



Herausgegeben von

Marc Seifert, Markus Egert, Fabian Heerbaart, Kathrin Kolossa, Mareike Limanski, Meikal Mumin,
Peter André Rodekuhr, Susanne Rous, Sylvia Stankowski und Marilena Thanassoula

Long time passing...

Überlegungen zu vor- und frühkolonialen Verhandlungspositionen von Shona Frauen (Zimbabwe)

Andrea Mester, Institut für Asien- und Afrikawissenschaften
der Humboldt-Universität zu Berlin

Abstract

This article presents an insight into the pre-colonial status of Shona women. It deals in a critical manner with the colonial view upon the Shona society as being patrilinear and endogam. By analyzing the position of women throughout the precolonial and colonial period this patrilinear system is interpreted as a result of the colonizers' wrong understanding and the subsequent implementation of inadequate administrative measures. Examples of famous women in Shona history underline the fact that Shona women have had great influence and responsibility, which were not restricted to certain domains but reached as far as important political and societal matters. The text is mainly concerned with women's control of marriage politics and rituals. By interpreting marriage rituals, interpersonal relations and female bargaining positions within the social framework of kinship networks are revealed.



1. Einleitung

„It is even possible by its means to formulate laws regulating the lives of people which they have probably never formulated for themselves.“ (G. A. Taylor 1924:34)

Der Autor des Zitats, seit 1911 als Native Commissioner (N.C.) in Süd-Rhodesien (heute Zimbabwe) tätig, äußerte sich hier nach einem Heimaturlaub, den er für Studienzwecke genutzt hatte, begeistert über die Vorzüge der genealogischen Methode zur Erforschung indigener Völker. Für deren Verwaltung waren übersichtliche Strukturen unerlässlich. Die Verwandtschaftsstruktur der Shona wurde gemäß ihrer Omaha-Terminologie als klassisch endogam und patrilinear eingeordnet. In diesem Prozess der Traditionsbildung, der sich an dem Modell der patriarchalischen, römischen Familie orientierte, gerieten Frauen an den Rand der Gesellschaft.

2. Verortung von Frauen in der Shona Gesellschaft

Hinweise auf einflussreiche weibliche Positionen hat es seit Beginn der Forschung über die Shona Gesellschaft immer gegeben. Holleman (1969:34-40) spricht zudem ein weibliches Vererbungsprinzip von Fruchtbarkeit an, das die *lineage*-Struktur durchkreuzt. Weinrich greift mit dem Terminus *submerged matri line* eine alte Diskussion um die Frage auf, ob es ein frühes Matriarchat bei den Shona gegeben habe (Weinrich 1967:31). Die Matrilineie umfasste drei Generationen (Großmütter, Mütter und Töchter). Sie stellte Frauen eine eigene Wirtschaftsbasis in Form des Rindes der Mutterschaft (*mombe ye umai*) bereit, das bei der Eheschließung jeder Tochter vom Bräutigam an die Brautmutter übergeben wurde. Dieses Rind konnte sich zu beträchtlichen Herden vermehren. Vor männlichen Übergriffen war es durch den mythischen Schutz von Ahnfrauen geschützt. Darüber hinaus wurde den Ahnfrauen eine *masungiro*-Ziege übergeben, die sich ebenso vermehren und die Fruchtbarkeit einer jungen Ehefrau garantieren sollte, wie das Rind der Mutterschaft (Holleman 1969:350ff.).



Der Brautpreis war an die Zuordnung von Brüdern und Schwestern in einer *patrilineage* gekoppelt. Die Schwester, durch deren Ehe die Rinder in die Familie kamen, welche ihr Bruder zur Eheschließung benötigte, hatte seinen Kindern gegenüber eine einflussreiche Position. Der Ehefrau ihres Bruders war sie „owner of the wife“ (Holleman 1969:39), für seine Kinder war sie *atete*¹ und übernahm als solche deren sexuelle Erziehung. *Lineage*-Schwestern (*vatete*) entschieden, mit welcher Familie sich die Kinder ihrer Brüder verheiraten konnten (Weinrich 1967:29, Bourdillon 1987:50).² Auch Mütter hatten ein Vetorecht, wenn ihnen ein verwandtschaftliches Beziehungsgefüge, das durch die Ehe eines ihrer Kinder etabliert werden sollte, nicht behagte (Bullock 1927:226f).

Im Rahmen politischer Entscheidungen findet die Position der *atete* immer wieder Erwähnung. Schwestern herrschender *Manyika-lineages* traten als Statthalterinnen im ausgedehnten Munhumutapa-Reich auf, also mit dem Status von *chiefs* und *lineage*-Gründerinnen (Bourdillon 1987:54f). Ranger berichtet von der Madziwa-Nachfolge im Makoni Distrikt 1979, dass die Brüder und Schwestern der involvierten *lineages* zusammenkamen, um diese Angelegenheit unter sich zu diskutieren (Ranger 1982:35). Schwestern von *chiefs* agierten als Schlichterinnen in Konflikten zwischen *lineages* (Schäfer 1998:192).

Der territoriale Mwari-Schrein, von dem aus sich der erste Befreiungskampf 1896/7 in Form eines Prozesses der Nationsbildung organisierte (Ranger 1979:214), weist noch heute ausgeprägte weibliche Fruchtbarkeitssymboliken auf und relativiert damit das patrilineare Prinzip (Mukonyora 1999:280, Ranger 2003). Spirituelle Medien, die als Reinkarnationen verstorbener *chiefs* auftreten (*mhondoro*), waren und sind überwiegend Männer, aber es gab auch immer bedeutende weibliche Medien. Die Figur der Nehanda gilt gemeinsam mit ihrem Bruder Nabadza als Gründerin des Munhumutapa Reiches. Sie wird als Regenmacherin und Kriegsherrin konzeptualisiert. Ihr Medium war im ersten und zweiten Befreiungskampf von entscheidender Bedeutung (Lan 1985:6f., 81ff.). Heute wird sie als Nationalheldin verehrt.

¹ Mit den Brautpreis-Rindern, die sie in die Familie brachten, legitimierten *Lineage*-Schwestern ihre Autorität über alle Angelegenheiten der Eheschließung und ehelichen Konfliktregulierung der Kinder ihrer *Lineage*-Brüder. Die Anrede „*atete*“ transportiert noch heute sowohl Respekt als auch Vertrautheit.

² Hier ist von der Vaterschwester eines Bräutigams die Rede. Im folgenden werde ich allerdings auf die Position der Vaterschwester einer Ehefrau eingehen.



Seit G.A. Taylors Begeisterung aus dem Jahre 1924 für genealogische Konstruktionen sind verwandtschaftliche Strukturen als koloniale Implementierungen aufgedeckt worden. Historiker haben die Konstruktion von Stämmen als Schöpfung kolonialer Verwaltungsinteressen entlarvt, die nicht dem Selbstverständnis der beforschten Völker entsprachen (Ranger 1983, 1981:22, Iliffe 1979:318-334) und haben damit das am römischen Recht orientierte Konzept der Trennung von privater und öffentlicher Sphäre fragwürdig gemacht.

Martin Chanock (1985:210-216) zeigt die Schwierigkeiten der Kolonialverwaltung auf, stabile Ehen in den matrilinearen Gesellschaften Zambias durchzusetzen. Um dies zu erreichen musste die Institution des Brautpreises überhaupt erst eingeführt werden. In der Shona Gesellschaft entzogen gesetzgeberische Maßnahmen die Brautgaben dem Einfluss von *lineage*-Schwestern. Für Männer wurden Brautpreisrinder zum Wirtschaftsgut. Holleman (1974:99ff.) beklagte deshalb bereits in den 1940er-Jahren den Statusverlust von Frauen, die auf diese Weise zur Ware degradiert wurden. Seine Einschätzung frühkolonialer Frauenpositionen lautet dennoch: durchaus nicht schutz- oder einflusslos, aber im Rahmen der patrilinearen Ordnung in der Position von Fremden und damit subordiniert. Diese Verortung hat sich bis heute nicht grundlegend geändert.

Es ist Martin Chanock zu verdanken, dass die Interessenallianz von Kolonialverwaltungen und afrikanischen Männern gegenüber weiblicher Eigenständigkeit thematisiert wurde (Chanock 1982:59ff.). Elizabeth Schmidt (1992, 1990) zeigt detailliert auf, wie weibliche Handlungsspielräume in Süd-Rhodesien schrittweise eingeschränkt wurden. Ehegesetze, Monetarisierung des Brautpreises, ökonomische Marginalisierung und christliche Moralvorstellungen waren dabei die Instrumente der Beschränkung weiblicher Mobilität und Selbstbestimmung. Beide Autoren gehen jedoch bei ihrer Beurteilung des vorkolonialen Status von Frauen davon aus, dass Frauen in patrilinearen Verwandtschaftsgefügen zwar einflussreich, letztlich aber aus strukturellen Gründen subordiniert waren. Auch feministisch orientierte Forschungen bleiben bei dem dieser Einschätzung zugrundeliegenden Modell der Trennung von öffentlicher und privater Sphäre (May 1983, Folbre 1988). Rita Schäfer plädiert für einen *gender*-Ansatz, um Handlungsspielräume von Frauen in der Shona Gesellschaft einzuschätzen. Sie verweist u.a. auf weibliche Fruchtbarkeitssymboliken, die einen spezifischen Frauenraum



bemerkenswert weit in das patrilineare Ordnungsprinzip hineinragen (Schäfer 1998:189). Allerdings kommt auch sie zu dem Schluss, Frauen seien, bis auf wenige Ausnahmen, nie direkt an der politischen Macht beteiligt gewesen (Schäfer 1998:193).

Forschungen zur Verortung von Frauen im Befreiungskampf, der 1980 zur Unabhängigkeit Zimbabwes führte, gehen auf widersprüchliche kulturelle Aneignungsprozesse ein. In dem Maße, in dem sich die Bewegung militarisierte, entwarf die Kolonialverwaltung in hektischen Forschungsaktivitäten neue, elaborierte Genealogien, um der nationalistischen Rückbesinnung auf eine afrikanische „Tradition“ etwas entgegenzusetzen (Ranger 1982:22f.). Wenngleich diese Rückbesinnung als Mittel des Widerstands propagiert wurde (Kriger 1992:62), waren Geschlechtszuschreibungen tiefgreifend von kolonialen Ehegesetzen und christlichen Lehren geprägt. Viktorianische Geschlechterstereotypen wurden als natürliche Determinierung konzeptionalisiert (Nhongo 2000:14).

In solchen Verhandlungen der Zeichen galten Frauen weder der einen noch der anderen Seite als eigenständige Akteurinnen. Von der Befreiungsbewegung wurden sie zwar zur tragenden Kraft aufgebaut, Rollenzuschreibungen wiesen ihnen aber die passive Position von Ernährerinnen (Nhongo 2000:34f.) und Gebährerinnen einer nachwachsenden Generation männlicher Kämpfer zu (Nhongo 2000:65ff.). Der Gegenentwurf zu diesem Mutterbild unterschied sich wenig von kolonialen Parlamentsdebatten, welche Frauen schon früh als laszive, egoistische, den Fortschritt hemmende Störfaktoren ausgemacht hatten (Schmidt 1992:101). Schwangerschaften in der kämpfenden Truppe wurden Frauen angelastet, die, so die Argumentation, der Autorität ihrer *atete* entbehrten (Nhongo 2000:49). In den Jahren nach der Unabhängigkeit fanden mehrere sogenannte *clean-ups* statt, bei denen Tausende von Frauen, die sich nach Einbruch der Dunkelheit in der Öffentlichkeit aufhielten, unter dem Generalverdacht der Prostitution interniert wurden (Gaidzanwa 1987). Der Vorwurf der Prostitution, gleich von welcher Seite geäußert, tritt dabei als symbolische Abwehr weiblicher Selbstbestimmung auf. Was jeweils damit gemeint ist, variiert von dem Besuch einer Schule oder eines Frauen-Clubs, über selbständige wirtschaftliche Unternehmungen bis hin zur tatsächlichen Prostitution.



In dieser Positionierung haben Frauen stets um den Erhalt ihrer Handlungsspielräume gerungen. Kolonialen Beschränkungen setzten sie Strategien wie das Ignorieren von Vorschriften und den kreativen Umgang mit neuen Vermarktungsmöglichkeiten entgegen (Schmidt 1992:67). Humanitäre Vorstellungen von Missionaren und N.C.s waren ihnen als Beistand gegen arrangierte Ehen willkommen (Schmidt 1990:639).³ Christlich-viktorianische Geschlechterkonzepte gerieten aber auch zur Verhandlungsbasis zwischen selbständig wirtschaftenden „Prostituierten“ und „respektablen“ Ehefrauen (Eales 1989:18). Christliche Clubs wurden als eigene Räume genutzt, in denen Frauen Managementfertigkeiten entwickelten, auf die sie während des Befreiungskampfes zurückgreifen konnten, z.B. wenn es darum ging, die Kämpfer mit Nahrung, Unterschlupf oder Medizin zu versorgen (Ranchod-Nilsson 1992). Die Rückbesinnung der Kämpfer auf eine afrikanische „Tradition“ instrumentalisierten Frauen ganz unplanmäßig, um sich gegen treulose, prügelnde und ihre Bewegungsfreiheit beschränkende Ehemänner zu wehren (Kriger 1992:194f, Ranchod-Nilsson 1994).

3. Selbstpositionierungen in symbolischen Bedeutungen

Bei Feldaufenthalten in Murewa (Mangwende Communal Land) habe ich 1995/96 narrative Interviews mit Frauen aus drei Familien und drei Generation (Großmütter, Mütter, Töchter) geführt. Lebenserzählungen von Großmüttern zeigen erheblichen weiblichen Einfluss auf die Verhandlung gesellschaftlicher Werte und erlauben einen neuen Blick auf das „stubborn half-life of lineage theory“ (Kuper 1982:71).

Großmütter sprechen in einer, von ihren Enkelinnen nur unvollständig verstandenen, symbolischen Sprache über eine Krankheit und zwei wichtige Rituale des weiblichen Lebenszyklus, die in ethnologischen Forschungen nur zum Teil Beachtung finden. Meine Interpretation gestaltete sich deshalb als Rekonstruktion, nicht nur von Gemeintem, sondern auch

³ Arrangierte Ehen sind bei den Shona zwar nie beliebt gewesen, sie kamen aber in Zeiten von Hungersnöten gehäuft vor. Töchter wurden dann gegen Nahrungsmittel in die Ehe versprochen. Eheversprechen wurden darüber hinaus auch abgegeben, wenn man sich mit einflussreichen *lineages* verschwägern wollte (Holleman 1969:116f., 125).



von Selbstpositionierungen, in denen Frauen sich keineswegs als strukturell Fremde verorten.⁴ Symbolische Bedeutungen bilden ein positiv besetztes Konzept von Fremdheit ab, dessen Kern, ein verwandtschaftlicher Mindestabstand zwischen Mutter und Tochter, Inzesttabus als Absicherung weiblicher Hierarchien und Einflussnahme im Prozess gesellschaftlicher Werteverhandlungen erscheinen lässt.

3.1. Nicht in meinem Haus: die Krankheit *matyorwa*

Die Krankheit *matyorwa* leitet Holleman (1969:87ff.) von *kuchora musana* (den Rücken brechen) ab. Sie verweist auf die Beziehung zwischen Mutter und Kind, denn Mütter tragen ihre Kinder auf dem Rücken. *Musana* bezeichnet auch die Plazenta (Aschwanden 1982:236), über die eine Mutter ehemals mit eben der Tochter verbunden war, die ihr nun, durch unerlaubte sexuelle Aktivitäten, Rückenschmerzen und unplanmäßige Blutungen bereitet. Dieser Tabubruch ist das zentrale Thema, das in beiden geschilderten Ritualen verhandelt wird.⁵ Dabei geht es nicht um die Jungfräulichkeit einer unverheirateten Tochter. Tatsächlich könnte sie noch vor allen Eheverhandlungen zu ihrem Liebhaber ziehen. Wenn die Tochter sich aber „hinter den Rücken“ der Mutter stellt, in deren Hause sie noch lebt, bricht sie in Beziehungsstrukturen ein und unterminiert vorhandene weibliche Hierarchien zwischen verschwägerten *lineages*. Großmütter sprechen auch vom Eintreten „durch die Tür“, wobei das junge Paar die Brauteltern „überspringt“ und sie damit diskreditiert.

Das Haus der Mutter erweist sich nicht nur in den Lebenserzählungen von Großmüttern als ein sozialer Ort, eben als der Einflussbereich im Gefüge verwandtschaftlicher Beziehungen, den jede Frau durch ihre Ehe etabliert. Aschwanden (1982:199ff.) interpretiert die symbolischen Bedeutungen der darin enthaltenen Gerätschaften, wie Herd, Töpfe etc., als Ausdruck der

⁴ Meine Vorgehensweise bestand darin, die geschilderten Rituale in ihre Bedeutungselemente zu zerlegen, sie zunächst einzeln zu interpretieren, um in einem zweiten Schritt die Relation der Elemente zu untersuchen. Dabei habe ich, soweit vorhanden, Interpretationen aus der ethnologischen Forschungsliteratur herangezogen. Interpretationsvorschläge aus der Fachliteratur, die keinen Erklärungswert für die Interviews ergaben, habe ich zugunsten überzeugenderer Deutungen verworfen.

⁵ Rituale sind Verhandlungen kultureller Zeichen, die situationsspezifisch abgeändert werden. So verändert sich z.B. das *masungiro*-Ritual (siehe unten) je nach der verhandelten Beziehungssymmetrie. Einen Einblick in die Vielfalt der Formen gibt Holleman (1969:178ff).



Verbundenheit eines Ehepaares. In polygamen Ehen hat jede Frau ihr eigenes (Koch-)Haus, dem sich ihre Kinder zugehörig fühlen.

Die gesamte Übergangsphase, von der Pubertät bis zur ersten Schwangerschaft im Hause eines Bräutigams, birgt die Gefahr eines solchen Einbruchs, die mit einer speziellen Medizin gebannt werden muss. Zu Beginn dieses Prozesses gibt eine pubertierende Tochter heimlich und unter Mithilfe ihrer Großmutter Medizin in das Trinkwasser ihrer Eltern, um die Krankheit *matyorwa* zu verhindern (Gelfand 1985:18). Abgeschlossen wird der Übergang mit dem *masungiro*-Ritual, dessen zentrales Element das Essen von Medizin ist (vgl. Fußnote 4).

Die erste Menstruation einer Tochter führt zum zeitlich begrenzten Ausschluss aus ihrer Familie (Aschwanden 1982:78ff.). Sie begibt sich in das Haus ihrer Vatersschwester (*atete*), hinter deren Rücken sie wortlos niederkniet. Diese symbolische Handlung markiert das Hinüberwechseln von der Autorität der Mutter zu der ihrer *atete*, die in Zukunft als oberste Instanz in allen Fragen der Eheschließung und ehelicher Konflikte auftritt. Auf das Zeichen hin trägt die *atete* den Gürtel des Mädchens (*mutimwi*), Ausdruck der Verbundenheit mit ihrer Herkunfts-*lineage* (Aschwanden 1982:33), wortlos zu den Eltern, welche ihn, aus dem Hause der Mutter tretend, überspringen. Im Haus der *atete* erhält die junge Frau eine Einweisung in die Sexualität und ihre zukünftigen Aufgaben als Ehefrau. Ihr Gürtel wird durch einen neuen ersetzt.

Nachdem sich ein geeigneter Bräutigam gefunden hat, beginnen langwierige Eheverhandlungen, in denen die Männer der involvierten *lineages* aktiv sind. Sie werden von den interviewten Großmüttern nicht als Entscheidungsträger, sondern als ausführende Repräsentanten dargestellt. Schließlich wird die Braut ihrem Ehemann offiziell übergeben, nicht jedoch ohne zuvor einige Rituale zu absolvieren. Zunächst begibt sie sich hinter den Rücken ihrer Schwiegermutter. Mit dieser symbolischen Handlung macht sie deutlich, wer in Zukunft die besondere Respektperson in ihrem Alltagsleben sein wird (Aschwanden 1982:149).⁶ Die *atete* des Bräutigams löst sie von dort mit einer kleinen Gabe aus und bringt sie im Haus der Schwiegermutter unter, das vom

⁶ Wenngleich sie von den interviewten Großmüttern als innerfamiliäre Instanz dargestellt wird, die der *atete* jeder Ehefrau untergeordnet ist, so hat sie zumindest ein Vetorecht hinsichtlich der Eheschließung, wenn verwandtschaftliche Beziehungen zu Positionskonflikten zwischen ihr und der *atete* der Braut führen (Bullock 1927:226f.).



Bräutigam durch die geschlossene Tür betreten wird. Danach kann die offizielle Hochzeitsnacht stattfinden.

Sobald sich eine erste Schwangerschaft abzeichnet, ist es Zeit für das abschließende *masungiro*-Ritual (Gelfand 1959:179ff.), für das die Braut in das Haus ihrer Eltern zurückgebracht wird. Brauteltern und Brautpaar dürfen einander nicht begegnen. Wenn das junge Paar ankommt, verschwinden die Brauteltern wortlos im Haus der Mutter. Die Tochter oder ihre *atete* legt sodann einen neuen Gürtel (*gomwe*), den sie von ihrem Gatten bekommen hat, in den Eingang der Hütte. Nachdem die Brauteltern den *gomwe* aus dem Haus hinaustretend übersprungen haben, überspringt ihn das junge Paar in das Haus hinein. Nun kann der Bräutigam einen Ziegenbock schlachten, den er zu diesem Zweck mitgebracht hat. Teile davon werden den mütterlichen Ahnen der Brautmutter und des Brautvaters geopfert, um sie um Schutz für die neu gegründete Familie zu bitten. Andere Teile des Bocks werden von der Brautmutter mit einer Medizin gekocht, die sie zuvor gesammelt hat. Diese Medizin wird nur von Brauteltern und Brautpaar gegessen. Dabei sind Mutter und Tochter Rücken an Rücken zusammengebunden, sie blicken in entgegengesetzte Richtungen (Bullock 1927:227). Abschließend übergibt der Bräutigam der Brautmutter die weibliche *masungiro*-Ziege. Sie steht für die Fruchtbarkeit der Tochter.

Holleman (1969:81-176) versteht das *masungiro*, in Übereinstimmung mit den befragten Frauen, als Reinigungszeremonie. Die Reinigung bezieht sich seiner Meinung nach auf die Normalisierung der Beziehung nunmehr verschwägerter *lineages*.

Im Kontext der vorangegangenen Rituale muss aber argumentiert werden, dass die reinigende Medizin bereits zu Beginn der Übergangsphase zum Einsatz kommt und sich offenbar primär auf die Beziehung zwischen Eltern und Tochter bezieht. Diesen Schluss legen auch die Aussagen alter Frauen nahe. Dem Gürtel (*mutimwi*), den die Eltern anlässlich der ersten Menstruation ihrer Tochter überspringen, wird ebenfalls reinigende Kraft zugesprochen, denn er ist noch nicht von dem vermischten Blut zweier *lineages* verschmutzt, dem sexuell aktive Frauen ausgesetzt sind.⁷ Die Bedrohung der Mutter muss durch das konkrete Handeln der Tochter abgewendet werden,

⁷ Vgl. H. Aschwanden (1987:179f., 1982:90ff.) zum Konzept *svina*, dem vermischten Blut, das eine werdende Mutter bei jeder Geburt gefährdet. Auf diese Gefährdung verwiesen alte Frauen in Interviews ganz besonders, wenn sie die Krankheit *matyorwa* erläuterten.



indem sie ihre Sexualität nicht im Haus der Mutter auslebt und sich in Zukunft den Schwestern ihrer eigenen *lineage* unterstellt. Nur wenn der Bräutigam durch die Bereitstellung eines Opfertieres seine Vaterschaft öffentlich bekundet, können die Eltern ihre Tochter wieder bei sich aufnehmen und ein *masungiro* abhalten, andernfalls würde ein Inzestverdacht aufkommen. Kommt keine Ehe zustande, muss er das Opfertier ebenfalls übergeben, nimmt dann aber nicht am *masungiro* teil (Holleman 1969:88, 89 Fußnote 1). Die Bedeutung des Opfertieres besteht also darin, deutlich zu machen, dass hier fremdes und nicht eigenes Blut gemischt wurde. Der Bräutigam tritt als zusätzlicher Faktor in eine grundlegende Konfliktkonstellation ein, die zwischen Mutter und Tochter besteht. Er muss sich den Regeln fügen, die dieser Beziehung zugrunde liegen und nimmt an der respektvollen Distanz zwischen beiden Frauen teil, indem er mit der Mutter seiner Gattin niemals eine direkte Kommunikation aufnimmt (Aschwanden 1982:168ff., Holleman 1969:39). Für die Tochter setzt sich die Distanz als strenges Verbot um, Eheangelegenheiten mit ihrer Mutter zu besprechen. Dafür ist ihre *atete* zuständig. Es ist also vor allem die Tochter, die durch ihr Handeln dafür zu sorgen hat, dass die Krankheit *matyorwa* nicht ausbricht.

Die Medizin, wichtigstes Element des *masungiro*, erweist sich in meiner Rekonstruktion symbolischer Bedeutungen als Stärkung weiblicher Fruchtbarkeit. Sie wird von der Mutter gesammelt und bezieht den Bräutigam mit ein. Die verschiedenen Gürtel, die übersprungen werden, stehen für die Fruchtbarkeit der Tochter in unterschiedlichen Stadien ihrer Realisierung und Zugehörigkeit. Das Überspringen in entgegengesetzte Richtungen und der Umstand, dass das Brautpaar erst dann das Haus der Mutter betritt, wenn die Brauteltern es bereits verlassen haben, lässt sich, ebenso wie die Sitzordnung der Paare Rücken an Rücken, als ein Ausagieren von Heiratstabus entschlüsseln, auf die noch näher einzugehen ist.

All diese symbolischen Handlungen drücken das Gegenteil der sozialen Krankheit *matyorwa* aus. Die Tochter begibt sich eben nicht hinter den Rücken ihrer Mutter, sie kreist sie nicht ein. Vielmehr überspringen Mutter und Tochter ihren jeweiligen, durch ihre Ehen etablierten, gesellschaftlichen Einflussbereich. Die Bedeutung der Krankheit und der davon reinigenden Rituale lässt sich mit den Worten „nicht in meinem Haus“ zusammenfassen. Sie werden von



Müttern vertreten und beziehen sich auf das fremde Blut des Vaters ihrer zukünftigen Enkel, der sich unter allen Umständen aus ihren Beziehungsnetzwerken heraushalten muss. Eine alte Dame erläuterte die Bedeutung dieser Distanz mit den Worten: „[...] she is crossing over. [...] it is something that helps the mother“.

3.2. Nicht in meinem Haus: Verwandtschaftsstruktur und Inzesttabus

Holleman hat sich eingehend mit der Rangsituation verschwägerter *lineages* befasst; seine Forschungen sind richtungsweisend geblieben. Er schätzt *lineage*-interne Geschlechterbeziehungen als integralen Aspekt der *interlineage*-Struktur ein (Holleman 1969:31). Verschwägte *lineages* stehen sich als Geber und Nehmer von Frauen gegenüber, Geber haben den höheren Rang inne. Diese Hierarchien werden durch Inzest-Tabus geschützt, sie dürfen keinesfalls umgekehrt werden (Holleman 1969:41). Geber müssen Geber bleiben, Nehmer dürfen ihre untergeordnete Position nicht verlassen. Dieses Prinzip erstreckt sich auch auf indirekt verschwägte *lineages*, also auf die Brautgeber der eigenen Brautgeber. Es folgt damit der Matriline. Mit anderen Worten: Ein junger Mann kann keine Frau aus der *lineage* seiner Mutter oder aus derjenigen seiner mütterlichen Großmutter heiraten, denn diese sind für die Vätergenerationen reserviert. Allerdings werden die Töchter gebender *lineages* in der dritten Generation für ihn zu bevorzugten Ehefrauen, sie sind dann *muramu*. Dieses Prinzip des „Überspringens“ der Matriline erscheint Holleman als ein „peculiar pattern“ (Holleman 1969:40). Er kann nicht erklären, weshalb es nicht zu einem wechselseitigen Frauentausch kommen darf, denn seine Interpretationen gehen von der männlichen Sichtweise aus und sind darum bemüht, klar voneinander abgegrenzte Abstammungslinien zu konstruieren.

Die Rangsituation zwischen verschwägerten *lineages* macht sich aber bei genauem Hinsehen an der Position von Schwestern fest und wird aus der Sicht von Frauen verständlich. *Lineage*-Schwestern sind den potentiellen Ehefrauen ihrer Brüder übergeordnet, denn durch ihre Ehe kamen die Rinder in die Familie, mit denen ihre Brüder heiraten konnten. Deshalb sprechen sie die *muramu* ihrer Brüder als *muroora* ('Frau, die im Tausch gegen Rinder erworben wurde') an und werden von diesen 'owner of the wife', genannt (Holleman 1969:39). Für Frauen gestaltet



sich die *interlineage*-Rangsituation also umgekehrt zu männlichen Hierarchien, denn sie werden im Hinblick auf den Brautpreis gedacht, als deren Geberinnen sie auftreten. Weibliche Hierarchien, die von *lineage*-Schwestern ausgehen, folgen der Route der Rinderzirkulation. Dieses der Matriline entgegengesetzte Prinzip wirkt gemeinsam mit dem Rind der Mutterschaft als Absicherung weiblicher Verhandlungspositionen.

Auch für Frauen gilt die Regel des „Überspringens“ ihrer persönlichen Matriline. Männer aus den *lineages* ihrer Mutter und mütterlichen Großmütter sind für Frauen ebenfalls tabu. Ebendieses Prinzip wird im *masungiro* verhandelt, es sorgt dafür, dass die Einflussbereiche von Großmüttern, Müttern, *lineage*-Schwestern auf der Seite der Braut und Müttern sowie *lineage*-Schwestern des Bräutigams voneinander getrennt bleiben. Bei dieser Sicht auf Heiratsverbote geht es also nicht darum, Zugehörigkeiten zu einer distinkten Gruppe zu definieren, sondern gesellschaftliche Einflussbereiche festzulegen. Was im *masungiro* durch die Sitzordnung von Mutter und Tochter ausgedrückt wird, kann als Aufforderung an die junge Frau verstanden werden, eine eigene Rinderzirkulation in Gang zu setzen. Es zeigt eine nur über wenige Generationen wirksame, aber trotzdem einflussreiche Ordnung, die gleichberechtigt neben dem patrilinearen Prinzip steht.

In den Lebenserzählungen, die ich zusammengetragen habe, wird der Fall einer Eheschließung geschildert, bei dem dieser Mindestabstand nicht eingehalten wurde. Da Ehepartner häufig aus der Nachbarschaft gewählt werden, sind zu enge verwandtschaftliche Beziehungen nicht selten. Die Konflikte, die sich daraus ergaben, waren dramatisch. In diesem Fall war eine Schwiegermutter zugleich die *atete* der zuständigen *atete* der Braut und ihr deshalb übergeordnet. Sie hintertrieb die Ehe, welche von der *atete* der Braut für gut befunden worden war. Wechselseitige Hexereivorwürfe zwischen den Familien und ein langwieriges Gerichtsverfahren um den Unterhalt des Kindes waren die Folge. Der *atete* der Braut war es angesichts der Überlagerung von Einflussphären nicht mehr möglich, ihre Entscheidungsposition aufzubauen. An diesem Fall wird deutlich, dass Positionierungen sich immer an einem Gegenüber orientieren und verhandelbar sind. Sie berufen sich auf allgemeine, kulturelle Übereinkünfte, nicht auf feste Rechtsprinzipien.



3.3. Mütter und lineage-Schwestern

Die Distanz zwischen Mutter und Tochter setzt ein, sobald die Tochter fruchtbar wird. Sie betrifft nur Eheangelegenheiten und erstreckt sich auch auf das gesprochene Wort. Beide Frauen sollten nicht über ihre Ehekrise miteinander reden. Eine alte Dame droht gar mit der Strafe des mütterlichen Rachegeistes (*ngozi*), dem in der Shona Gesellschaft am meisten gefürchteten Ahngeist, sollte die Tochter dieses Verbot missachten.

Allein der *atete* wird ein Ehekandidat vorgestellt. Sie prüft seine charakterliche Eignung und ermittelt, ob die Ehe Inzesttabus verletzen würde. Ihr Wort wurde von Großmüttern als Gesetz beschrieben. Erst wenn sie eine Ehe für gut befunden hat, informiert sie ihren Bruder, der für die weiteren Verhandlungen zuständig ist. Diese *atete* ist für das Gelingen der Ehe verantwortlich. Sie tritt als Schlichterin und Richterin in allen Ehestreitigkeiten auf und wird als eine Instanz geschildert, die allen Männern und Frauen der involvierten *lineages* übergeordnet ist.

Großmütter schildern die Beziehung zwischen Mutter und *atete* als besonders freundschaftlich. Sie zeichnen damit – und nicht nur damit – sicherlich ein idealisiertes Bild. Tatsächlich beschreiben sie auch, dass Mütter ihre Töchter darin beraten, wie sie sich den Wünschen ihrer *atete* entziehen können. Solche Ratschläge treiben mit Sicherheit einen Keil in die freundschaftlichen Beziehungen, wenn es um eine arrangierte Ehe geht. Aber es lässt sich nachvollziehen, dass Inzesttabus, wenn sie vom Brautpreis her gedacht werden, die Interessen von Müttern und *lineage*-Schwestern verbinden.

3.4. Der Weg der Rinder

Alte Frauen verstehen die Kontrolle über Brautpreis-Rinder als weibliche Domäne. Dieses Verständnis scheint einleuchtend, wenn man die Entscheidungsgewalt der *atete* berücksichtigt. Mit dem Verweis auf „ihre Rinder“ begründen *lineage*-Schwestern ihre exklusive Entscheidungsgewalt über eheliche Verbindungen.

Allerdings steht der Brautpreis nicht allein. Das Rind der Mutterschaft ist eine Art „Zusatzversicherung“ für weiblichen Einfluss in der Gesellschaft.



Das Rind der Mutterschaft wird vom Bräutigam übergeben und in der Herkunfts-*lineage* der Mutter untergebracht. Es steht unter dem mythischen Schutz ihrer Matriline und soll sich vermehren. Geht es an einer der verbreiteten Rinderseuchen ein, so wurde mir erläutert, muss es vom Ehemann der Tochter ersetzt werden, denn es soll die Fruchtbarkeit seiner Frau garantieren. Wird es nicht übergeben, so sind die Kinder dieser Ehe dem mütterlichen Rachegeist ausgeliefert – und das heißt, sie werden sterben.

Beim Tod einer Mutter werden diese Rinder an die Töchter ihrer Herkunfts-*lineage* vererbt, welche sie der nächsten Generation von Brüdern als Brautpreis zur Verfügung stellen und damit ihren einflussreichen Status als *atete* auch dann absichern, wenn es nicht genügend Mädchen in der Familie gibt.

Denkt man Inzesttabus von der Matriline und der Rinderzirkulation her, so zeigt sich, dass eheliche Verbindungen, die in diese Linien eingreifen, nicht nur weibliche Hierarchien, sondern auch weibliche Verfügungsgewalt über Rinder und Heiratsregeln durcheinander bringen. Leicht kann es bei zu engen Heiratsbeziehungen zu einem wechselseitigen Frauentausch zwischen zwei *lineages* kommen, bei dem das Tauschmedium der Rinder nicht mehr nötig wäre. Ein solcher Einsparungseffekt, der die gesamte Rinderzirkulation unterbricht, gilt aus männlicher Sicht als ein paradiesischer Zustand, aber zugleich auch als unrechtmäßige Bereicherung, Inzest und Hexerei (Aschwanden 1982:101f.). An solchen Zuständen haben gewöhnlich weder Mütter noch *lineage*-Schwestern Interesse, es sei denn, sie wollten zur Konstitution eines endogamen, herrschenden Hauses beitragen. Eine Großmutter drückt ihre Meinung dazu mit den Worten aus: „It is a fowl that is eating its own child, [...]. It is a great temptation.”

4. Quellenkritische Überlegungen

Großmütter stellen die Vergangenheit als reibungslos funktionierende Strukturen dar. Was sie erinnern, ist von ihren gegenwärtigen Erfahrungen geprägt. Diese sind nicht immer erfreulich. Klagen über „die Jungen“, die die alte Kultur missachten, beherrschen viele Interviews als Metathema, als Bezugsrahmen, in dem Großmütter sich positionieren. „Die Jungen“ entpuppen



sich dabei vor allem als junge Frauen, welche sich heute nicht mehr unter ihre Autorität fügen wollen. Was in kulturellen Positionierungen beklagt wird, ist der Zerfall weiblicher Hierarchien.

Historische Quellen machen dagegen deutlich, dass Frauen sich in vor- und frühkolonialen Zeiten nicht weniger von ganz persönlichen Interessenlagen leiten ließen als heute. Adam Kuper erwähnt das Beispiel einer Frau aus der Tsonga-Gesellschaft Südafrikas, deren Scheidungswut jede geregelte Rinderzirkulation unmöglich machte (Kuper 1981:70f.). Dass dies kein Einzelfall war zeigen Elizabeth Schmidts Forschungen. Ehefrauen verließen in wachsender Zahl ihre arbeitsmigrierenden Männer, weil diese ihren ehelichen Pflichten nicht mehr nachkamen (Schmidt 1990:639ff., 1992:15). John Iliffe geht auf die Hilflosigkeit von Männern angesichts solchen weiblichen Eigensinns ein (Iliffe 1990:40). Charles Bullocks Aufzeichnungen, der 1908/09 für sechs Monate den N.C. von Mrewa vertrat, lassen erkennen, dass Frauen damit auf alte Handlungsmuster zurückgriffen (NAZ NSI 2/1). Er recherchierte die Hintergründe von Scheidungsklagen, die ihm vorgetragen wurden. Männer verlangten in der Regel den Brautpreis zurück, weil sie von ihren Frauen verlassen worden waren. Von insgesamt 15 Klagen hatten sich fünf Fälle lange vor jeder kolonialen Präsenz ereignet. Weitere neun Fälle hatten sich zwischen 1896 und 1900, also in den ersten vier Jahren kolonialer Verwaltung, zugetragen, als es noch keine einschneidenden Eingriffe in indigene Familienstrukturen gab. Offenbar konnten Männer nur von einer fremden Gerichtsbarkeit Rückzahlungen erhoffen.

Frauen fügten sich also auch vor dem Eintreffen der ersten Siedler nicht ohne weiteres unter die Autorität von Müttern oder *lineage*-Schwestern. Dennoch drücken Großmütter weltanschauliche Orientierungen aus, für die es ebenfalls historische Belege gibt. Sie präsentieren teils geplant, teils auch ungewollt eine Weltanschauung, ein organisierendes Schema kollektiver, symbolischer Bedeutungen (Comaroff 1991:24), das Verhandlungsprozessen unterliegt.

So zeigt z.B. ein sehr umfangreich dokumentierter Strafrechtsfall aus den Jahren 1895/6, dass komplexe Verhandlungen um die Verletzung eines Inzesttabus in einem Frauenraum unter peinlich beachtetem Ausschluss von Männern geführt wurden (NAZ S401). In diesem Fall trat eine *atete* gegen die Gattin eines *chiefs* auf, welche ihre Bruders-Tochter beklagte, ein Kind geboren zu haben, das ein Inzesttabu verletzte. Verhandelt wurde die Frage, ob das Kind aus



diesem Grunde sterben müsse. Die Analyse verwandtschaftlicher Beziehungen zeigt auch hier eine Überschneidung weiblicher Positionen und Interessen. So gestaltete sich der Aushandlungsprozess unlösbar und wurde schließlich an den N.C. herangetragen. Ähnlich der oben erwähnten Lebenserzählung über eine hintertriebene Eheschließung ist auch hier zu erkennen, dass die Verhandlungspositionen zwar allen beteiligten Frauen bekannt waren, aber zugleich auch zur Disposition standen. Während sich die junge Ehefrau in der oben genannten Lebenserinnerung mit Hilfe moderner Rechtsprechung über Inzesttabus hinwegzusetzen versuchte, wollte in dem Strafrechtsfall eine *atete* Heiratsverbote mit dem Verweis auf den territorialen Mwari-Kult aussetzen, der zu dieser Zeit den überregionalen ersten Befreiungskampf organisierte. Sie argumentierte, Mwari stehe über allen verwandtschaftlichen Interessen und betrachte jedes Leben als schützenswert. Mit diesem Argument positionierte sie sich zugleich als Anhängerin des Befreiungskampfes, der sich als ein Prozess der Nationsbildung formierte und nicht nur gegen die Weißen Eindringlinge Stellung bezog, sondern auch gegen die Regeln lokaler Ahnenkulte.

Großmütter positionieren sich heute nicht nur gegenüber der jungen Generation, sondern auch in Verhandlungsprozessen um gesellschaftliche Veränderungen, die ihr Leben entscheidend geprägt haben. Insbesondere in der Lebenserzählung eines spirituellen Mediums steht das Bild einflussreicher Frauen, vorgetragen in einer symbolischen und mächtigen Sprache, in eigentümlichem Kontrast zur Selbstverortung als Gattin eines treu- und verantwortungslosen Mannes und den Idealisierungen einer grenzenlos opferbereiten Mutterrolle, deren Sprache deutlich weniger symbolisch ist. Die Abwesenheit der eigenen Mutter wird dabei ebenso als richtungsweisend für den persönlichen Lebensentwurf sichtbar, wie christliche Orientierungen und Geschlechterstereotypen aus der Traditionsbildung des zweiten Befreiungskampfes, an dem dieses Medium aktiv beteiligt war. Was diese scheinbar unvereinbaren Positionierungen deutlich machen, ist die Schwierigkeit, sehr unterschiedliche soziale Kontexte und kollektive Bedeutungsschemata für eigene Orientierungen heranzuziehen. Hier erweist sich das Selbst nicht als klar umgrenzte Identität und als das kohärente Resultat verarbeiteter oder ausgegrenzter Erfahrungen, sondern als Agglomerat dialogischer Positionierungen in unterschiedlichsten sozialen Bezügen und Relevanzen, d.h. als ein multiples Selbst (Hermans, Kempen 1993:46f.,



76ff.). Multiple Positionierungen bilden die Vielstimmigkeit solcher Bezüge ab und erlauben damit auch Rückschlüsse auf historische Epochen.⁸

5. Literatur

Aschwanden, H. 1987: *Symbols of Death. An Analysis of the Consciousness of the Karanga*. Gweru: Mambo Press.

Aschwanden, H. 1982: *Symbols of Life*. Gweru: Mambo Press.

Bourdillon, M. 1987: *The Shona Peoples. An Ethnography of the Contemporary Shona, with Special Reference to their Religion*. Gweru: Mambo Press (revised edition, first published: 1976).

Bullock, Ch. 1927: *The Mashona*. Cape Town: Juta.

Chanock, M. 1985: *Law, Custom and Social Order. The Colonial Experience in Malawi and Zambia*. London u. a.: Cambridge University Press.

Chanock, M. 1982: "Making Customary Law: Men, Women, and Courts in Colonial Northern Rhodesia." In: Hay, M. J. & Wright, M. (Hgg.): *African Women and the Law: Historical Perspectives*. Boston University Papers on Africa VII, S. 52-67

Comaroff, J. & J. 1991: *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Eales, K. 1989: "Patriarchs, Passes and Privilege. Johannesburg's African Middle Classes and the Question of Night Passes for African Women, 1920-1931." In: Bonner, Ph. et. al. (Hgg.): *Holding Their Ground: Class, Locality and Culture in 19th and 20th Century South Africa*. Johannesburg: Witwatersrand Univ. Pr. [u.a.], S. 105-139

Folbre, N. 1988: "Patriarchal Social Formations in Zimbabwe." In: Stichter, S. & Parpart, L. (Hgg.): *Patriarchy and Class. African Women in the Home and the Workforce*. London u. a.: Westview Press, S. 61-80

Gaidzanwa, R. 1993: "Operation Clean-up." In: Moto: *Gweru*, December 1993/ January 1994, S. 50-52

⁸ Das Konzept des multiplen Selbst bezieht sich auf Bakhtins Arbeiten zur polyphonen Novelle. Multiple Positionierungen verweisen auf die Multiplizität sozialer Stimmen in historischen Kontexten. Zur Fruchtbarkeit des Konzepts für ethnologische Forschungen vgl. Skinner et.al. (2001).



- Gelfand, M., 1985: *Growing Up in Shona Society. From Birth to Marriage*. Gweru: Mambo Press.
- Hermans, H. & Kempen, H. 1993: *The Dialogical Self. Meaning as Movement*. San Diego u. a.: Academic Press Inc.
- Holleman, J.F. 1969: *Shona Customary Law with Reference to Kinship, Marriage, the Family and the Estate*. Manchester: University Press (2nd impr., first published 1952).
- Holleman, J.F. 1974: *Issues in African Law: Change and Continuity in Africa*. The Hague: Mouton (first published 1948).
- Illife, J. 1990: *Famine in Zimbabwe 1890 – 1960*. Gweru u. a.: Mambo Press.
- Illife, J. 1979: *A Modern History of Tanganyika*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press.
- Kriger, N. 1992: *Zimbabwe's Guerrilla War. Peasant Voices*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press.
- Kuper, A. 1982: "Lineage Theory: A Critical Retrospect." In: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 11, S. 71-95
- Kuper, A. 1981: "Tied by Bridewealth: The Tsonga Case." In: Krige, E. J. & Comaroff, J. L. (Hgg.): *Essays on African Marriage in Southern Africa*. Cape Town and Johannesburg: Juta and Company Ltd., S. 68-83
- Lan, D. 1985: *Guns & Rain. Guerrillas & Spirit Mediums in Zimbabwe*. London: James Curry.
- Nhongo-Simbanegavi, J. 2000: *For Better or Worse? Women and ZANLA in Zimbabwe's Liberation Struggle*. Harare: Weaver Press
- May, J. 1983: *Zimbabwean Women in Customary and Colonial Law*. Gweru: Mambo Press
- Mudenge, S.I.G. 1988: *Political History of Munhumatapa 1400-1902*. Harare: Zimbabwe Publishing House.
- Mukonyora, I. 1999: "Women and Ecology in Shona Religion " In: *Word & World*, Vo. 19, No.3, S. 276-284
- Ranger, T. 2003: "Women & Environment in African Religion. The Case of Zimbabwe." In: Beinart, W. & McGregor, J. (Hgg.): *Social History and African Environment*. Oxford: James Currey, S. 72-86



- Ranger, T. 1985: "Religious studies and political economy: The Mwari cult and the peasant experience in Southern Rhodesia." In: Binsbergen, W. v. & Schoffeleers, M. (Hgg.) *Theoretical explorations in African religion*. London: Routledge & Kegan Paul, S. 287-321.
- Ranger, T. 1983: "The Invention of Tradition in Colonial Africa." In: Hobsbawm, E. & Ranger, T. (Hgg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.
- Ranger, T. 1982: "Tradition and Travesty: Chiefs and the Administration in Makoni District, Zimbabwe, 1960-1980." In: *Africa*, Vol. 52, No. 3, S. 20-41.
- Ranger, T. 1981: "Kolonialismus in Ost- und Zentralafrika. Von der traditionellen zur traditionellen Gesellschaft – Einsprüche und Widersprüche." In: Grevemeyer, J.-H. (Hg.): *Traditionale Gesellschaften und europäischer Kolonialismus*. Frankfurt a.M.: Syndikat, S. 16-46
- Ranger, T. 1979: *Revolt in Southern Rhodesia 1896-7. A Study in African Resistance*. London u. a.: Heinemann (first published 1967).
- Ranchod-Nilson, S. 1994: "'This, too, is a Way of Fighting': Rural Women's Participation in Zimbabwe's Liberation War." In: Tétéault, M. A. (Hg.): *Women and Revolution in Africa, Asia, and the New World*. Columbia: University of South Carolina Press, S. 62-88.
- Ranchod-Nilsson, S. 1992: "'Educating Eve': The Women's Club Movement and Political Consciousness among Rural African Women in Southern Rhodesia, 1950-80." In: Tranberg Hansen, K. (Hg.) *African Encounters with Domesticity*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, S. 195-217
- Schäfer, R. 1998: "'Frauen sind wie das Hinterrad eines Fahrrades – sie bestimmen die Richtung und Geschwindigkeit des Wandels.'" Wandel der Geschlechterbeziehungen bei den Shona in Zimbabwe." In: Hauser-Schäublin, B. & Röttger-Rössler (Hgg.): *Differenz und Geschlecht. Neue Ansätze in der ethnologischen Forschung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, S. 184-211.
- Schmidt, E. 1992: *Peasants, Traders, and Wives. Shona Women in the History of Zimbabwe, 1870 – 1939*. London: James Currey.
- Schmidt, E. 1990: "Negotiated Spaces and Contested Terrain: Men, Women, and the Law in Colonial Zimbabwe, 1890-1939." In: *Journal of Southern African Studies*, Vol. 16, No. 4, S. 622-648



Skinner, D. u.a. 2001: "Discerning the Dialogical Self. A Theoretical and Methodological Examination of a Nepali Adolescent's Narrative (34 paragraphs)." In: *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*. (On-line Journal), 2(3). <http://www.qualitative-research.net/fqs/fqs-eng.htm>. Zugriff am 29.09.2005.

Taylor, G.A. 1924: "Genealogical Method of Anthropological Enquiry." In: *NADA*, 1924, Vol. 2; S. 33-48

Weinrich 1967: "The Group Aspect of Karanga Marriage." In: *NADA*, 1967, Vol. 9, No. 4, p. 28-38, S. 28-38

6. Quellen

High Court of Matabeleland, 1896: *Regina vs. Masekani, Criminal Session*, January (NAZ S401)

Native Commissioner's Court Mrewa, 1907-09: *Civil Cases* (NAZ NSI 2/1)