihren Umgang untereinander gälten. Zur materiellen Ausstattung von Haushalten in der zur Debatte stehenden Gegend vergleiche Cooper (1997), Masquelier (2004) und Platte (2001, 2004, 2005).

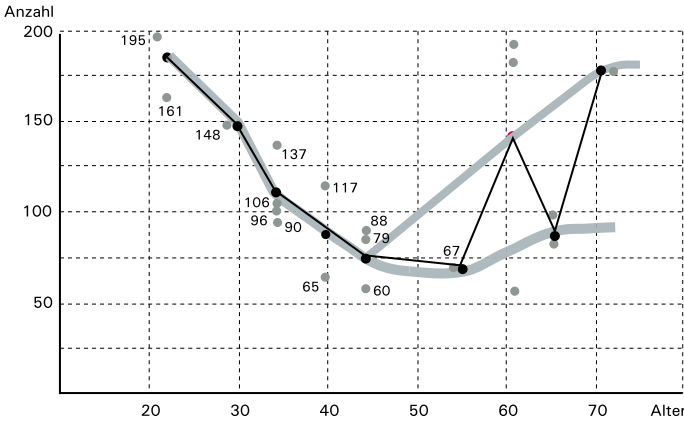


Abbildung 1: Besitz von Frauen in Berberkia nach Alter (Anzahl der Gegenstände)¹¹

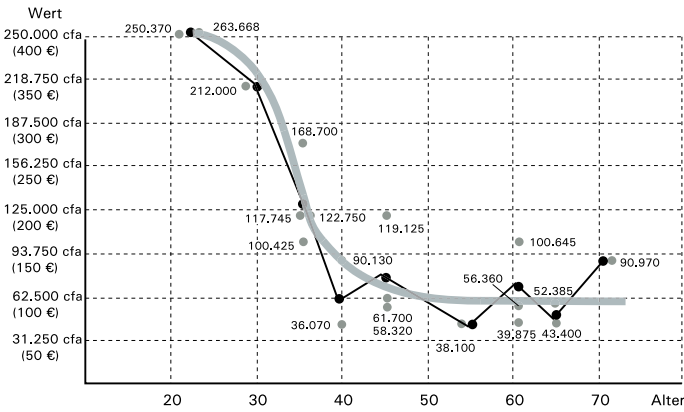


Abbildung 2: Besitz von Frauen in Berberkia nach Alter (Wert des materiellen Besitzes)

Frauen mit zunehmendem Alter immer weniger wert wird – er schrumpft auf ungefähr ein Drittel seines ursprünglichen Wertes –, und zum anderen, daß die Frauen, je älter sie werden, zusehends weniger wertvolle Dinge besitzen. Insbesondere der Besitz der Alten, in Hinblick auf seinen Umfang teilweise ja durchaus beträchtlich, besteht dabei statistisch betrachtet zu einem großen Teil aus Dingen von nur äußerst geringem Wert.¹²

¹¹ Die grauen Punkte repräsentieren die konkreten Besitztümer einzelner Frauen, bei den schwarzen handelt es sich um Mittelwerte, die den Besitz ungefähr gleich alter Frauen zum Zweck einer besseren Übersichtlichkeit zusammenfassen; da die meisten Frauen ihr Alter ohnehin nur ungefähr angeben können, habe ich dabei auf eine allzu systematische Ordnung verzichtet. Das Springen der Linie, die diese Mittelwerte verbindet, im Fall der älteren Frauen gibt inhaltlich keinen Sinn und verlangt daher nach einer alternativen Interpretation, die durch die graue Rasterung angezeigt wird (die gerasterten Kurven liegen den Interpretationen im Text zugrunde).

¹² Und dies, obwohl der Berechnung grundsätzlich der Neuwert der Gegenstände zugrunde gelegt wurde, was der eigentlichen Sachlage nicht wirklich gerecht wird: denn viele der Gegenstände gelangen erst in die Haushalte der Alten, nachdem sie andernorts aufgrund ihres Alters und der deutlich sichtbaren

Weshalb nun verlaufen die Kurven so, wie sie verlaufen, das heißt, welche Prozesse sind für die deutlich erkennbaren altersabhängigen Schrumpfungen des Besitzes verantwortlich? Von zentraler Bedeutung ist hier zunächst einmal die Heirat, da in ihrem Zusammenhang das zuvor so gut wie leere Gehöft des Ehemanns vollständig eingerichtet wird; die komplette Haushaltsausstattung wird dabei von der Braut mit ins Haus gebracht (Abbildung 3). Nicht nur diejenigen Sachen, die sie für die ihr wesentlich zugeordnete Aufgabe der Essenszubereitung benötigt, werden also von ihr gestellt – Geschirr, Eimer, Kalebassen, Mörser, Tonkrüge und ähnliches –, sondern sie stattet tatsächlich den gesamten Haushalt materiell aus, ist also auch für die Einrichtung des Zimmers verantwortlich, die im wesentlichen aus einem Bett (Abbildung 4), Wandteppichen, Matten für den Boden sowie einem Schrank besteht, in und auf dem sich möglichst



Abbildung 3: Im Rahmen einer Hochzeit werden die Besitztümer der Braut in ihr neues Heim gebracht.



Abbildung 4: Das Bett mit einem kleinen Teil der im Zimmer ausgestellten Gegenstände, aufgenommen knapp ein Jahr nach der Heirat

Gebrauchsspuren ausgemustert wurden. Für die Interpretation spielt dies allerdings insofern keine Rolle, als der in Frage stehende Effekt durch die Berücksichtigung des „realen“ Wertes ja zusätzlich noch verstärkt würde.

große Mengen verschiedener Emaille- und Plastikware befinden. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß es sich bei diesen Schüsseln, Schalen und Töpfen, denen hier die Funktion zukommt, das Zimmer zu schmücken, der Sache nach um genau diejenigen Dinge handelt, die auch im Arbeitsalltag der Frauen eine Rolle spielen, wo sie zur Herstellung des Essens und zu seiner Verteilung dienen: Weil sie diesem praktischen Zweck in den Jahren nach der Eheschließung nun nämlich Stück für Stück zugeführt werden.

Der Brautfamilie, die die Aussteuer der Braut in der Zeit vor ihrer Heirat zusammenträgt, geht es im wesentlichen darum, eine stattliche Anzahl an hübschen Gegenständen zusammenzutragen. Damit soll der Braut ein möglichst ehrenvoller Einzug in ihr neues Heim ermöglicht und ihr die Scham erspart werden, die eine zu spärliche Ausstattung des Brautzimmers zwangsläufig mit sich brächte. Weil die Mittel für solche Einkäufe jedoch – trotz der gemeinschaftlichen Anstrengung der gesamten Familie – in Berberkia grundsätzlich äußerst begrenzt sind, hat dies zur Folge, daß ausschließlich billigste Güter gekauft werden: die einfachsten Kategorien nigerianischer Blech-, Emaille- und Plastikware nämlich. Die Qualität dieser Dinge ist dabei von Anfang an nicht wirklich gut, und dies bedeutet in einem Gebrauchszusammenhang wie dem Berberkias, in dem Staub und Sand allgegenwärtig sind – Berberkia liegt auf einer Düne – und in dem Dinge grundsätzlich von vielen Personen benutzt werden, daß sie sehr schnell verschleiß: Die Schüsseln und Töpfe bekommen Kratzer und Dellen, woraufhin genau an diesen Stellen das Emaille abzublätern beginnt; die Gegenstände fangen dann recht bald an zu rosten, und da das Blech nur sehr dünn ist, entstehen schon nach kurzer Zeit die ersten Löcher. Und weil es dann, wenn sich die entsprechenden Gegenstände definitiv nicht mehr verwenden lassen, in aller Regel an den Mitteln fehlt, um sie zu ersetzen, während im Schrank jedoch noch etliche weitere genau dieser Gegenstände stehen, wandert eben ein Gefäß nach dem anderen aus dem ästhetischen Ausstellungs- in den praktischen Gebrauchszusammenhang – wodurch die Menge des Besitzes sich natürlich Stück für Stück verringert. Vergleichbares gilt für die Plastikware, die durch die starke Sonneneinstrahlung sehr schnell spröde wird und reißt, sowie für die Matten und Wandbehänge oder auch für das Bett und den Schrank, die ebenfalls innerhalb weniger Jahre verschlissen sind und durch einfachere Varianten – Schlafmatte und Blechkiste – ersetzt werden. Das Ergebnis all dessen ist, daß sich der Besitz der Frauen innerhalb von zehn bis längstens fünfzehn Jahren grundsätzlich auf diejenigen Gegenstände reduziert, die zu besitzen im Alltag tatsächlich unumgänglich ist.¹³

Damit ist nun im Grunde bereits erklärt, weshalb sich der Besitz der Frauen mit zunehmendem Alter so drastisch reduziert: Die Gegenstände gehen eben schnell kaputt, und sie können aus Geldmangel nicht nachgekauft werden. Erschöpfend ist diese

¹³ Siehe Abbildung 5. Ich gebe hier eine den Anforderungen meines Argumentes entsprechende, der Sache nach jedoch stark verkürzte Version derjenigen Prozesse wieder, die den Besitz der Frauen betreffen und seine Komposition bestimmen; ausführlich habe ich mich mit diesem Thema an anderer Stelle (Verne im Druck:203–302) befaßt.

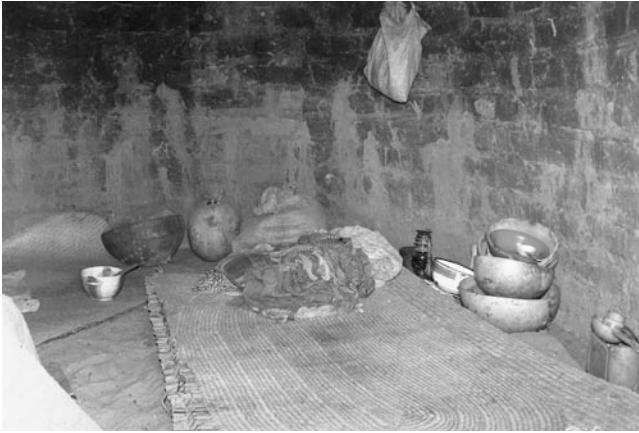


Abbildung 5: Zimmereinrichtung einer ca. siebzig Jahre alten Witwe

Erklärung allerdings nicht. Denn auch in einem Lebenskontext wie dem Berberkias, der durch umfassenden und oft existentiellen Mangel geprägt ist, steht doch die Frage im Raum, weshalb sich die Frauen nicht größere Mühe damit geben, die für den Erhalt der Zimmer notwendigen Mittel eben doch irgendwie aufzutreiben, wie ihnen dies zum Beispiel im Kontext der Kleidung gelingt, obwohl der Erwerb neuer Kleidungsstücke nach durchweg höheren Summen verlangt (zumindest gelingt es den Frauen im Kontext der Kleidung deutlich besser). Zwar spielen dabei auch bestimmte, für die Region typische Wertungen eine Rolle, die der Kleidung grundsätzlich eine sehr wichtige Position bei der Repräsentation der eigenen Persönlichkeit zugestehen – ein Moment, das in Richtung eines lokalen „Lebensstiles“ weist.¹⁴ Ich möchte hier nun jedoch auf ein anderes Moment zu sprechen kommen, dessen Bedeutung in diesem Zusammenhang kaum unterschätzt werden kann: auf die Tatsache nämlich, daß der materielle Besitz einer Frau von ihr sozial untergeordneten Frauen (und Mädchen) prinzipiell beansprucht werden darf.

Die Hausgesellschaft zeichnet sich, um ein sehr komplexes Phänomen auf den Punkt zu bringen (und dabei natürlich enorm zu vereinfachen), dadurch aus, daß sie soziale Beziehungen grundsätzlich hierarchisch konzipiert: Treffen zwei Personen aufeinander, ist fast immer einer von ihnen der „Große“ (*babba*), der andere der „Kleine“ (*karami*). Zwei zentrale Prinzipien verkörpern dabei nicht nur diese grundlegende Hierarchie, sondern gestalten in Form expliziter Vorschriften jegliche Interaktionssituation, das Prinzip der „Scham“ (*kumya*) nämlich, sowie das des „Respekts“ (*ladabi*). Auch dort, wo die Präsenz sozialer Hierarchie explizit negiert wird – wie in den verschiedenen Varianten der „Scherzbeziehung“ –, spielt das hierarchische Moment eine Rolle, und zwar gerade in seiner expliziten Negation: sind sich begegnende „Scherzpartner“ (*abo-*

¹⁴ Vergleiche dazu Spittler (1982).

kan wasa) doch geradezu dazu aufgerufen, in ihren Begrüßungsgesprächen gegen die geltenden Regeln von Respekt und Scham zu verstoßen, eine Pflicht, die in gelegentlich recht müden und gezwungenen, oft stark standardisierten Witzeleien mündet.¹⁵ Dieses Moment einer für die alltägliche Interaktionspraxis extrem relevanten, grundsätzlich hierarchischen Gesellschaftsordnung ist nun seinerseits unauflöslich mit Prozessen materiellen Austauschs verbunden, und zwar eben nicht nur im Kontext der Patronage – eine Form der hierarchischen Institutionalisierung sozialer Beziehungen, für die die Hausa in der ethnologischen Literatur weithin bekannt sind –, sondern auch innerhalb der Familie, zwischen Eltern also und ihren Kindern, zwischen Tanten beziehungsweise Onkeln und ihren Nichten und Neffen sowie zwischen einzelnen Geschwistern. Das Moment der Hierarchie orientiert sich dabei grundsätzlich am Kriterium der Seniorität, auch wenn Seniorität bei weitem nicht das einzige Kriterium für die Konstruktion sozialer Differenz darstellt.¹⁶

Wiederum vereinfacht gesagt ist es nun so, daß diejenigen, die in einer sozialen Beziehung „unten“ stehen, explizit um den Besitz derjenigen bitten (*rogo*) können, die „oben“ stehen, und zwar ohne daß diese die Möglichkeit hätten, eine solche Bitte abzuschlagen: Denn die charakteristische Scham der „Großen“ (*manya*), die im Hausaland grundsätzlich eher praktisch denn psychologisch verstanden wird, hält diese grundsätzlich davon ab, an ihrem Besitz zu kleben, anstatt ihn in einer Geste der Freizügigkeit wegzugeben. Wenn also in einer entsprechenden sozialen Konstellation um eine Sache erst einmal „gebeten“ wurde, ist die Gabe eigentlich schon besiegelt, einfach weil sie behalten zu wollen viel zu peinlich wäre – und es wird sehr schnell um Dinge gebeten, vor allem dann, wenn man den Eindruck hat, daß ein Besitzer oder eine Besitzerin eine bestimmte Sache nicht unmittelbar benötigt. Noch konsequenter ist es allerdings, die „Scham“, die die „Großen“ im Angesicht der „Kleinen“ grundsätzlich befällt (und die die Kehrseite desjenigen „Respekts“ darstellt, den sie selbst für sich in Anspruch nehmen), dadurch auszubeuten, daß man Dinge einfach an sich nimmt – entweder heimlich, oder gekoppelt an einen entsprechenden knappen Hinweis: „Ich nehme das!“ (*Na dauka!*). Auch dies ist übliche Praxis, weil die „Kleinen“ ja ganz genau wissen, daß die „Großen“ sich dagegen nicht wehren können, sondern daß sie, aus Gründen eben ihrer „Scham“, „schweigen“ (*gyale*) müssen und sich in „Duldsamkeit“ (*baguri*) zu üben haben. Praktische Konsequenzen müssen sie dabei jedenfalls keine fürchten, denn auch

¹⁵ Es gibt dabei *dangi*- und *nangi*-Scherzpartnerschaften; die eine (*wasan dangi*) gilt für bestimmte Beziehungsformen innerhalb der Verwandtschaft (hauptsächlich zwischen Cousins und Cousinen beziehungsweise zwischen Großeltern und ihren Enkeln), die andere (*wasan nangi*) für die Interaktion von Herkunfts-, Berufs- oder ethnischen Gruppen (Metzger und Fulbe zum Beispiel „scherzen“ miteinander oder auch Hausa aus der Gegend um Daura mit denen aus Gobir).

¹⁶ Vergleiche dazu Olivier de Sardan (1999). Das Konzept der „Familie“ bleibt dabei nicht auf die biologische Verwandtschaft beschränkt, sondern bezieht sich auch auf rhetorisch konstruierte Verwandtschaftsbeziehungen. Zum Verhältnis von sozialer Hierarchie und materiellem Austausch vergleiche auch Verne (2004).

wenn diejenigen, denen die Dinge genommen werden, damit überhaupt nicht einverstanden sein sollten, so werden sie sich doch nur im Stillen (oder jedenfalls im beinahe Stillen) ärgern und ihre Sachen mit keinem Wort zurückfordern – nicht zuletzt, weil die öffentliche Meinung im Dorf sich fraglos mit dem Geiz der „Großen“ und nicht mit der Gier der „Kleinen“ befassen würde.

Für den Besitz der Frauen hat all dies nun zur Folge, daß er genau in dem Maß durch den Zugriff von Außen gefährdet ist, in dem die Frauen sozial aufsteigen, und dies ist eben mit zunehmendem Alter der Fall. Auf diese Weise ist es ihnen spätestens dann, wenn sie selbst über ältere Töchter und Nichten verfügen, im Grunde nicht mehr möglich, einen mit mehr als dem tatsächlich Notwendigen ausgestatteten Haushalt am Leben zu erhalten: Denn sobald diese Töchter und Nichten selbst verheiratet sind und also eigene Hausstände verwalten, entwickeln sie unmittelbar ein praktisches Interesse am Besitz ihrer Mütter und Tanten, beziehungsweise all derjenigen Frauen, die sie – aus welchen Gründen auch immer – als solche bezeichnen. Sehen sie bei einem Besuch ein Stück, das ihnen gefällt oder von dem sie auch nur meinen, dass es zu besitzen für die Eigentümerin nicht unbedingt von Nöten ist, „bitten“ sie darum oder nehmen es einfach gleich an sich; gegebenenfalls tauschen sie sogar ihre eigenen alten Sachen gegen die neuen der Mutter oder der Tante ein. Und die Konsequenz davon ist dann eben, daß der Haushalt von Frauen ab ungefähr vierzig Jahren grundsätzlich nur mit dem Nötigsten und nur mit einfachen, billigen und nicht sehr ansehnlichen Stücken ausgestattet sein kann – zumal die Mütter und Tanten irgendwann auch von dem Versuch absehen, ihre Haushalte entsprechend auszustatten.¹⁷

Nicht nur, weil die Dinge schnell verschleißten und es an den Mitteln fehlt, sie immer auch nachkaufen zu können, reduziert sich also der Besitz der Frauen innerhalb von höchstens zwanzig Jahren auf ein Minimum, sondern auch, weil sie aufgrund ihres sich ändernden Status die Zusammensetzung ihres Besitzes irgendwann schlicht nicht mehr frei gestalten können. Ob ältere Frauen allerdings ihre Haushalte überhaupt gut ausstatten wollen oder ob das so sparsam und nur mit bereits deutlich gebrauchten Gegenständen ausgestattete Gehöft nicht etwas repräsentiert, das die älteren Frauen über sich kommunizieren möchten, ist nun diejenige Frage, die beantwortet werden muß, bevor man sich in einem zweiten Schritt dann der Frage zuwenden kann, ob die kärglich ausgestatteten Haushalte nun einen „Lebensstil“ verkörpern oder nicht.

¹⁷ Das Alter von vierzig Jahren ergibt sich bei einem durchschnittlichen Heiratsalter der Mädchen von vielleicht sechzehn Jahren dadurch, daß die erste Ehe oft nach kurzer Zeit wieder geschieden wird und es dann in der Regel eine ganze Weile dauert, bis eine zweite Ehe folgt.

DIE GEBUNDENHEIT DES KONSUMS

Auch in Berberkia spielen diejenigen Aspekte eine Rolle, die eingangs in den kurzen und natürlich sehr pointierten Auseinandersetzungen mit Lewis' „Kultur der Armut“, Bourdieus „Notwendigkeitsgeschmack“ und Spittlers „einfachen Bedürfnissen“ angesprochen wurden. Nimmt man beispielsweise die Idee einer „Kultur der Armut“ aus demjenigen frühkapitalistischen Zusammenhang, der nach Oscar Lewis konstitutiv für ihr Entstehen ist, und geht stattdessen von Lewis' ursprünglicher Intention aus, nämlich Armut als eine „kulturelle“ Form zu beschreiben, die selbst zum Erhalt derjenigen materiellen Bedingungen beiträgt, aus denen sie erwächst,¹⁸ so finden sich in Berberkia fraglos zahllose Spuren einer „Kultur der Armut“ – nicht zuletzt in der Tatsache, daß bereits dem Prinzip, als widrig erfahrene Umstände auch beseitigen zu wollen, keine sehr große Bedeutung beigemessen wird; das Ziel richtet sich vielmehr darauf, diese widrigen Umstände möglichst klaglos ertragen zu lernen.¹⁹ Auch hat man den ständigen Mangel an Mitteln natürlich längst internalisiert, so daß er im Sinne Bourdieus zu einem „Habitus“ geworden ist: Dringend notwendig gewordene Anschaffungen zum Beispiel, die über die täglich anfallenden Kosten für Nahrungsmittel hinausgehen, werden selbst dann nicht unmittelbar getätigt, wenn die Mittel dafür eigentlich bereitstünden – offenbar muß man sich immer erst an den Gedanken gewöhnen, die entsprechende Summe nun tatsächlich auch ausgeben zu sollen, selbst dann, wenn sie so hoch gar nicht ist. Und schließlich gibt es auch in Berberkia ein „Ethos der Bedürfnislosigkeit“, durch das sich die Männer von den Frauen und die älteren Frauen von den jüngeren und ihren so üppig ausgestatteten „Brautzimmern“ abgrenzen, indem sie den eigenen, deutlich geschrumpften Besitz positiv als Zeichen ihrer „Bedürfnislosigkeit“ deuten und dabei ihren geschlechts- oder altersbedingten Status zu unterstreichen versuchen. Daß damit aber noch lange nicht alles gesagt ist, tritt in Berberkia besonders deutlich zu Tage, wenn ein Mann nach zehn oder zwanzig Jahren der Ehe auf einmal eine jüngere – und also auch noch deutlich besser mit Gegenständen ausgestattete – Frau zur Zweitfrau nimmt. Denn kurz vor einer solchen Heirat beginnt die zukünftige Erstfrau plötzlich hektisch damit, ihr Zimmer wieder auf Vordermann zu bringen, wozu sie, genau wie bei ihrer eigenen Heirat, die Hilfe ihrer Verwandtschaft beansprucht. Grund dafür ist, daß sie möglichst zu verhindern sucht, die Differenz zwischen dem „Brautzimmer“ der

¹⁸ Lewis' Überlegungen zur „Kultur der Armut“ sind bis heute extrem relevant, wenn man ihn und seine zahlreichen *traits* nicht allzu sehr beim Wort nimmt, sondern von seinem eigentlichen Anliegen ausgeht – nämlich Armut auch kulturell zu verstehen – und wenn man sich auf dieser, eher prinzipiellen Ebene mit ihm auseinandersetzt. Vergleiche dazu Melhuus (1997).

¹⁹ Der Schlüsselbegriff in diesem Zusammenhang ist *baguri*, „Duldsamkeit“. Diese „Duldsamkeit“ impliziert allerdings nicht, man wolle die Umstände in Berberkia gar nicht verändern. Vielmehr handelt es sich dabei um eine, wenn auch in sich vielleicht nicht ganz stimmige Haltung zur Welt, die zwar selbst das Ertragen von Leid propagiert, eine Verbesserung der Umstände aber dennoch fraglos gutheißen würde.

künftigen Zweitfrau und der Ausstattung ihres eigenen Raumes allzu groß werden zu lassen.²⁰

In dieser Betriebsamkeit nun äußert sich als soziale Institution, was man auch sonst aus vielen Gesprächen heraushören kann: daß die Reduktion des eigenen Besitzes zwar einerseits denjenigen wachsenden Status zu repräsentieren in der Lage ist, der mit dem Alter einhergeht, daß sie andererseits aber doch gleichzeitig auch für eine unerwünschte Form von „Armut“ (*talauci*) steht, die sich nicht nur im praktischen Alltag äußert, den man beispielsweise ohne Bett, eine wärmende Decke oder auch nur eine angemessene Sitzmatte verbringen muss, sondern die sich auch symbolisch äußert und Bedeutungen mit einschließt, die sich die von ihr Betroffenen nun überhaupt nicht gerne zuschreiben – allen voran diejenige „hinterwäldlerische“ Gesinnung (*gauyenci*), von der sich in Berberkia fast alle permanent zu distanzieren versuchen. Die Symbolik der Besitzlosigkeit ist in Berberkia also keineswegs ohne Ambivalenz, und damit ist dies auch die Haltung der Frauen zu ihren Besitztümern nicht – was schließlich auch bedeutet, daß dieser Besitz sich nicht einfach als Ausdruck eines „Lebensstils“ verstehen läßt.

Am Beispiel der Erweiterung eines Haushaltes um eine Zweitfrau tritt in Berberkia damit emblematisch und unverhüllt zu Tage, wovon ich nun behaupten möchte, daß es den Konsum ganz grundsätzlich charakterisiert: daß nämlich die äußeren Bedingungen des Konsumierens zu den „inneren“ Konsumwünschen keineswegs immer in einem inhaltlich aufeinander abgestimmten Verhältnis stehen. Die Anforderungen, die die Bedingungen stellen, weichen von den Versuchen, den eigenen Lebensstil zu gestalten, in der Regel vielmehr ab, oder, anders ausgedrückt: Zwischen dem, was man sich gern leisten würde, und dem, was man sich am Ende tatsächlich leisten kann, bestehen zumeist recht deutliche Brüche. Und dies gilt zwar in besonderem Maße, aber keineswegs ausschließlich, unter Bedingungen der Armut.

Daß die Konsumpraxis grundsätzlich an die Möglichkeiten ihrer Realisierung gebunden bleibt und daß dies generell oft dazu führt, daß bestimmte Konsumwünsche unerfüllt bleiben, ist an sich nun zwar noch keine beeindruckende Erkenntnis. Erstaunlicherweise jedoch wird dieses Moment der Gebundenheit in der Auseinandersetzung mit Lebensstilen nicht allzu oft auch berücksichtigt. Nicht nur, daß die eingangs vorgestellten Ansätze allesamt unterstellen, die äußeren Bedingungen und die kulturellen Formen der Auseinandersetzung mit eben diesen äußeren Bedingungen stimmten inhaltlich mehr oder weniger überein, da sie in einer kausalen Wechselbeziehung zueinander stünden und sich sozusagen ineinander einschleifen würden (Bourdieu zum Beispiel spricht in diesem Zusammenhang vom Habitus als einer ‚strukturierten und

20

Hektisch geht es dabei deswegen zu, weil die Erstfrau grundsätzlich erst sehr spät von den erneuten Heiratsplänen ihres Gatten erfährt. – Die Zweitfrau ist zwar in der Regel geschieden oder verwitwet, in der Regel ist sie aber dennoch deutlich jünger als die Erstfrau und verfügt daher auch noch über einen umfangreicheren und ansehnlicheren Besitz. Dazu kommt, daß sie sich speziell für die bevorstehende Hochzeit mit einigen neuen Objekten ausstattet.

strukturierenden Struktur‘; Bourdieu 1987:279).²¹ Auch bei der Interpretation von Lebensstilen – oder, allgemeiner noch, der Bedeutungen konsumptiver Praxis – wird diese zwingende Gebundenheit des Konsums an die Bedingungen nicht oder jedenfalls bei weitem nicht ausreichend berücksichtigt. Wenn aber Geld – um der Einfachheit halber hier jetzt nur von den materiellen Bedingungen zu sprechen – beim Konsumieren grundsätzlich eine Rolle spielt, hängt auch die materielle Ausgestaltung oder „Inszenierung“ des Lebensraumes immer von den je gegebenen finanziellen Möglichkeiten mit ab, schließlich kann man nur in dem Rahmen Bedeutungen herstellen und Lebensstile inszenieren, den einem die eigenen Mittel gestatten. Und wenn die Konstruktion von Bedeutungen durch den Mangel an Mitteln behindert wird – und zwar umso stärker, je knapper das Geld wird –, muß dies natürlich auch unmittelbare Konsequenzen für das Dechiffrieren dieser Bedeutungen haben, das damit ebenfalls in ein direktes Verhältnis zum Grad des Mangels an Geld tritt. Dazu kommt dann eben noch, um den Blick jetzt wieder zu weiten, daß nicht nur finanzielle, sondern auch soziale Zwänge die konsumptiven Gestaltungswünsche recht massiv beeinflussen können – auch wenn dies wohl nur selten auf so direkte Weise geschieht wie in Berberkia. Die Folge all dessen ist, daß jegliches Fragen nach der Bedeutung spezifischer Konsumpraxen oder Lebensstile sich prinzipiell und auf grundsätzliche Weise immer auch damit auseinandersetzen muß, inwiefern die unterschiedlichen äußeren Bedingungen – beziehungsweise deren subjektive Einschätzungen – die Realisierung eines „Lebensstiles“ in einem gegebenen Fall überhaupt gestatten.

Eindeutige und damit klar verständliche Medien gesellschaftlicher Kommunikation sind Dinge im Grunde nur dort, wo man sich genau dasjenige auch gönnen kann, was man sich gönnen will. Ist dies, aus welchen Gründen auch immer, nicht der Fall, werden Semantiken des Konsumierens zusehends ambivalent, da die Zeichenfunktion der Dinge dann mehr und mehr in den Hintergrund tritt, um Überlegungen Platz zu machen, die eher auf lebenspraktischen Zwängen und Notwendigkeiten beruhen.²² Sobald es um die Bedeutung bestimmter Konsumpraxen für die Ausgestaltung spezifischer Lebenswelten geht, muß daher immer auch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, daß diese Ausgestaltung gänzlich andere Formen annehmen würde, wenn die Betroffenen in ihren Entscheidungen wirklich ungebunden wären. Was sie jedoch, und wohl nicht nur in Berberkia, in den seltensten Fällen tatsächlich auch sind.

²¹ Dabei muß man allerdings, um den genannten Autoren gerecht zu werden, auch ihr Anliegen berücksichtigen: auf genau diese Prozesse aufmerksam machen zu wollen nämlich. Denn wogegen sie sich wenden – und dies völlig zu Recht – ist derjenige einseitige Materialismus, der dem Menschen grundsätzlich und überall ein nicht zu befriedigendes, ausschließlich durch die Begrenztheit der Mittel eingeschränktes Konsumbedürfnis unterstellt.

²² Zwar lassen sich natürlich auch die Materialisierungen äußerer Zwänge symbolisch lesen – die Zuordnung zu bestimmten „Lebensstilen“ wird dabei allerdings deutlich schwieriger.

LITERATURVERZEICHNIS

BANFIELD, Edward C.

1969 *The moral basis of a backward society*. New York: Free Press und London: Collier-Mac-Millan Ltd.

BENEDICT, Ruth

1968 *Patterns of culture*. London *et al.*: Routledge & Kegan Paul (¹1934)

BOURDIEU, Pierre

1987 *Die feinen Unterschiede*. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp (¹1979)

BOURGEOIS, Philippe

1999 *In search of respect: selling crack in El Barrio*. Cambridge *et al.*: Cambridge University Press (¹1995)

COOPER, Barbara M.

1997 *Marriage in Maradi: gender and culture in a Hausa society in Niger 1900–1989*. Oxford: Jim Currey und Portsmouth: Heinemann

FOSTER, George M.

1965 „Peasant society and the image of limited good“, *American Anthropologist* 67:293–315

HUNTINGTON, Samuel P.

1996 *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster

LASALLE, Yvonne M. und Maureen O'DOUGHERTY

1997 „In search of weeping worlds: economies of agency and politics of representation in the ethnography of inequality“, *Radical Historical Review* 69:243–260

LEACOCK, Eleanor B. (Hg.)

1971 *The culture of poverty*. A critique. New York: Simon & Schuster

LEWIS, Oscar

1970 „The culture of poverty“, in: Oscar Lewis (Hrsg.), *Anthropological essays*, 67–80. New York: Random House (¹1966)

1972 *Life in a Mexican village: Tepoztlàn restudied*. Urbana: University of Illinois Press (¹1951)

MASQUELIER, Adeline

2004 „How is a girl to marry without a bed? Weddings, wealth and women's value in an Islamic town of Niger“, in: Wim van Binsbergen und Rijk van Dijk (Hrsg.), *Situating globality: African agency in the appropriation of global culture*, 220–253. Leiden *et al.*: Brill

MELHUUS, Marit

- 1997 „Exploring the work of a compassionate ethnographer: the case of Oscar Lewis“, *Social Anthropology* 5(1):35–54

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre

- 1999 „African corruption in the context of globalization“, in: Richard Fardon, Wim van Binsbergen und Rijk van Dijk (Hrsg.), *Modernity on a shoestring: dimensions of globalization, consumption and development in Africa and beyond*. Based on an EIDOS conference held at The Hague, 13–16 March 1997, 247–268. Leiden *et al.*: EIDOS *et al.*

PLATTE, Editha

- 2001 „Vom Umgang mit Massenwaren. Aneignungsprozesse in nordnigerianischen Frauenräumen“, in: Karl-Heinz Kohl und Nicolaus Schafhausen (Hrsg.), *New Heimat*, 124–133. New York: Lukas & Sternberg
- 2004 „Towards an African modernity: plastic pots and enamel ware in northern Nigerian women's rooms“, *Paideuma* 50:173–192
- 2005 „Zur Repräsentation sozialer Beziehungen in den ‚Dingen des Raums‘ (Nordnigeria)“, in: Tobias L. Kienlin (Hrsg.), *Die Dinge als Zeichen*. Kulturelles Wissen und materielle Kultur. Internationale Fachtagung an der Johann Wolfgang-Goethe Universität Frankfurt am Main vom 3. bis 5. April 2003, 179–188. Bonn: Habelt (Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 127).

SAHLINS, Marshall

- 1972 „The original affluent society“, in: Marshall Sahlins, *Stone age economics*, 1–40. New York: Aldine de Gruyter

SCHEPER-HUGHES, Nancy

- 1992 *Death without weeping: the violence of everyday life in Brazil*. Berkely: University of California Press

SPITTLER, Gerd

- 1982 „Kleidung statt Essen“, in: Georg Elwert und Roland Fett (Hrsg.), *Afrika zwischen Subsistenzökonomie und Imperialismus*, 93–105. Frankfurt am Main: Campus
- 1989 *Handeln in einer Hungerkrise*. Tuaregnomaden und die große Dürre von 1984. Opladen: Westdeutscher Verlag
- 1991 „Armut, Mangel, und einfache Bedürfnisse“, *Zeitschrift für Ethnologie* 116:65–89
- 1993 „Lob des einfachen Mahles. Afrikanische und europäische Eßkultur im Vergleich“, in: Alois Wielacher, Gerhard Neumann und Hans-Jürgen Teuteberg (Hrsg.), *Kulturthema Essen*. Ansichten und Problemfelder, 193–210. Berlin: Akademie

SPITTLER, Gerd, Hans Peter HAHN und Markus VERNE

- n.d. „How many things does man need? Material possession and consumption in three west African villages (Hausa, Kasena and Tuareg) compared to German students“, in: Hans Peter Hahn (Hrsg.), *Global consumption, changing identities and local agency in Africa*. Proceedings of a conference held in Bayreuth, February 2004. Ohne Ort und Verlag (in Vorbereitung)

VALENTINE, Charles

1968 *Culture and poverty: critique and counterproposals*; Chicago & London: University of Chicago Press

VERNE, Markus

2004 „Das provozierte Geschenk. Rhetoriken des Schnorrens in einem nigrischen Hausdorf. Formen, Folgen und theoretische Implikationen“, in: Kurt Beck, Till Förster und Hans Peter Hahn (Hrsg.), *Blick nach vorn*. Festgabe für Gerd Spittler zum 65. Geburtstag, 171–185. Köln: Köppe

im Druck *Der Mangel an Mitteln*. Konsum, Kultur und Knappheit in einem Hausdorf in Niger. Münster *et al.*: Lit (Bayreuther Beiträge zur Afrikaforschung 29.)

WOLF, Eric

1955 „Types of Latin American peasantry“, *American Anthropologist* 57:452–471