

## **Jugend, Tradition und Politik in Ostafrika (ca. 1918–1960)**

Gießener Sonderforschungsbereich 434 „Erinnerungskulturen“, Teilprojekt F09

Projektleitung: Prof. Dr. Winfried Speitkamp

Jugendliche Rebellen mit Maschinengewehr, traumatisierte Kindersoldaten, HIV-infizierte mädchenhafte Prostituierte – solche Bilder dominieren heute in den Medien, wenn von afrikanischen Jugendlichen die Rede ist. Sie kündeten von Verfall und Hoffnungslosigkeit im postkolonialen Afrika und haben seit langem alle optimistischen Prognosen einer lichten Zukunft in Wohlstand und Frieden abgelöst. Zugleich haben sie ein breites Forschungsinteresse ausgelöst, insbesondere aus politikwissenschaftlicher und soziologischer Perspektive. Auch in den Geschichtswissenschaften ist Jugend als Generation und soziale Kategorie in Afrika in den letzten Jahren zunehmend in den Blick gerückt. Dabei wurde nicht nur das Negativ-Image afrikanischer Jugendlicher im postkolonialen Afrika hinterfragt und relativiert. Es entstanden in diesem Kontext auch zahlreiche Studien, die Jugendliche als soziale Akteure während der Kolonialzeit in den Mittelpunkt rückten.<sup>1</sup>

Dabei zeigte sich, dass ökonomische Veränderungen, soziale Umgestaltung, sich wandelnde Machtverhältnisse und der Transfer von Ideen und Diskursen, jene Prozesse also, die die koloniale Herrschaft in hohem Maße prägten, sich besonders in den Konzepten manifestierten, die Jugendliche von sich selbst in ihrer Suche nach Identität und Zugehörigkeit entwarfen. Deborah Durham hat im Hinblick auf diese Suche, die stets in Relation zu wirtschaftlichen, politischen, sozialen Räumen und Akteuren geschieht, für Jugend den Begriff des *social shifter* vorgeschlagen. Er steht für die Relativität aller Jugendkonzepte, die sich stets zwischen Fremdzuschreibungen, Erwartungen und Anforderungen sowie Eigenverortungen auf allen Ebenen der Gesellschaft bewegen, von der familiären bis hin zu einer gesamtgesellschaftlichen.<sup>2</sup>

### *Ausgangsfragestellung*

In diesen Kontext ist auch das Teilprojekt im Gießener Sonderforschungsbereich „Erinnerungskulturen“ über „Jugend, Tradition und Politik in Ostafrika, ca. 1918–1960“ angesiedelt.<sup>3</sup> Ausgegangen war das Vorhaben von der Frage nach politischen Jugendbewegungen im kolonialen Ostafrika und ihrem Verhältnis zur Tradition. Als politische Jugendbewegungen sollten jene Bewegungen im Fokus stehen, die das Attribut „jung“ im Namen führten oder deren Gründer und Mitglieder aus der jungen Generation stammten. Das besondere Augenmerk sollte darauf liegen, wie diese Bewegungen mit Vergangenheit im politischen Zusammenhang umgingen. Es sollte gefragt werden, warum und in welchen Kontexten Elemente der überlieferten Kultur, Geschichte und Gesellschaftsstruktur erinnert oder vergessen wurden, ob und wie sie zu Traditionen, verstanden als feststehende Konstrukte, umgewandelt, ob sie belebt oder bewusst abgelehnt wurden, kurz, wie Vergangenheit in der kolonialen Situation als Identitätsressource verhandelt wurde. So sollte ein Bild davon entstehen, wie sich die junge Generation in der kolonialen Phase, einer Zeit tiefgreifenden sozialen, politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Wandels, zwischen den überlieferten, vertrauten Normen und Strukturen einerseits und den neuen, kolonialen andererseits positionierte und daraus ihr Selbstverständnis gewann. Jugendbewegungen der Kolonialzeit sollten damit als Forschungsgegenstand auch aus dem bisher meist beachteten vordergründigen Kontext von antikolonialen und nationalen Protestbewegungen herausgelöst werden. Vielmehr sollten die Selbstdefinition als „jung“ oder „jugendlich“, das Selbstver-

ständnis als gemeinsame Generation und die Rolle der Tradition in diesem Selbstverständnis näher untersucht werden.

Als konkreter Forschungsraum wurde Kenia gewählt. Dafür sprach zum einen die gute Forschungslage zur Kolonialgeschichte Kenias, zum anderen das umfangreiche, für ostafrikanische Verhältnisse gut erschlossene und zugängliche Archivmaterial in Nairobi. Schließlich kam hinzu, dass sich in Kenia in exemplarischer Verdichtung die Zusammenhänge von Jugend, Tradition und Politik studieren lassen.

Im Verlauf der Bearbeitung wurde dabei eine Präzisierung und partielle Erweiterung der Fragestellung erforderlich. Zum einen zeigte sich, dass die entscheidenden Organisationen Kenias in der Zwischenkriegszeit zwar aus Mitgliedern einer bestimmten, jüngeren Generation bestand, die sich durchaus als Vertreter einer zukunftsweisenden Politik verstanden. Zugleich jedoch legten die Angehörigen eben jener Generation zunehmend Wert darauf, nicht mehr als „jung“ gesehen zu werden, sondern sich als angesehene, elitäre und etablierte, in den Augen der älteren Generation vertrauenswürdige Führungspersönlichkeiten zu repräsentieren. Zum anderen wurde deutlich, dass politisches Engagement der jungen Generation stets eng mit religiösem verknüpft war. Dies zieht sich von der missionsgeprägten Generation der politischen Akteure, die Politik nach eher europäischem Vorbild betrieb, über die zahlreichen religiösen Gruppen, die eine anti-koloniale Stellung bezogen, bis hin zu den Mau Mau, die religiöse Elemente mit dem bewaffneten Kampf um koloniale Unabhängigkeit verbanden.<sup>4</sup> Es lag also nahe, auch jene Gruppen in die Untersuchung einzubeziehen, die in der Forschung weniger als politische oder/und generationsgeprägte gesehen, sondern vor allem auf ihre religiöse Identität festgelegt wurden. Gerade hier wurde beständig Vergangenheit als Tradition und Tradition als Zukunft verhandelt.

Für die Einbeziehung solcher religiösen Gruppen sprach auch, dass sich in ihnen – ganz im Gegensatz zu den politischen Organisationen nach europäischem Vorbild – nicht nur Männer, sondern ebenso Frauen zusammenfanden.<sup>5</sup> Dass weibliche jugendliche Akteure eine wichtige Rolle spielten, zeigte sich nicht nur darin, dass während des Mau Mau Krieges eine beträchtliche Anzahl von jungen Frauen in den Wäldern gegen die Kolonialmacht kämpfte.<sup>6</sup> Auch aus Maßnahmen der Kolonialregierung zur Erziehung, Kontrolle und Lenkung der Jugendlichen wurde deutlich, dass nichtorganisierte Frauen durchaus als eine Größe in politischen und sozialen Konflikten gesehen wurden.<sup>7</sup> Diese Maßnahmen, die sich speziell auf die Jugendlichen bezogen, trugen ebenfalls zur Neu- und Selbstkonstruktion afrikanischer Jugendlicher bei, die sich besonders im urbanen Kontext äußerte.<sup>8</sup>

### *Vorgehensweise*

Durch die Konzentration auf drei im Folgenden kurz umrissene Fallbeispiele soll in der Arbeit dargestellt werden, wie sich Vertreter der jungen Generation im kolonialen Kenia in einem vielschichtigen, wandelnden Gefüge aus Machtbeziehungen zwischen kolonialen und einheimischen Autoritäten, zwischen Geschlechter- und Generationskonstruktionen, zwischen religiöser Legitimierung und sozialem Prestige Räume schufen. Es soll gezeigt werden, welche politischen, religiösen und sozialen Formen von Neuverhandlung der Tradition sie darin erprobten, wie sie sich zu den tradierten Normen und Werten positionierten und dabei ihr Selbstverständnis als junge Generation konzipierten. Dabei sollen überlieferte und koloniale Strukturen, Regeln, Diskurse oder Bräuche nicht als gegensätzlich einander gegenüber gestellt werden. Vielmehr geht es darum, einen transkulturellen Prozess zwischen kolonialen und lokalen Akteuren zu verfolgen, in dem Tradition nicht als feststehender

Werte-, Normen- und Verhaltenskatalog verstanden wird, sondern als ein wandelbares Konzept von Vergangenheit, dass sich in der Gegenwart in einem stetigen Gespräch befindet, interpretiert, reformiert und neu konstruiert wird.<sup>9</sup>

Ebenso sind auch die miteinander konkurrierenden Konzepte von Jugend, die von verschiedenen Seiten an die junge Generation herangetragen wurden und innerhalb derer sie sich selbst positionieren musste, nicht als feste Konstrukte zu verstehen. Auch sie wurden beständig uminterpretiert und den Veränderungen angepasst. Das gilt beispielsweise für das System der Altersklassen, auf das viele vorkoloniale Gesellschaften Kenias aufbauten und in dem Jugend klar definiert schien und einen fest zugewiesenen Platz einnahm.<sup>10</sup> Schon in vorkolonialer Zeit änderten sich allerdings Wahrnehmung, Aufgaben und Alter jener Gruppe, die als Jugend galt,<sup>11</sup> umso mehr betraf es die koloniale Ära mit ihren veränderten Bedingungen.

Ähnlich ambivalent ist das Bild, dass die Missionsgesellschaften an die Zöglinge ihrer Schulen herantrugen. Einerseits unterstützten sie die Bestrebungen der Generation der jungen Missionsschulabgänger, sich gegenüber den einheimischen Autoritäten als aufgrund ihrer Bildung und christlichen Religion mündiges Führungspersonal zu profilieren, andererseits erwarteten sie von den afrikanischen Christen weiterhin Unterordnung unter ihren patriarchalischen Erziehungsanspruch.<sup>12</sup>

Auch das Konzept, das die Kolonialverwaltung an die afrikanische Jugend herantrug, unterlag Änderungen. Lange Zeit wurden junge Afrikaner von der kolonialen Administration als spezielle Gruppe kaum wahrgenommen, Kinder, Jugendliche und Erwachsene wurden in gleichem Maße zu Zwangs- und Lohnarbeit herangezogen.<sup>13</sup> Nachdem durch die in großem Ausmaß vorgenommenen Landenteignungen immer mehr land- und mittellose junge Männer und Frauen in die Städte abwanderten, wurden die Jugendlichen als Unruhestifter und soziale Außenseiter klassifiziert, die es von politischen Interessen und Aktivitäten fernzuhalten galt, indem man sie wieder in die überlieferte einheimische soziale Ordnung einzugliedern gedachte.<sup>14</sup>

### *Jugend als koloniale Elite – Politische Organisationen in Zentralkenia*

Die erste Fallstudie der Arbeit befasst sich mit den politischen Organisationen, die sich in den 1920er Jahren im zentralen Kenia bildeten und vornehmlich von Kikuyu, der dort heimischen ethnischen Gruppe, getragen wurden. Gründer und Mitglieder dieser Organisationen waren zum großen Teil Abgänger von Missionsschulen. Ihre Eltern gehörten in der Regel einer wohlhabenden afrikanischen Elite an, die sich im Laufe der kolonialen Machtergreifung als regierungsloyal erwiesen, Posten in der Verwaltung erhalten und diese nach Kräften zum eigenen Vorteil ausgenutzt hatten.<sup>15</sup> Die Mitglieder waren klug genug, die politischen und ökonomischen Vorteile westlicher Bildung zu erkennen, und legten Wert darauf, dass ihre Söhne die ersten entstehenden Schulen besuchten. An sie vererbten sie neben ihrem Reichtum auch die guten Beziehungen zu den Europäern. Mit Unterstützung der Missionare gründeten die Absolventen der Missionsschulen und Söhne dieser reichen Elite 1920 die erste politische Organisation nach europäischem Vorbild, die Kikuyu Association. Hauptziel der Kikuyu Association war es, die Rückgabe eines Landstreifens einer angesehenen Kikuyu-Familie zu erreichen. Zugleich forderten sie jedoch auch die von der Regierung eingesetzten, afrikanischen *chiefs* heraus und verlangten die Einsetzung jüngerer und christlicher afrikanischer Beamter.<sup>16</sup>

1921 spaltete sich eine Gruppe von der Kikuyu Association ab und gründete die Young Kikuyu Association. Vorbild in der Namensgebung war die ugandische Young Baganda Association, die seit 1919 bestand und einen Zweig in Nairobi unterhielt. Die YKA ging in ihren Forderungen weiter als

die KA und bezog die Bevölkerung mit ein. Sie forderte die Beseitigung des *kipande*-Systems,<sup>17</sup> Landsicherheit für die einheimische Bevölkerung, Steuersenkungen, Verhinderung der Lohnsenkungen und Verbesserung des Bildungssystems, außerdem die Aufhebung der Zwangsarbeit von Frauen und Mädchen und eine bessere Kontrolle der Willkür der *tribal police* durch die Behörden.<sup>18</sup>

Die Missionare billigten viele der Forderungen, die durch die KCA formuliert wurden. Die jungen Politiker wandten sich aber nicht nur gegen die kolonialen Repressalien, sondern ebenso gegen *chiefs* und andere, von den Kolonialherren eingesetzte einheimische Autoritäten. Betonter als die Mitglieder der Kikuyu Association warfen sie ihnen vor, die Macht ihrer Ämter zum eigenen Vorteil zu missbrauchen und den Druck auf die afrikanische Bevölkerung noch zu verschärfen. Dabei argumentierten sie weniger mit ihrer Jugend als mit ihrer Bildung, ihrer christlichen Religion und einer im europäischen Sinne aufgeklärten Weltanschauung. Als Außenseiter der Gesellschaft, die von der nicht-missionierten Bevölkerung wegen ihrer Brüche mit der bisherigen sozialen Ordnung, wegen ihrer Verachtung der Ahnen und ihrer Respektlosigkeit gegenüber den Ältesten für Krankheiten, Trockenheiten und Hunger verantwortlich gemacht wurden, wollten sie doch zu Fürsprechern der Bevölkerung werden.

Harry Thuku,<sup>19</sup> der politische Kopf der Young Kikuyu Association, hatte bereits eine Woche nach Gründung der Bewegung eine Umbenennung in East African Association vorgenommen. Zum einen wollte er damit den panethnischen Charakter der Organisation betonen, die Mitglieder aus ganz Kenia hatte und mit anderen Organisationen in Ostafrika freundschaftliche Kontakte pflegte. Zum anderen aber war klar geworden, dass die Bewegung als Repräsentant der Bevölkerung kaum anerkannt wurde, wenn sie sich als „jung“ bezeichnete.<sup>20</sup>

Nachdem die East African Association 1922 von der Kolonialverwaltung zerschlagen und Harry Thuku inhaftiert worden war, fanden sich seine Mitstreiter neu zusammen und zwei Jahre später belebten sie Thukus Organisation unter der Bezeichnung Kikuyu Central Organisation neu. Der Name der Organisation war die englische Übersetzung für „Herz des Kikuyulandes“, das die KCA repräsentieren wollte. Ihre Gründer waren inzwischen zum großen Teil selbstständige und erfolgreiche Unternehmer. Das machte sie fähig, mit der Unterstützung wichtiger Persönlichkeiten aus Missionskreisen politisch aktiv zu werden, die Forderungen der EAA zu erneuern und in Verhandlungen mit der britischen Regierung um Rückgabe enteigneter Landstücke zu treten. 1928 wurde Jomo Kenyatta Sekretär der KCA und prägte sie von da an entscheidend mit. Er gründete die erste kikuyusprachige Zeitschrift, die *Mwigwithania*, „Der Versöhner“. In seinen Artikeln nimmt die Erinnerung an Kikuyu-Traditionen einen zentralen Platz ein. Allerdings suchte Kenyatta dabei nicht die Konfrontation mit der Kolonialmacht. Vielmehr wollte er die differenzierte Gruppe der Kikuyu auf eine Identität einschwören, die sich auf eine gemeinsame Vergangenheit und Kultur berief, und er wollte vermitteln zwischen der Jugend und den Älteren, zwischen alter und neuer Religion, europäischen Wertemaßstäben und überlieferten Normen. Zugleich sah Kenyatta damit die Möglichkeit, sich selbst als kompetente Führungsfigur dieser Gruppe zu etablieren und zu präsentieren, er, der das Alter für ein Mitglied im Ältestenrat noch nicht erreicht, dafür aber zahlreiche Qualifikationen erworben hatte, die die Generation der Missionsschüler zu den besseren Verhandlungspartnern für die Briten machte.<sup>21</sup>

Als jedoch die Church of Scotland Mission die Beschneidung von Frauen für alle Mitglieder verbot, widersprach die KCA demonstrativ. Während der folgenden Krise etablierte sich die KCA als Anwalt der Kikuyu-Identität, für die die Beschneidung der Frauen zum Symbol wurde. Mehr als

90 Prozent der Kikuyu verließen in der Folge die Mission und gründeten eigene christliche Kirchen und Schulen, die Kikuyu Independent Schools und Churches und die Karinga Schools Association, in denen Polygamie ebenso wie Beschneidung erlaubt war.<sup>22</sup> Die Central Kikuyu Association, die mit der weiblichen Beschneidung ein traditionales Element gegen die Missionen bestätigte und es zum Anliegen der gesamten Kikuyu-Gemeinschaft gemacht hatte, gewann damit an Ansehen, Einfluss und Selbstbewusstsein. Mit der Erfindung einer nationalen Tradition gelang es ihr, die Kluft zwischen der Generation der arrivierten Missionszöglinge und den unterprivilegierten Bauern zu schließen und sich selbst als Vertretung der gesamten Kikuyu-Nation zu etablieren.

### *Jugend als religiöse Mittler und Erneuerer – Dini ya Msambwa im Westkenia*

Im zweiten Schwerpunkt der Arbeit wird die religiöse Gruppe Dini ya Msambwa thematisiert, die in den vierziger Jahren im Westen Kenias entstand und von der Kolonialmacht schnell als Gefahr eingestuft wurde. Obwohl nicht nur zeitgenössische Beobachter, sondern auch spätere Studien die Dini ya Msambwa mit den Mau Mau verglichen,<sup>23</sup> wurde die Gruppe eher in den Kontext religiöser Bewegungen gestellt.<sup>24</sup> Die Mau Mau hingegen, die Unabhängigkeitsbewegung, die fast ausschließlich auf die Zentralprovinzen und Nairobi beschränkt war und zum größten Teil von Kikuyu getragen wurde, galten schon in frühen Untersuchungen in erster Linie als nationale und antikoniale Widerstandsbewegung, in der religiöse Elemente eine wichtige Rolle spielten.<sup>25</sup> In der Tat unterscheiden sich beide Bewegungen in ganz zentralen Punkten, vor allem im Ausmaß ihrer Gewaltausübung und damit auch in ihrer Wirkung auf die Kolonialregierung und deren Reaktion darauf. Doch zeigt sich auch, dass beide Bewegungen zugleich deutliche Parallelen aufwiesen: In beiden ist gleichzeitig eine starke religiöse und politische Komponente zu beobachten, beide reagierten auf die ökonomische Situation und beide wurden von einer jungen, vornehmlich wenig gebildeten und mittellosen Generation getragen, die sich nicht nur gegen Vertreter der Kolonialmacht, sondern auch gegen die ältere Generation und die „Verräter“ in den eigenen Reihen richtete.<sup>26</sup>

Die Gruppe wurde zu Beginn der vierziger Jahre von Elijah Masinde gegründet. Masinde war ca. 1910 in der Nyanza Province geboren worden, er gehörte der ethnischen Gruppe der Luhya an und entstammte sowohl mütterlicherseits als auch väterlicherseits angesehenen und wohlhabenden Clans.<sup>27</sup> Masinde besuchte verschiedene Missionsschulen, Mythen rankten sich um ihn bereits in dieser Zeit. In den dreißiger Jahren war Masinde der wohl berühmteste Fußballspieler im Westen Kenias und besonders unter Jugendlichen populär. 1937 hatte Masinde auf einem Berg eine göttliche Offenbarung, er erhielt die Anweisung, eine neue Religion zu gründen, in der alle Menschen willkommen seien, darunter besonders auch polygam lebende Menschen.<sup>28</sup> Wie in zahlreichen anderen afrikanisch initiierten religiösen Gruppen wurde es damit auch in der Dini ya Msambwa zu einer der wichtigsten Botschaften, dass der Glaube an Gott keinen Widerspruch zu zentralen Elementen der tradierten Gesellschaft enthielt. Als zweite wichtige Botschaft verkündete der Gründer, die Dini ya Msambwa sei beauftragt, alle Europäer aus dem Land zu vertreiben.<sup>29</sup>

1943 wurden die Kolonialbehörden das erste Mal auf die Gruppe aufmerksam. Die Mitglieder entzogen sich Aufforderungen zur Arbeit, griffen Angestellte der kolonialen Verwaltung an und steckten Regierungsgebäude, Farmgebäude von weißen Siedlern, Missionskirchen, aber auch afrikanische Wohnhäuser und Getreidelager in Brand. Weiße Farmer ebenso wie afrikanische *chiefs* und Regierungsangestellte waren Ziel von Beleidigungen und Provokationen. Obwohl Masinde mehrmals verhaftet und in das Mathari Mental Hospital in Nairobi eingeliefert wurde, bestand die Gruppe weiter.

Die Mitglieder bestanden vor allem aus Jugendlichen, Schülern und Lehrern der Missionsschulen und jungen Männern, die vom Kriegsdienst zurückkehrten.<sup>30</sup>

Als 1952 die Regierung den Ausnahmezustand ausrief, galt es als wichtigste Aufgabe, im Nordwesten die politischen Aktivitäten der Dini ya Msambwa zu unterdrücken. Man fürchtete ihren Zusammenschluss mit den Mau Mau. Dieser blieb aus und tatsächlich gingen die politischen Aktivitäten der Gruppe zurück. Trotzdem galt sie sogar nach Aufhebung des Ausnahmezustandes 1960, als bereits die afrikanische Selbstverwaltung in Vorbereitung war, noch als gefährlich.

Am Beispiel der Dini ya Msambwa zeigt sich nicht nur, wie eng in den unabhängigen religiösen Gruppen politische und religiöse Interessen miteinander verflochten waren. Es zeigt sich auch, dass diese religiös-politischen Bewegungen besonders für die junge Generation einen sozialen Raum boten, sich in der kolonialen Situation, die einen beständigen Wandel der sozialen, politischen und religiösen Institutionen mit sich brachte, aktiv neu zu orientieren. Traditionale Elemente wurden aufgegriffen und umgedeutet, koloniale Einflüsse angeeignet und integriert – wie hier das Fußballspiel als Anziehungspunkt für jugendliche Mitglieder<sup>31</sup> – und in der kolonialen Gegenwart mit Blick auf einen Zukunftsentwurf neu verhandelt.

### *Jugend als Unruhestifter – Die unbefriedeten Pfadfinder*

Der dritte Themenschwerpunkt schließlich befasst sich mit der Boys Scouts Association, dem kenianischen Zweig der Pfadfinder. Bereits in den dreißiger Jahren gab es in wenigen kenianischen Schulen für europäische und Kinder asiatischer Herkunft kleine Pfadfindergruppen. 1941 gründete sich ein kenianischer Dachverband, doch erst nach dem Zweiten Weltkrieg gewann die Organisation an Aufmerksamkeit bei den Kolonialbehörden. Sie begründete sich vor allem darin, dass in allen Bereichen der kolonialen Gesellschaft – im „weißen“ Siedlerland, in den Reservaten, in Nairobi und entlang den Bahnstrecken – Klagen über afrikanische Jugendliche immer lauter wurden. Sie seien entwurzelt, außer Kontrolle geraten, anfällig für antieuropäische Propaganda und würden zu Landstreicherei und Verbrechen jeglicher Art neigen.<sup>32</sup>

Im Rahmen einer allgemeinen Jugendpolitik wurde auch den Pfadfindern eine deutlich wachsende Bedeutung zugemessen, die sich in zunehmenden finanziellen Mitteln und gesellschaftlicher Aufmerksamkeit äußerte.<sup>33</sup> Die Organisation präsentierte sich als multirassischer Verband und sollte als unpolitischer, aber Abenteuer versprechender Anziehungspunkt besonders für jene Jugendlichen fungieren, die sich noch in festen sozialen Bezugspunkten befanden, und sie von politischen Betätigungen abhalten. Schulen, Wohlfahrtsämter, Missionen und Funktionäre arbeiteten dabei eng zusammen und waren vielerorts auch personell miteinander verknüpft.

Dabei wurde den afrikanischen Jugendlichen eine besondere Rolle zugewiesen. Von manchen Aktivitäten, wie Fahrten ins Ausland, wurden sie in der Regel ausgeschlossen, andere hingegen, wie das Herstellen von afrikanischem Kunsthandwerk oder afrikanisches Kochen, waren allein ihnen vorbehalten. Die afrikanischen Pfadfinder akzeptierten die Rollenverteilung in mancher Hinsicht und übernahmen die kolonial imaginierten „Traditionen“, in anderer Hinsicht wehrten sie sich dagegen. Daher soll noch näher untersucht werden, wie stark der Einfluss der kolonialen Institutionen am neuen Selbstverständnis der Jugendlichen mitgewirkt hat und wie diese wiederum in dem vorgegebenen Rahmen ein neues Selbstbild entwickelt haben.

*Resümee*

Im Teilprojekt „Jugend, Tradition und Politik in Ostafrika, ca. 1918–1960“ zeigt sich, dass Tradition, als emotionale Ressource, als politische Demonstration und als neugeschaffenes Konstrukt, im Bedürfnis um Orientierung und in der Identitätssuche Jugendlicher während der Kolonialzeit eine zentrale Rolle einnahm. Die Erinnerung der Vergangenheit bedeutete dabei nicht nur Rückbesinnung. Die Erinnerungsräume, die in diesem Prozess geschaffen wurden, waren stets auch Kommunikationsräume, in denen Jugendliche die Vergangenheit interpretierten, sie der Gegenwart anpassten, die im Prozess des Erinnerns entworfenen Zukunftskonzepte erprobten und ihr Selbstverständnis als Generation festigten.

*Christiane Reichart-Burikukiye*

*Anmerkungen*

- 1 Phyllis M. Martin, Organizing youth in colonial Brazzaville: the search for order and identity, c.1900–1940, in: Hélène d’Ameida-Topor u.a. (Hg.), *Les Jeunes en Afrique. Evolution et rôle (XIXe-XXe siècle)*, Bd. 1, Paris 1992, 271–285; Lesley A. Sharp, *The Sacrificed Generation. Youth, History, and the Colonized Mind in Madagascar*, Berkeley 2002. Siehe auch Emmanuel Akyeampong, *Drink, Power and Cultural Change. A Social History of Alcohol in Ghana, c. 1800-Recent Times*, Oxford 1996, insbesondere Kapitel 3.
- 2 Deborah Durham, Youth and the Social Imagination in Africa, in: *Anthropological Quarterly* 73 (2000) 3, 113–120, hier 116f.
- 3 Vorüberlegungen und erste Ergebnisse finden sich in: Winfried Speitkamp, *Generation und Tradition: Politische Jugendbewegungen im kolonialen Kenia*, in: Andreas Schulz/Gundula Grebner (Hg.), *Generationswechsel und historischer Wandel*, München 2003, 93–120; Winfried Speitkamp (Hg.), *Kommunikationsräume – Erinnerungsräume. Beiträge zur transkulturellen Begegnung in Afrika*, München 2005, darin unter anderem der Beitrag von Christiane Reichart-Burikukiye, *Götter, Geister, Terroristen – der Mount Kenya als Erinnerungsraum kenianischer Jugendlicher*.
- 4 Als Einführung siehe John Lonsdale, *Explanations of the Mau Mau Revolt, Kenya 1952–1956*, in: Tom Lodge (Hg.), *Resistance and Ideology in Settler Societies*, Johannesburg 1986, 168–177. Von den zahlreichen Monographien zu den Mau Mau seien hier nur die neueren genannt: Greet Kershaw, *Mau Mau From Below*, Oxford 1997; Wunyabari O. Maloba, *Mau Mau and Kenya. An Analysis of a Peasant Revolt*, Indianapolis 1993; Bruce Berman & John Lonsdale, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*, London 1992.
- 5 Die zahlreichen unabhängigen religiösen Gruppen Kenias waren schon sehr früh Gegenstand intensiver Forschungen. Im Vordergrund stand dabei ihre Rolle als religiöser Raum, in dem sich durch die Rückbesinnung auf eigene Traditionen ein anti-koloniales und nationales Selbstverständnis entwickeln konnte. Das Verhältnis speziell von Jugendlichen zu ihnen blieb bisher unberücksichtigt. Siehe z.B. Frederick B. Welburn, *East African Rebels. A Study of Some Independent Churches*, London 1961; Frederick B. Welbourn & Bethwell A. Ogot, *A Place to Feel at Home. A Study of Two Independent Churches in Western Kenya*, London 1966; Audrey Whipper, *Rural Rebels. A Study of Two Protest Movements in Kenya*, Oxford 1977. Zur Rolle der Frauen in diesen Bewegungen siehe als Beispiel Cynthia Hoehler-Fatton, *Woman of Fire & Spirit. History, Faith and Gender in Roho Religion in Western Kenya*, New York 1996.
- 6 Siehe dazu Cora Ann Presley, *Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion, and Social Change in Kenya*, San Francisco 1992; Luise White, *Separating the Men from the Boys: Constructions of Gender, Sexuality, and Terrorism in Central Kenya, 1939–1959*, in: *International Journal of African Historical Studies* 23 (1990) 1, 1–25, sowie Muthoni Likimani, *Passport Number F. 47927. Women and Mau Mau in Kenya*, London 1985. Die Schriftstellerin Likimani verarbeitet hier ihre eigenen und die Erfahrungen ihrer Schwester während des Mau Mau Krieges in fiktionalen Geschichten.
- 7 Siehe dazu beispielsweise Audrey Whipper, *Kikuyu Women and the Harry Thuku Disturbances. Some Uniformities of Female Militancy*, in: *Africa* 58 (1985) 4, 300–337.

- 8 Siehe zur Bildung und Gestaltung einer urbanen Kultur in Kenia Elisha S. Atieno-Odhiambo, Kula Waya. Gendered Discourses and the Contours of Leisure in Nairobi, 1946–63, in: Paul T. Zeleza & Cassandra R. Veney (Hg.), *Leisure in Urban Africa*, Trenton 2003, sowie Luise White, *The Comforts of Home. Prostitution in Colonial Nairobi*, Chicago 1990.
- 9 Für eine Zusammenfassung der Diskussionen um das Konzept der Tradition in der Forschung siehe Thomas Spear, *Neo-Traditionalism and the Limits of Invention in British Colonial Africa*, in: *Journal of African History* 44 (2003) 3–27.
- 10 Zum System der Altersklassen siehe Bernado Bernadi, *Age Class Systems. Social Institutions and Politics Based on Age*, Cambridge 1985.
- 11 So änderte sich während und nach der verheerenden Hungersnot in Zentralkenia in den 1890er Jahren, die als Ng'aragu ya Ruraya unter den Kikuyu erinnert wurde, nicht nur das Alter der Jugendlichen, die mit der Initiation zu anake wurden oder mit der Heirat in die nächste Altersklasse aufstiegen. Auch ihre gesellschaftliche Funktion, zur wirtschaftlichen Festigung und zum Schutz der Gemeinschaft beizutragen, ging verloren, weil aus den jungen Kriegern gefürchtete Räuberbanden wurden, die nicht nur in gemäßigtem und gesellschaftlich sanktioniertem Rahmen – wie in den Jahren zuvor – Raubzüge unter weit entfernt liegende Gruppen der Massai, Akamba und Kikuyu durchführten, sondern selbst nächste Nachbarn und Familienmitglieder ausplünderten. Godfrey Muriuki, *A History of the Kikuyu, 1500–1900*, Nairobi 1974, 94, 95, 155. Kershaw, *Mau Mau* (Anm. 4), 67f.
- 12 Siehe dazu Paul Spencer, *The Kenyan African Union*, London 1985, 25–79. Ein interessantes Beispiel bietet auch ein Briefwechsel unter Missionaren der Church Missionary Society. Darin wird der 30jährige Familienvater Jomo Kenyatta, der sich mit den Missionaren überworfen hatte, wegen seiner Kontakte zu linken Kreisen in London und seiner Reise in die Sowjetunion wiederholt als unmoralischer „boy“ bezeichnet, der seinen Verstand verloren habe. Erst nach seiner Rückkehr äußert sich ein Missionar lobend über seine in Europa gewachsene Persönlichkeit. Vgl. Bruce J. Berman & John Lonsdale, *The Labors of Muigwithania. Jomo Kenyatta as Author, 1928–1945*, in: *Research in African Literature* 29 (1998) 1, 16–42, 25.
- 13 Antony Clayton & Donald C. Savage, *Government and Labour in Kenya 1895–1963*, London 1974, 119.
- 14 So äußert sich der Beamte Tom Askwith 1952 in einem Pamphlet besorgt über die entwurzelten jugendlichen Männer und Frauen unter den Kikuyu, die offensichtlich jeglichen Respekt vor den einheimischen Ältesten verloren hätten, und machte zahlreiche Vorschläge, wie man eine vorkoloniale soziale Ordnung unter den Generationen wieder herstellen könne. Kenya National Archives (KNA): DC/KMG/2/8/18: Tom Askwith 1952. *The Problem of Youth*.
- 15 Zur Rolle der chiefs, auch zu ihrer Position als Mittler zwischen Kolonialmacht und lokaler Bevölkerung siehe Marshall S. Clough, *Fighting Two Sides. Kenyan Chiefs and Politicians, 1918–1940*, Niwot 1990.
- 16 Spencer, *The Kenyan* (Anm. 12), 25–33.
- 17 Seit 1915 mussten alle männlichen Afrikaner über 16 Jahre eine Karte mit ihrem Fingerabdruck bei sich haben, auf der ihre Arbeitstage eingetragen wurden. Ab 1920 hatten die Chiefs die offizielle Erlaubnis, Afrikaner für insgesamt 60 Tage im Jahr zu Arbeiten für die Regierung heranzuziehen. Siehe dazu William M Ross, *Kenya from Within*, London 1927, 217–237.
- 18 George Bennett, *Kenya. A Political History*, London 1963, 451. Spencer, *The Kenyan* (Anm. 12), 36–47.
- 19 Zur Biographie Thukus siehe seine Autobiographie: Harry Thuku, *An Autobiography. With Assistance from Kenneth King*, Nairobi 1970.
- 20 Spencer, *The Kenyan* (Anm. 12), 35ff.; Berman & Lonsdale, *The Labors* (Anm. 12), 17ff.
- 21 Berman & Lonsdale, *The Labors* (Anm. 12), 17–23. Kenyattas Konzept einer holistischen Gemeinschaft der Kikuyu zeigte sich besonders in seiner wissenschaftlichen Abschlussarbeit nach seinem Studium an der London School of Economics, die 1938 in London veröffentlicht wurde. Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu. With an Introduction by B. Malinowski*, London 1938.
- 22 Eine Zusammenfassung der sogenannten Female Circumcision Crisis in David P Sandgren, *Christianity and the Kikuyu. Religious Divisions and Social Conflict*, New York 1989, 71–87. Siehe auch Susan Pedersen, *National Bodies, Unspeakable Acts. The Sexual Politics of Colonial Policy Making*, in: *Journal of Modern History* 63 (1991) 647–680.
- 23 Donovan H. Rawcliffe, *The Struggle for Kenya*, London 1954, 34. Maloba, *Mau Mau* (Anm. 4), 40. Clayton & Savage, *Government* (Anm. 13), 334.

- 24 J. Welime, Dini ya Msambwa, Paper read at the East African Institute of Social Research Conference, Makerere University, Kampala, Uganda 1967. Jan Jacob de Wolf, Religious Innovation and Social Change Among the Bukusu, Ph.D. Thesis, University of London 1971.
- 25 Siehe z. B. Carl G. Rosberg & John C. Nottingham, *The Myth of Mau Mau*, New York 1966.
- 26 Wipper, *Rural Rebels* (Anm. 5), 88–301. Kershaw, *Mau Mau* (Anm. 4), 323. Maloba, *Mau Mau* (Anm. 4).
- 27 Zur Biographie Masindes siehe Vincent G. Simiyu, *Elijah Masinde. A Biography*, Nairobi & Kampala 1997, insbesondere 2–7.
- 28 „to go and to start a dini, that allows all my children-mothers, girls, young people, and polygynists – to become members, because they are all my creatures.“ Sowohl Simiyu als auch Wipper geben noch eine zweite Version der Entstehungsgeschichte, in der es ein Freund Masindes, Walumoli – mütterlicherseits aus einer Lineage von Propheten stammend –, ist, der als erster den göttlichen Auftrag für die Gründung der neuen Religion erhält. Simiyu, *Elijah Masinde* (Anm. 27), 14f., Wipper, *Rural Rebels* (Anm. 5), 124f. Zitat Wipper, *Rural Rebels* (Anm. 5), 124.
- 29 Wipper, *Rural Rebels* (Anm. 5), 124–129, 169–189.
- 30 Ebd., 227–230.
- 31 Paul Darby, *Africa, Football and FIFA. Politics, Colonialism and Resistance*, London & Portland 2002, 12, 20.
- 32 Frank Furedi, *The Mau Mau in Perspective*, London 1989, 62ff.
- 33 Im Juli 1948 sandte der Chief Native Commissioner ein Rundschreiben an alle Distrikte, wies auf „the lack of discipline among the young African“ hin und die erzieherische Wirkung, die die Pfadfinder auf diese ausüben würden. Er gab die Anweisung, „to give all the practical help and encouragement you can to the Boy Scout Movement“. KNA (Anm. 14): CC/1/12.

Auszug aus:

**Jahrbuch der historischen Forschung  
in der Bundesrepublik Deutschland 2004**

Herausgegeben von der  
Arbeitsgemeinschaft außeruniversitärer historischer Forschungs-  
einrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland e.V.

© 2005 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München  
Internet: <http://www.oldenbourg.de>

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne  
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für  
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Bearbeitung in elektronischen Systemen.