

Gregor Dobler

## Umkämpfter Freiraum: Die Erfindung des Städtischen im Norden Namibias, 1950-1980

*Keywords:* urban spaces, urbanisation, Namibia, conflict, right to the city, political anthropology

*Schlagwörter:* Stadt, Namibia, Urbanisierung, Konflikt, Recht auf Stadt, politische Anthropologie

Wird heute das Recht auf Stadt diskutiert, so geht es meist darum, wer über die Veränderung urbaner sozialer Räume bestimmen kann und wer auf welche Weise an den sozialen Räumen partizipieren darf. Konkrete Inhalte urbanen Lebens stehen in Frage, aber Bilder urbanen Lebens selbst sind die selbstverständliche Folie, vor der das Recht auf Stadt verhandelt wird. Wir können uns ein Leben abseits der Städte vorstellen, aber nicht mehr ein Leben ohne Stadt.

Diese Selbstverständlichkeit kann auch den analytischen Blick auf das Urbane verstellen. In einer selbstverständlich urbanen Welt erscheinen Städte umso mehr als Stadt, je größer und vielgestaltiger sie sind. Urbanität wird zu einem Phänomen der Gegenwart und Zukunft, und Diskussionen um das Recht auf Stadt lassen sich nicht mehr lösen von ihren konkreten Formen im globalen zeitgenössischen Kapitalismus. Dieser Aufsatz führt dagegen zurück in einen Moment, in dem urbanes Leben als lokale soziale Praxis erst entstanden ist. Er zeigt, wie nach dem Zweiten Weltkrieg im Norden Namibias zum ersten Mal Städte entstanden sind und wie sich in diesen kleinen, aus unserer Perspektive kaum urban zu nennenden Siedlungen städtisches Leben herausbildete. Während die institutionellen, sozialen und baulichen Formen dieses städtischen Lebens sich von jenen heutiger Großstädte radikal unterschieden, ist beiden gemeinsam, was schon Georg Simmel als den Kern des Urbanen beschrieben hat: die Begegnung und Auseinandersetzung mit Menschen, die man nicht kennt, gehört zum erwarteten Alltag. Das bringt neue Arten des Umgangs miteinander und eine neue Form von Öffentlichkeit hervor, in der sich politische und soziale Formen neu bestimmen lassen. Die

Frage, wer welches Recht auf Stadt hat, gehört – so eine zentrale These des Aufsatzes – von Anfang an zum Urbanen dazu und macht Städte zu Orten individueller und sozialer Neubestimmung.

## 1. Voraussetzungen früher Verstädterung in Nordnamibia

Schauplatz der Verstädterungsprozesse, die ich darstellen will, ist der zentrale Norden Namibias.<sup>1</sup> Zwischen dem Kunene, dem Okavango und den Bergen südlich von Etoscha liegt das abflusslose Becken, das geographisch (und zu Kolonialzeiten auch politisch) als Ovamboland bezeichnet wurde, eine sandige, relative fruchtbare Ebene, in der ausreichend Regen fällt, um Ackerbau zu betreiben. Vorkolonial wurde das Gebiet von unabhängigen, aber sprachlich und kulturell eng verwandten Königreichen beherrscht, deren Siedlungsgebiete nicht direkt aneinander grenzten, sondern von breiten Gürteln von Wildnis umgeben waren, in denen während der Anbauperiode das Vieh weidete. Die koloniale Grenze teilte das Gebiet in einen angolanschen und einen südwestafrikanischen Teil auf; das größte der einheimischen Königreiche, Ukuanyama, wurde von der Grenze durchschnitten.

### 1.1 Siedlungsformen bis 1950

Bis 1915 war in dem Gebiet kaum etwas von kolonialer Verwaltung zu spüren, so dass die Grenze kaum Konsequenzen hatte. Das änderte sich mit den Kolonialkriegen der Portugiesen und Südafrikaner 1915-1917, in denen Mandume ya Ndemufayo, der König von Ukuanyama, 1917 getötet wurde, und der darauf folgenden Errichtung von kolonialen Verwaltungsposten auf beiden Seiten der Grenze. Im Süden lag nun das südafrikanisch verwaltete Mandatsgebiet Südwestafrika, im Norden die portugiesische Kolonie Angola. Spätestens nachdem 1926 die bis dahin umstrittene Grenze zwischen den Gebieten endgültig festgelegt und demarkiert worden war, migrierten viele Familien und ganze Dörfer von Angola nach Südwestafrika, dessen indirekte Kolonialherrschaft vor Ort bis nach dem Zweiten Weltkrieg als milder und weniger gewaltförmig empfunden wurde als die portugiesische Herrschaft in Angola. Die meisten Neuankömmlinge siedelten sich in den bis dahin

---

<sup>1</sup> Die Literatur zu Städten und Verstädterung in Namibia ist insgesamt überschaubar – s. etwa Fumanti 2003; Graefe 1999; Tvedten 2011; van Wolputte & Bleckmann 2012; Wallace 2002. Keine dieser Studien hat ihren Schwerpunkt in der Stadtentwicklung der 1950er bis 1970er Jahre. Es finden sich zwar viele empirische Parallelen zu diesem Aufsatz, aber der Bezugsrahmen ist jeweils zu unterschiedlich, als dass eine eingehende Auseinandersetzung im Rahmen eines Aufsatzes möglich wäre.

offenen Gebieten zwischen den alten Königreichen an; gleichzeitig wurden die Siedlungsgebiete vor allem nach Osten hin ausgedehnt.<sup>2</sup>

Diese Wanderungsbewegungen veränderten zwar die Siedlungslandschaft, aber zunächst nicht die Siedlungsformen. Während die inselhaften, von Wildnis umgebenen Siedlungsgebiete langsam zu einer geschlossenen Siedlungsfläche zusammenwuchsen, bildeten sich zunächst keine klaren Dörfer oder Städte heraus. Die Menschen lebten in über das Gebiet verstreuten Familiengehöften, um die herum die im Schnitt etwa zehn Hektar großen Felder und Weidegebiete lagen. Jenseits der eigenen Felder begannen die der Nachbarn, und vom eigenen Hof aus sah man auf die fünf oder sechs Nachbarhöfe. Die Felder waren von einem dichten Netz von Pfaden durchzogen, die die Höfe miteinander verbanden. Wer um 1935 – etwa als Wanderarbeiter auf dem Weg nach Süden – das Gebiet durchwanderte, konnte tagelang immer in Sichtweite von Menschen bleiben, ohne je in eine geschlossene Siedlung zu kommen.

Die einzigen zentralen Orte in dieser bäuerlichen Streusiedlungslandschaft waren Häuptlingsgehöfte und Missionsstationen. Architektonisch unterschieden sich die Gehöfte der Könige und Häuptlinge allein durch ihre Größe von normalen Gehöften. Während ein Familienhaushalt meist zwischen zehn und zwanzig Angehörige hatte, konnten auf großen Häuptlingsgehöften mehr als hundert Menschen zusammenleben. In diesen großen Haushalten – oder eigentlich eher Haushaltsclustern – ließ sich zum ersten Mal eine Verbindung von Siedlungsform und funktionaler Differenzierung beobachten. Menschen zogen nicht nur aufgrund von Verwandtschaft hierher, sondern aufgrund ihres Berufes oder ihrer individuellen Interessen: Ratgeberinnen und Krieger, Bittsteller und Bedienstete lebten auf Zeit oder auf Dauer an den Höfen.

Noch ausgeprägter fand sich eine solche funktionale – und immer stärker auch soziokulturelle – Differenzierung auf den Missionsstationen. Ab den 1870er Jahren wurden in der Region über die Jahre etwa zwanzig größere und kleinere lutherische, katholische und anglikanische Missionsstationen gegründet. Sie waren nicht nur die ersten europäisch bestimmten Zentren der Gegend, sondern auch die ersten Siedlungen, die sich architektonisch grundlegend von den bäuerlichen Gehöften unterschieden. Weil kirchlich aktivere Konvertiten gerne in die Nähe der Missionen zogen, und weil sich hier ein aus externen Ressourcen gespeister Markt für Arbeitskraft und landwirtschaftliche Produkte entwickelte, entstanden um die Missionen

---

2 Zur Geschichte des Ovambolandes, die ich hier nur sehr kursorisch darstellen kann, s. ausführlich etwa Dobler 2008; 2010b; 2014; Hayes 1992; Kreike 2004; McKittrick 2002.

herum oft dichtere Siedlungsgebiete, deren grundlegende Form sich aber bis in die 1950er Jahre nicht von gewöhnlichen Bauerndörfern unterschied.

Die Siedlungsformen Nordnamibias blieben also bis nach dem Zweiten Weltkrieg relativ stabil; die Gegend war dicht besiedelt, ohne dass sich dörfliche oder städtische Cluster herausgebildet hätten. Die funktionale Differenzierung blieb gering, und der Handel mit landwirtschaftlichen Produkten war im Wesentlichen auf den Austausch zwischen Nachbarn beschränkt. Längst jedoch waren in den alten Siedlungsformen jene Veränderungen zu spüren, die seit den 1950er Jahren zu rapider Verstädterung führen sollten.

## 1.2 Differenzierungen:

### Arbeitsmigration, Ladengeschäfte, neue Berufe

Schon in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts hatten koloniale Märkte indirekt neue Beschäftigungs- und Aufstiegsmöglichkeiten für junge Männer geschaffen. Elfenbein, Straußenfedern und Vieh gegen Gewehre einzutauschen, gab den lokalen Häuptlingen zum ersten Mal die Möglichkeit, wirtschaftliche Ressourcen zu zentralisieren und in Herrschaftsmittel umzusetzen. Dazu brauchten sie Krieger; für eine Weile an den Königshof zu gehen, wurde zu einer wichtigen Aufstiegsstrategie junger Männer. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts brach diese Aufstiegsmöglichkeit weg, da das Wild größtenteils ausgerottet war und die Kolonialregierungen im Norden wie im Süden mit größerem Erfolg versuchten, den Handel mit Gewehren zu unterbinden. Gleichzeitig entstanden in der kolonialen Ökonomie des Südens neue Beschäftigungsmöglichkeiten.

Seit den 1890er Jahren stieg die Zahl der jungen Männer stark an, die für einige Zeit ihre Heimat verließen, um auf europäischen Farmen, beim Eisenbahnbau oder in den Minen zu arbeiten. Zwischen den Weltkriegen entwickelte sich daraus ein neues Muster im typischen Lebenslauf von Männern. Fast alle jungen Männer arbeiteten mindestens für einige Jahre im Süden, um das Kapital für einen eigenen Hof zu erwirtschaften; viele kehrten auch als Familienväter mit eigenem Haushalt immer wieder zur Wanderarbeit zurück.

Während die koloniale Wirtschaft auf diese Arbeitskräfte angewiesen war, versuchte die koloniale Politik, die Arbeiter daran zu hindern, dauerhaft in den Städten der Siedlergebiete zu leben. Die Politik der „Rassentrennung“, die nach 1948 in die radikalere und systematischere Politik von Apartheid und „getrennter Entwicklung“ mündete, versuchte, die einheimische Bevölkerung auf bäuerliches Leben in abgegrenzten Gebieten festzulegen, die die Arbeitskräfte nur temporär für die Dauer eines Arbeitsvertrages verlassen

durften. Es gelang den Kolonialbehörden zwar nie, dieses System vollständig durchzusetzen, aber die Passgesetze und die strikte Kontrolle des Reservats (ab 1968 „Homeland“) Ovamboland hatten entscheidende Konsequenzen für die dortigen Siedlungsmuster. Solange die Wanderarbeiter ihr Einkommen primär in der Landwirtschaft reinvestierten, führten sie zu einer Intensivierung des Anbaus und der Viehzucht und zu einer Verdichtung der Streusiedlungen; nach dem Zweiten Weltkrieg, vor allem ab etwa 1960, begannen zurückkehrende Arbeiter eher nach Alternativen zum bäuerlichen Leben zu suchen, und zahlreiche neue dörfliche und städtische Kerne entstanden.

Schon seit Ende des 19. Jahrhunderts waren um die Missionsstationen herum neue Berufe entstanden. Die Missionen brauchten Köchinnen, Lehrer, Katecheten und Krankenpfleger ebenso wie Gelegenheitsarbeiter und Viehhirten. Während körperliche Arbeiten meist in Naturalia entlohnt wurden, verdienten Lehrer, Katecheten und Krankenpflegerinnen meistens Bargeld. Zu diesen Arbeitsstellen kamen, als die neue Kolonialverwaltung nach 1915 vor Ort Verwaltungsstützpunkte einrichtete, Posten als Diener, Polizist, Schreiber oder Dolmetscher für europäische Verwalter. All diese Arbeitsstellen waren in wenigen Zentren lokalisiert, um die herum sich die ersten modernen Angestellten ansiedelten.

Wer abseits dieser Zentren vor Ort Bargeld verdienen oder trotz regelmäßigen Geldeinkommens sein eigener Herr bleiben wollte, musste über genügend Startkapital verfügen, um ein eigenes Ladengeschäft aufzumachen. Die ersten dieser Läden entstanden in den 1930er Jahren, aber ihre Entwicklung wurde durch den Zweiten Weltkrieg unterbrochen. 1952 beschloss die Regierung dann offiziell, „schwarzen“ Einwohnern des Ovambolandes die Einrichtung von Ladengeschäften zu erlauben (dazu ausführlich Dobler 2014). Bis dahin hatten zurückkehrende Arbeitsmigranten meist einen Teil ihres Lohnes im Süden oder in den wenigen von der Anwerbeorganisation SWANLA betriebenen Läden des Ovambolandes in Tauschwaren investiert. Da diese in den kaum in die Geldökonomie integrierten Dörfern knapp und mit hohem Tauschwert belegt waren, konnten sie auf diese Art ihren mageren Lohn aufbessern und ihn vorteilhafter in Vieh oder Brautgaben umsetzen. Die neuen Läden schufen nun die Möglichkeit, die Kaufkraft der zurückkehrenden Arbeiter (und das wachsende Einkommen der Angestellten und Lohnarbeiter) vor Ort in Waren anzulegen. Dadurch kamen größere Mengen an Bargeld lokal in Umlauf und konzentrierten sich bei einer wachsenden, aber exklusiven Mittelschicht von Händlern und Angestellten, die ihrerseits wieder zu Arbeitgebern von Verkäufern, Bediensteten und landwirtschaftlichen Knechten und Mägden wurde.

Damit wurde es einer ab etwa 1955 immer größer werdenden Zahl von Menschen möglich, ohne eigenen Hof (oder zusätzlich zu ihm) Einkommen vor Ort zu finden: die Voraussetzung für die Entstehung städtischer Kerne war geschaffen.

### 1.3 Planung und ihre Grenzen

Die ersten neuen Siedlungsformen, die im Norden Namibias entstanden, wirkten auf europäische Beobachter alles andere als städtisch. Noch 1972 bestanden lediglich Oshakati und Ondangwa aus mehr als hundert Häusern, und selbst die offiziell gezählten 606 Häuser Oshakatis hätten den Ort in vielen Gegenden Europas kaum als Stadt qualifiziert (Töttemeyer 1978: 126). Doch im Kontrast zur bäuerlichen Streusiedlung wird deutlich erkennbar, dass hier etwas Neues entstand: An die Seite von Gehöften traten nun die Gebäude funktionell differenzierter Berufe – Verwaltungsbüros, Läden, Wohnhäuser ohne Landwirtschaft, Bars und Restaurants, vereinzelt Schulen und Kirchen. Diese städtischen Kerne ergänzten die ländlichen Wohn- und Wirtschaftsformen zunächst, ohne sie zu verdrängen, aber ihre Präsenz war, wie wir später sehen werden, auch symptomatisch für neue Sozialformen.

Die Kristallisationskeime der neuen Siedlungen waren fast immer Orte kolonialer oder missionarischer Präsenz. Ondangwa war der Sitz des *Native Commissioner*, des Arbeiterrekrutierungsbüros, der Stammesverwaltung von Ondonga und des größten europäischen Ladens; Oshikango als Grenzort Sitz des *Assistant Native Commissioner*; in Odibo, Onhuno, Engela oder Outapi waren es Missionsstationen, die neue Menschen und neue Sozialformen in die Gegend brachten. Die zentralen Funktionen dieser Orte führten Menschen aus einem weiteren Umkreis in ihre Nähe. Das machte sie zu bevorzugten Standorten für Ladengeschäfte, Restaurants oder informelle HändlerInnen. Von Anfang an hatten die entstehenden Städte damit ein Doppelgesicht: sie entstanden aus zentralen, oft kolonialen Interventionen heraus, aber entwickelten sich aufgrund ihrer Anziehungskraft eigenständig und durchaus oft in andere Richtungen, als die Planer vorausgesehen hatten.

Noch bis in die 1960er Jahre bezog sich „Planung“ dabei lediglich auf die zentralen Einrichtungen selbst und auf die Landstraßen, die sie verbanden, nicht auf die Siedlungen, die sie umgaben. Stadtplanung im engeren Sinne setzte immer dann ein, wenn sich den Behörden ein Problem aufdrängte, und beschränkte sich entweder auf palliative Maßnahmen oder auf Lösungen, die nur einzelne Abteilungen betrafen – etwa die Wasserversorgung, die Gesundheitspolitik oder den Straßenbau. Das änderte sich in den 1960er Jahren, als im Zuge der südafrikanischen Apartheidpolitik und im Gefolge

der Odendaal-Kommission (Republic of South Africa 1964) die bisher verstreuten Planungsbemühungen in einem Masterplan zusammengeführt wurden. Nun rückten auch die entstehenden Städte in den Fokus planerischen Interesses. Dieses Interesse war zunächst recht selektiv; es richtete sich auf die Frage der Infrastruktur, vor allem der Wasserversorgung, einerseits, jene der Kontrolle einer unzufriedener und selbstbewusster werdenden Bevölkerung andererseits. Das lässt sich an der miteinander verbundenen Entwicklung der drei wichtigsten Städte Ondangwa, Oshakati und Ongwediva deutlich zeigen.<sup>3</sup>

Ondangwa hat sich in Folge planerischer Entscheidungen als Stadt entwickelt, aber die Stadtentwicklung selbst war zunächst kaum planerisch beeinflusst. Das Büro der Traditional Authority, der Sitz des Eingeborenkommissars und vor allem das Arbeiterbüro zogen eine Vielzahl von Reisenden an. In den 1940er Jahren waren viele der Arbeitsmigranten eine Woche oder länger unterwegs, um dorthin zu kommen, und verbrachten dort einige Zeit, bevor sie medizinisch untersucht, registriert und mit einem Pass ausgestattet einen Platz in den Lastwagen fanden, die Migranten zur Bahnlinie in Tsumeb oder Grootfontein brachten.

Ondangwa war 1915 eher zufällig als Verwaltungssitz gewählt worden. Die Militärregierung konnte eine ehemalige Missionsstation übernehmen, die in der Nähe der Residenz des Königs von Ondonga und an der wichtigsten Transportroute in den Süden lag (National Archives Namibia [NAN] BAC 112, HN 5/2/3/7). Gerade diese Lage nahe dem Zentrum nur eines von sieben Häuptlingstümmern ließ den Ort auf Dauer als Hauptstadt eines Homelands Ovamboland ungeeignet erscheinen. Zudem hatte Ondangwa in den 1940er und 1950er Jahren mit Wasserknappheit zu kämpfen, die einen Ausbau der Stadt unrealistisch erscheinen ließen (Hangula 1993: 14).

Dennoch wurden 1961 neue Verwaltungsgebäude errichtet und 1965 zwei neue Wohngebiete geplant: Oluno als „schwarzes“ Wohngebiet und, in der Nähe der Verwaltungsbüros, das bessere Viertel für die weißen Einwohner Ondangwas. In Oluno, das nahe am Arbeitsbüro lag, wurden auch ein neuer Versammlungsraum des Häuptlingstums und neue Arbeiterunterkünfte gebaut. Um diese formell geplanten und größtenteils von der Regierung gebauten Stadtviertel herum entstanden rasch informelle Bauten, die in die Agrarlandschaft hineinwuchsen und einen fließenden Übergang zu ihr bildeten.

Seit den späten 1940er Jahren dachte die Verwaltung immer wieder über den Bau einer neuen Hauptstadt nach. Diese Pläne wurden nach der Arbeit der Odendaal-Kommission konkreter – einerseits, weil das neue Homeland eine zentralere und auf neutralerem Boden gelegene Hauptstadt brauchte als

---

3 zum Folgenden s. ausführlich und mit weiteren Nachweisen Dobler 2014: 140-170.

Ondangwa, andererseits weil der alte Plan, Wasser des Kunene zur Versorgung der Region zu nutzen, nun endlich in die Tat umgesetzt wurde und damit ausreichend Wasservorräte für eine größere Stadt zur Verfügung standen. Ein großes Reservoir und ein Wasserwerk wurden 1958 in Okatana gebaut und 1964 durch einen Kanal mit dem Kunene verbunden. Dadurch wurde der Bau eines größeren staatlichen Krankenhauses mit 350 Betten und die Planung der neuen, in der Nähe des Krankenhauses gelegenen Hauptstadt Oshakati ermöglicht.

Anders als Ondangwa, das sich zu Beginn größtenteils informell um einige zentrale formelle Bauten entwickelt hatte, war Oshakati von Anfang an eine geplante Stadt. Die Einwohner von fünf bestehenden Dörfern wurden ab 1963 in unbewohnte Gebiete nördlich von Etoscha umgesiedelt. Dann wurde sukzessive die Infrastruktur einer neuen Stadt errichtet: 1964 wurde ein Postamt eröffnet, 1965 eine Tankstelle und eine Möbelfabrik, 1966 das Krankenhaus, 1967 eine halbstaatliche Baufirma, 1968 ein Radiosender, der ein eigenes Programm in der lokalen Sprache sendete, 1970 ein Großhandelsgeschäft, das einheimische Händler bediente. In diesen Jahren zogen auch die Büros der Verwaltung nach Oshakati: der *Commissioner General for the Indigenous Peoples*, die neue *Bantu Investment Corporation* (die wichtigste Entwicklungsagentur der Apartheidzeit) und schließlich Parlament, Regierung und Verwaltung des 1968 offiziell gegründeten Homelands. Zwei formelle Stadtviertel mit zentral geplanten Häusern, das „weiße“ Oshakati East und das „schwarze“ Oshakati West boten genügend Wohnraum für die Angestellten und Arbeiter dieser Institutionen. Um sie herum bildeten sich sehr schnell informelle Viertel. 1970 hatte allein die formelle Stadt bereits 2.800 Einwohner, darunter 624 Weiße (Thomas 1978: 168f).

Dennoch blieb Oshakati nur sieben Jahre lang Hauptstadt. Als sich der Unabhängigkeitskrieg verschärfte und 1975 die südafrikanische Armee das regionale Hauptquartier in Oshakati errichtete, zog die Homelandregierung in das nahe gelegene Ongwediva um (Graefe 1999: 64). Auch am Ursprung dieser Stadt war eine finnische Missionsstation gestanden, auf deren Schulen das 1968 gegründete staatliche Lehrerseminar aufbaute. Um dieses Seminar herum gruppierten sich ruhige Wohnviertel für schwarze und weiße Verwaltungsangestellte. Ongwediva ist bis heute die formellste der drei Städte, während Oshakati auch nach dem Wegzug der Regierung die wirtschaftliche Hauptstadt des Ovambolands blieb.

Neben diesen drei Städten, in denen auch Wohnviertel teilweise formell geplant wurden, entstanden in den 1960er und 1970er Jahren eine Vielzahl kleiner Siedlungen. Den Ortskern bildeten jeweils Läden und *Shebeens*, um die herum sich Wohnhäuser gruppierten. Die meisten dieser Siedlungen

behielten zunächst dörfliche Sozialformen bei; man konnte sich im Allgemeinen darauf verlassen, nur Menschen zu treffen, die man kannte und die sich in ein gemeinsames soziales Feld einordnen ließen. Auch sie waren aber bereits Ort funktionaler Differenzierung, die nicht mehr rein landwirtschaftlich geprägt waren.

## 2. Städte als *Frontier*: die Herausbildung urbaner Gesellschaftsformen

Wie veränderten sich nun Sozialformen in diesen neuen Städten, deren Entstehung ich hier nur sehr kursorisch schildern konnte? Inwiefern lassen sie sich bereits als städtisch beschreiben? Welche neuen Beziehungen konnten Menschen in ihnen ausprobieren, und welche politischen Folgen hatte das für die namibische Gesellschaft als Ganze?

Um diese Fragen zu beantworten, möchte ich zunächst an den Anfang städtischer Entwicklung zurückgehen. 1940 war Ondangwa nicht viel mehr als ein Verwaltungsposten, in dessen Nähe die Zwischenstation für Arbeitssuchende immer neue Menschen für kurze Zeit in die Gegend brachte. Ein großer Laden, der von der *South West African Native Labour Association* (SWANLA) betrieben wurde, bot einen weiteren Anziehungspunkt.

Die ersten Fremden, die sich hier dauerhaft niederließen, waren Ovimbundu und Ovambuela aus Angola. Viele junge angolansiche Männer arbeiteten in dieser Zeit in den Minen Südwesafrikas; zeitweise kamen mehr als die Hälfte der im Ovamboland rekrutierten Arbeiter aus Angola. Einige Angolaner siedelten sich in der Nähe der Anwerbestation an und lebten davon, Neuankömmlinge zu beherbergen und zu beköstigen. Sie kamen rasch in Konflikt mit Chief Martin, der ihnen vorwarf, die Gesetze der Ondonga nicht zu respektieren. Er setzte einen Häuptling über sie ein und versuchte, sie nach Ombata ya Kakonya umzusiedeln, weit vom Zentrum entfernt in der Wildnis. Der Versuch scheiterte größtenteils; viele weigerten sich, umzusiedeln, und bauten stattdessen neue Hütten in der Nähe des Verwaltungspostens.

Bei dieser Aktion hatten sie einen wichtigen lokalen Verbündeten: Boy Shifandola, den Unterhäuptling der Gegend um die Verwaltungsbüros. Er war ebenfalls in Angola geboren und hatte als Diener eines europäischen Arztes in verschiedenen Ländern Europas gelebt. Als Übersetzer und Mechaniker arbeitete er seit den 1920er Jahren für den Eingeborenenkommissar Cocky Hahn und benutzte seine Stellung dazu, in der lokalen Gesellschaft aufzusteigen. (Nach Hahns Pensionierung betrieb er die erste Reparaturwerkstatt für Autos und behielt auch auf diese Weise den engen Kontakt zu den Chiefs

und zur entstehenden modernen Elite.) Boy konnte seine Machtbasis als Mittelsmann zwischen Hahn und den lokalen Häuptlingen ausbauen, deren Erfahrungen und Klientel sehr viel mehr auf dem Land lagen als in den neuen Siedlungen. Auch die angolanischen Neuankömmlinge waren für ihn eine wichtige Patronagegruppe.

Für Chief Martin dagegen stellten sie vor allem ein Ärgernis da. Sie hielten sich nicht an die von ihm verkörperten Regeln, und ihre neuen Häuser lagen in der ohnehin knapper werdenden Allmende. Martin gelang es aber nicht, die Kolonialverwaltung zu ihrer Umsiedlung zu bewegen, auch weil ihre Anwesenheit dem Arbeiteranwerber Rupert Cope – einem Schwager Hahns – gelegen kam, da sie neu ankommenden Arbeitsmigranten eine Anlaufstelle gaben. Nachdem Hahn in den Ruhestand gegangen war, versuchte Chief Martins Nachfolger Kambonde erneut, die Gruppe loszuwerden. Er schrieb an Howard Eedes, den neuen Eingeborenenkommissar, über die Angolaner:

„Ich habe beobachtet, dass diese Dinge schlecht sind. Ich musste oft über sie urteilen, nachdem sie mit Frauen des Ondongavolkes Unzucht betrieben hatten, nachdem sie untereinander gekämpft hatten oder Dinge aus den Häusern der Ondongas gestohlen hatten. Dadurch wurde ich ihrer Lebensweise immer stärker müde. Oft kamen auch Ondongas und sagten mir, dass sie des Lebens mit den Ovambuela müde seien und dass, wenn möglich, die Ovambuela nach Hause zurückkehren sollten.“ (NAN NAO 51 3/2, Brief Kambonde an Eedes, Juni 1948).

Kambonde bat deshalb Eedes um Unterstützung dabei, die Gruppe zu vertreiben.

Zu dieser Zeit war die ursprünglich kleine Gruppe schon stark angewachsen: nach einer Zählung Eedes' lebten 402 männliche Angolaner in Ondangwa. Nur 72 von ihnen zahlten Abgaben an das Häuptlingstum und waren so offiziell als seine Bürger anerkannt; allerdings waren 130 mit lokalen Frauen verheiratet. Zusammen besaßen die 402 Männer nur 216 Rinder und 159 kleine Landparzellen. Offensichtlich lag ihre wirtschaftliche Basis nicht in der Landwirtschaft – ein Faktum, das für Eedes bewies, dass man „sie als Parasiten betrachten muss“ (NAN NAO 51 3/2, Brief Eedes an den *Chief Native Commissioner*, 20.7.1948). Eigenständiges städtisches Leben war in seinem Bild des Ovambolandes noch nicht vorgesehen.

Mit dem Einverständnis der Verwaltung beschloss eine Stammesversammlung, die angolanischen „Landbesetzer“ auszuweisen und ihnen in Zukunft lediglich die Durchreise zur Anwerbestelle zu gestatten. Nach einem Protest Copes bei der Zentralverwaltung in Windhoek wurde schließlich allen, die schon zu Hahns Zeiten gekommen waren und „keine Probleme machten“ erlaubt, in Ondonga zu bleiben – vorausgesetzt, dass sie zu

Mitgliedern des Stammes wurden und die entsprechenden Abgaben bezahlten (NAN NAO 51 3/2, Brief Secretary SWA an Administrator SWA, 3.8.1948).

Zwei Jahre später zeigte sich, dass die partielle Ausweisung der Angolaner wenig Einfluss auf den sozialen Wandel hatte. Efraim Angula, einer der ersten lokalen evangelischen Pfarrer, suchte das Gespräch mit Howard Eedes, da „einige der jungen Frauen, die in Ondonga durch Hurerei schwanger werden, eine zweite Sünde begehen und ihr Kind auf schreckliche Weise ermorden, bevor es geboren wird“ (NAN NAO 72 32/13, Brief Efraim Angula an Eedes, 27 Oktober 1950). Eedes ging der Sache nach und beantragte schließlich beim *Chief Native Commissioner* in Windhoek die Einstellung von vier einheimischen Hilfspolizisten. „Ihre Aufgabe wird es sein, in der Umgebung von Ondangua und Ondjodjo auf Streife zu gehen (Laden, Arbeiterbüros, Ein- und Ausstiegsstellen der Busse), alle Prostituierten zu verhaften und sie dem Häuptling zum Urteil zu übergeben.“ Im Januar 1951 versah Eedes dieses Schreiben mit weiteren Randbemerkungen: „Jede formelle Kontrolle fehlt. James beklagte sich, dass die ‘Sittenstreife’ drei Frauen auf seinem Hof verhaftet habe“; ferner notierte er: „Schnaps aus Angola. Prostituierte, Landbesetzer, sittenlose Frauen, abgelehnte Arbeiter, abgelehnte Halbstarke [*picannins*], Bierverkäuferinnen, Schnapsbrennerinnen, halbstarke Händler, Halbstarke, die beim Laden herumlungern, Halbstarke mit Feuerwaffen“ (NAN NAO 72 32/13, Brief Eedes an *Chief Native Commissioner*, 5.12.1950).

Auch die neue Polizei konnte diese Probleme nicht lösen; drei Jahre später schrieb Eedes an Chief Kambonde: „Ich schicke Dir zwei Frauen, die im Gelände der SWANLA gefunden wurden. Wann bitte werden Deine Häuptlinge endlich anfangen, die streunenden Frauen in diesem Gelände unter ihre Kontrolle zu bekommen?“ (NAN NAO 72 32/13, Brief Eedes an Kambonde, 4.11.1953.)

Diese Sätze zeigen deutlich, wie stark sich in der Perspektive vieler Beobachter die soziale Situation geändert hatte. Abweichendes Verhalten wurde in ihrer Perspektive von einem individuellen zu einem kollektiven Phänomen. Während schon immer einzelne Frauen gegen die Normen der männlichen Elite verstoßen hatten, einzelne Jugendliche ihren Platz in der Gesellschaft weniger brav zu finden versucht hatten, als die Eltern sich das vorstellten, sahen die Autoritäten sich nun mit einer ganzen Gruppe konfrontiert, die ihre Autorität nicht anerkannte und einen gemeinsamen, abweichenden Lebensstil entwickelte.<sup>4</sup>

---

4 Dabei kann es selbstverständlich noch zu weiteren, in den Quellen nicht abgebildeten Binnendifferenzierungen gekommen sein. In ihrer klassischen Studie „Rooiyard“ beschreibt Ellen Hellman etwa, wie Frauen aus einem Slum in Johannesburg, die davon leben, illegal Bier zu brauen, nicht nur aufgrund der ökonomischen Möglichkeiten lieber unter den schwierigen

Voraussetzung dafür war ein sozialer Raum, in dem sich Menschen der unmittelbaren Kontrolle durch die Gewohnheiten ihrer Umwelt entziehen und gemeinsam neue Arten des Zusammenlebens ausprobieren konnten. Ondangwa um 1950 mag, wenn man seine architektonische Form alleine ansieht, ein unwahrscheinlicher Ort für solche Freiheiten gewesen sein: ein staubiges Dorf, dessen Kern nur aus ein paar Häusern bestand, und das stufenlos, aber schnell in die offene bäuerliche Landschaft und ihre soziale Kontrolle überging. Doch jedes Jahr kamen zwischen 15.000 und 20.000 junge Männer auf der Suche nach Arbeit durch den Ort; die meisten blieben auf dem Hinweg wie auf dem Rückweg für einige Tage oder Wochen hier.

Stets lebten also mehrere Hundert junger Männer im Ort, von denen mindestens die Hälfte Geld auszugeben hatte und von denen niemand hier zu Hause war. Die wenigen Menschen, die sie kannten, waren keine Autoritäten, sondern mehr oder weniger in ihrem Alter und ihrer Situation; ihre Anwesenheit am Ort war transitorisch und ihr Verhalten weniger folgenreich als dort, wo sie dauerhaft lebten. Viele der jungen Männer hatten in Windhoek, Walvis Bay oder Kapstadt städtische Erfahrungen gesammelt; auch zurückgekehrte Soldaten des Zweiten Weltkriegs hatten andere Arten zu leben kennen gelernt. In Ondangwa und später in den anderen entstehenden städtischen Kernen konnten sie solche Erfahrungen umsetzen, ohne dabei durch das Passsystem eingeschränkt zu werden. Das bot eine ideale Situation, um sich selbst in neuen Rollen zu versuchen.

Igor Kopytoff (1987) hat unter Bezug auch Frederick Jackson Turner (1893) die soziale Situation der *Frontier* als eine wichtige Triebfeder afrikanischer Geschichte beschrieben. In diesem vorkolonial dünn besiedelten Kontinent, so Kopytoff, boten die Räume der Wildnis zwischen den Herrschaftsgebieten all jenen Platz, die aus den Zentren vertrieben wurden oder vor der Hierarchie flohen. Abseits der geregelten sozialen Ordnung konnten sie hier Neues ausprobieren. Die *Frontier* ermöglichte soziale Kreativität, weil hier das Neue nicht nur gedacht, sondern abseits von der erstickenden Kontrolle durch den Normalzustand gelebt werden konnte.

In diesem Sinne bildete Ondangwa gegen Ende des Zweiten Weltkrieges eine *Frontier*-Situation. Durch die weitgehende Anonymität, die relative Abwesenheit sozialer Hierarchien und nicht zuletzt die Jugend und zeitweise Bindungslosigkeit der Bewohner wurde es hier möglich, mit neuen Formen des Zusammenlebens zu experimentieren, ohne gleich Sanktionen zu unterworfen zu sein. Prostitution, Trunkenheit und Diebstahl gehörten

---

Bedingungen des innerstädtischen Slums leben als in der „Location“ am Stadtrand: „At the kraal we have the chief“, they assert, „in Rooiyard the police, but in Orlando the Natives do what they like“ (Hellman 1948: 18).

dazu genauso wie neue religiöse Bewegungen und politische, kolonialkritische Diskussionen, die gegen Ende der 1950er Jahre in der Gründung der wichtigsten Befreiungsbewegungen mündeten. All diese Aktivitäten schufen sich ihre eigenen Infrastrukturen – von den Feuern der Bier- und Schnapshändlerinnen, die sich, regelmäßig vertrieben und ebenso regelmäßig wiederkehrend, um den Bushaltepunkt und den SWANLA-Laden scharten, über die Restaurants und *Shebeens* bis hin zu den unabhängigen Kirchen, die oft in Häusern dauerhaft ansässiger Bewohner gegründet wurden.

Dabei mag es zunächst erstaunen, die *Frontier* gerade dort zu verorten, wo die hierarchische Kontrolle am stärksten zu sein schien. Kolonialstaat, koloniale Wirtschaft, Häuptlingstum und Missionskirchen hatten ihre Zentren alle in oder bei Ondangwa. Aus den Quellen wird deutlich, dass gerade diese Häufung von Zentren und quer zueinander stehenden Hierarchien Freiräume schuf. Die angolanischen Siedler hätten sich dem Chief alleine kaum entziehen können. Solange Hahn den Staat vertrat, konnten sie sich auf seinen Schutz verlassen; als Eedes übernommen hatte, wurde ihre Situation prekärer, aber der Vertreter der Arbeitgeberinteressen riskierte den Konflikt mit Häuptling und Eingeborenenkommisсар und konnte sie vor der Ausweisung bewahren. Das Nebeneinander und die Konflikte der Herrschenden schufen die Möglichkeit, sich der Kontrolle jedes einzelnen zu entziehen.

Diese Verschränkung von Zentralität und *Frontier*-Charakter zog sich bis zur Unabhängigkeit durch die nordnamibische Stadtgeschichte. Vielleicht am deutlichsten wird sie in Oshakati in den 1970er Jahren, der abgeriegelten und befestigten Garnisonsstadt im Krieg. Das militärische Hauptquartier bildete das wahre Herrschaftszentrum des Landes; die paramilitärische Polizei und ihre Gefängnisse, in denen viele Namibier gefoltert wurden, die das Regime der Unterstützung der Opposition verdächtigte, symbolisierten die Präsenz und Macht der Unterdrücker. Abends und nachts galt ab 1979 eine Ausgangssperre. Die Zugänge zur Stadt wurden streng kontrolliert, und Oshakati East war für die einheimische Bevölkerung nur mit speziellen Passierscheinen zugänglich.

Doch genau diese Faktoren machten die Stadt für viele derjenigen, die in ihr leben wollten, auch zu einem offenen Raum. Die militärische Präsenz bot der Bevölkerung lange Zeit auch Schutz vor dem Krieg, bot sichere Arbeitsplätze und brachte gleichzeitig sehr viel Geld in Umlauf. Viele junge Männer ließen sich ab 1980 von der südwestafrikanischen Territorialarmee oder den paramilitärischen Polizeieinheiten anwerben; viele andere profitierten von den wirtschaftlichen Möglichkeiten, die durch den Lohn der Soldaten geschaffen wurden. Auch zivile Arbeitsplätze gab es durch die großen Investitionen der Bantu Investment Corporation in Oshakati in

größerer Zahl als anderswo – sei es in der Möbelfabrik, der Brauerei, der Großbäckerei oder in einem der zahlreichen Verwaltungsbüros.

In die Stadt zu ziehen, bedeutete für viele junge Leute während der militärischen Besetzung einen Bruch mit den Verwandten auf dem Land. Oft unterstützten die Verwandten die *South-West Africa People's Organisation* (SWAPO) und standen der Entscheidung, für die Unterdrücker zu arbeiten, ohne Verständnis gegenüber. Viele junge Leute waren froh, der sozialen Kontrolle des Dorfes zumindest auf Zeit zu entkommen. Der Besatzungszustand und Verdächtigungen von beiden Seiten machte es auch den übrigen oft nicht leicht, regelmäßige Verbindungen mit dem Dorf aufrecht zu erhalten. Die Stadt wurde zu einem Anziehungspunkt für junge Leute, und in die Stadt zu ziehen, wurde zu einem radikaleren Schritt als zuvor (und als nach der Unabhängigkeit – s. etwa Tvedten 2011). 1976 gaben mehr als die Hälfte der Einwohner Oshakatis an, keine Verbindung mit ihren Verwandten auf dem Land mehr zu haben.

Das Zentrum der lebendigen neuen Stadt war zunächst Peefitola in Oshakati West. Dort lagen die meisten Geschäfte lokaler Händler, bevor das Gebiet in den 1980er Jahren zu klein wurde und das Geschäftszentrum sich nach Norden auf die heutige Hauptstraße ausdehnte, wo 1986 auch der neue Markt gebaut wurde. Um dieses Zentrum herum wuchsen Wohnviertel. Die formellen Häuser von Oshakati West reichten schnell nicht mehr aus, und um den Stadtkern herum entwickelten sich informelle Siedlungen. Infrastruktur und Lebensstandard in den informellen Vierteln blieben zwar hinter den formellen Vierteln zurück, aber gerade ihr improvisierter Charakter gab den Bewohnern auch die Möglichkeit, neue soziale und städtebauliche Formen auszuprobieren. Auch wenn viele weiterhin Hirse von ihren Verwandten auf dem Dorf bezogen, ersetzte hier Geldeinkommen weitgehend die Subsistenzwirtschaft, und moderner Konsum wurde zum Ausdrucksmittel von Lebensstilen. Armee und Polizei kontrollierte sie weniger strikt als die formellen Viertel, und auch die Ausgangssperre wurde in der befestigten und mit Wällen umgebenen Stadt weniger brutal durchgesetzt als in den kleineren Städten des Landes.

Die reicheren Einheimischen in den formellen Vierteln von Oshakati West (von den in Oshakati East lebenden Weißen ganz abgesehen) blickten oft auf die ärmeren Bewohner der *Shantytowns* herunter und hielten sich von diesen Vierteln fern. Sie sahen die städtische Kultur, die sich hier entwickelte, wie dreißig Jahre früher die älteren Bauern oder Pastoren das Leben in Ondangwa gesehen hatten: Jugendliche, die sich nicht mehr zu benehmen wussten, tranken zu viel, lebten mit Frauen zusammen, die sie nicht heirateten, trugen neumodische Kleidung und hörten dazu laute Musik.

Viele der jungen Frauen, die in die Stadt zogen, wurden von den Verwandten auf dem Land und vom entstehenden städtischen Establishment noch skeptischer beurteilt als die jungen Männer. Viele zogen mit jungen Männern zusammen, die ihnen Wohnraum, Schutz und Gesellschaft bieten konnten, und wurden (wie ihre Vorgängerinnen in Ondangwa) von außen oft als *iikumbu*, Prostituierte, bezeichnet.

Der öffentliche Raum, in dem dieses städtische Leben sich abspielte und seine Normalität verhandelt wurde, war der *Cuca Shop* – jene nach einer angolanischen Biermarke benannte Form kleiner informeller Kneipen, von denen es allein in Oshakati noch 1993, nachdem die wichtige Einnahmequelle des Soldes der Besatzungsarmee weggefallen war, mehr als 500 gab (LeBeau u.a. 1993: 69). Sie waren Treffpunkte mehr oder weniger fester Freundeskreise und Nachbarschaften – öffentlich genug, um ab und zu neue Menschen zu treffen, aber vertraut genug, um offen zu reden und sich zu Hause zu fühlen. Eigentümer (oder zumindest Betreiber) wie Kunden waren junge städtische Leute, die hier ohne Autorität Älterer ihr eigenes Leben entwerfen konnten. Im Zentrum dieses Lebens standen einerseits neue Konsumformen, andererseits, und damit verbunden, *ehumokemu* – „Selbstverwirklichung durch Entwicklung“, in Lazarus Hangulas (1993: 23) treffender Übersetzung.

Unter den Bedingungen des Unabhängigkeitskrieges und der militärischen Besetzung durch die Apartheidregierung mussten Jugendliche wählen, wo sie nach solcher Selbstverwirklichung suchten – im Exil, im politisch freieren, aber sozial beschränkten Leben auf dem Land, oder in den politisch repressiven Städten, die neue Konsum- und Lebensformen in der Freizeit ermöglichten. So eng die Stadt auch in vieler Hinsicht blieb, bot sie doch in anderer Hinsicht deutlich mehr Entfaltungsmöglichkeiten als das Leben auf dem Dorf. Auch während des Krieges blieb die Stadt ein Raum der *Frontier*.

### 3. Wem gehört die Stadt?

Inwieweit sind die Verhältnisse, die ich hier geschildert habe, überhaupt urban? Wo beginnt Stadt? Ist es sinnvoll, die kleinen, fließend in bäuerliche Dörfer übergehenden Siedlungen des kolonialen Ovambolandes als Stadt zu beschreiben? In welchem Sinn lässt sich selbst Oshakati der 1980er Jahre, der einzige Ort der Region, den Stadt zu nennen nicht jeder Außenstehende gezögert hätte, als Stadt beschreiben? Ivan Karp hat schon 1981 (220) kritisiert, Ethnologen sähen in Afrika auch dort Städte, wo eigentlich keine seien: „Es ist immer noch unklar, was an diesen Zentren spezifisch urban ist, oder wie die meisten der Gelehrten, die über sie schreiben, Urbanität

definieren.“ Prozesse der Vergesellschaftung, so Karp, ähnelten in solchen „Städten“ jenen in ländlichen Gebieten oft sehr deutlich.

Analog ließe sich leicht argumentieren, den von mir beschriebenen Siedlungen fehle jeglicher städtischer Charakter. Ob man von ihrer Infrastruktur ausgeht, von der bloßen Größe, von ihren Bauformen, sozialen Institutionen oder vom Grad der Arbeitsteilung – stets bleibt fraglich (oder ist schon negativ entschieden), ob den Siedlungen wirklich städtische Züge eignen. Charakterisiert man jedoch mit Georg Simmel Städte nach den Formen der Vergesellschaftung, so wird auch in diesen protostädtischen Räumen das sichtbar, was für Simmel erst moderne Großstädte ausmacht: die erwartete Anonymität sozialer Beziehungen, die „dem Individuum eine Art und ein Maß persönlicher Freiheit“ gewährt, „zu denen es in anderen Verhältnissen gar keine Analogie gibt“ (Simmel 2008: 108).

Solche Freiheit ist immer relativ – in stärkerem Maße, als Simmel es annehmen kann, wenn er ihre Entstehung an die relativierende Kraft der Geldwirtschaft knüpft. Sie ist ebenso relativ wie „die Kürze und Seltenheit der Begegnungen, die jedem Einzelnen mit dem anderen – verglichen mit dem Verkehr der kleinen Stadt – gegönnt sind“, durch die „die Versuchung, sich pointiert, zusammengedrängt, möglichst charakteristisch zu geben, außerordentlich viel näher“ liegt als dort, „wo häufiges und langes Zusammenkommen schon für ein unzweideutiges Bild der Persönlichkeit im anderen sorgen“ (Simmel 2008: 112). Freiheit wie Versuchung der Selbststilisierung und Selbstdefinition mögen in heutigen Megastädten größere Spielräume haben als in Ondangwa 1950 oder Oshakati 1975. Sie mögen hier mehr sein als in einer Lebensphase zusammengedrücktes Übergangsphänomen, wie sie es für die jungen Städter im Norden Namibias oft waren, und zu einer eigenständigen stabilen Lebensform werden. Verglichen mit dem dörflichen Leben jedoch, aus dem so gut wie alle Migranten in die neuen Siedlungen kamen, erscheinen die zentralen Orte als *Frontier*-Raum individueller und kollektiver Selbstbestimmung, in denen die soziale Kontrolle des hierarchischen bäuerlichen Gehöfts und der stabilen bäuerlichen Nachbarschaft aufgebrochen war.

Wie überall im südlichen Afrika nutzten Menschen diese Freiheiten auf unterschiedliche Weise. Binnendifferenzierungen, wie etwa Philip und Iona Mayer (1961) sie zwischen „school“ und „red“ Xhosa in East London beschreiben, existierten natürlich auch in Oshakati, und das wirtschaftliche wie das tribale Establishment betrachtete entstehende Gegenkulturen junger Leute mit ähnlich skeptischen Augen wie Arnold Epstein (1958) und Hortense Powdermaker (1962) das für den Copperbelt beschrieben haben. Die ethnologische Literatur der Zeit hat die dadurch entstehenden

Verwerfungen und Individualisierungen oft als Anpassungs- und Übergangsprozess im kolonialen Wandel beschrieben, die irgendwann in einen neuen Gleichgewichtsstatus münden würden (etwa Hellman 1948: 116f; Longmore 1959: 299f); sie hat ihre Ursache damit stärker in kultureller Verunsicherung durch die koloniale Situation denn in Urbanisierungsprozessen gesucht.

Natürlich lassen sich diese Differenzierungen nicht ohne Bezug auf die koloniale Situation beschreiben, aber sie sind auch typisch für Vergesellschaftungsformen in der Stadt (s. schon Gluckman 1960; Leubuscher 1932: 113f; Wilson & Mafeje 1963: 172ff). Sie an einem Entstehungspunkt des Urbanen aufzusuchen, lenkt unseren Blick auch auf einen Zug städtischen Lebens, der oft jenen spezifischen Bedingungen zugerechnet wird, die seine heutige Artikulation bestimmen, der aber in Wahrheit originär zum Städtischen gehört. Wo Städte Freiheit und Notwendigkeit zur individuellen und kollektiven freiwilligen Vergesellschaftung schaffen, entstehen auch neue Konflikte darüber, wer über den Raum verfügen und bestimmen darf, in dem diese Vergesellschaftung stattfindet. Die Frage, wem die Stadt gehört und wer das Recht auf Stadt hat, entsteht mit dem Urbanen selbst und ist eines seiner konstitutiven Elemente.

In Städten können sich Gruppen neu – und nach neuen Kriterien – konstituieren. Die von Simmel beschriebene Möglichkeit und oft Notwendigkeit zur Selbststilisierung durch einen Lebensstil, die unverbindlichere Begegnung mit einer größeren Zahl von wechselnden Menschen, die Möglichkeit, klaren Hierarchien zu entkommen oder sie zu unterlaufen – all das schafft in Städten Nischen der Selbstbestimmung einerseits, der kollektiven Verdichtung von Lebensstilen und Identitäten andererseits. Es erzeugt gleichzeitig aufgrund der individuellen situativen Offenheit auch einen Bedarf genau danach. Städte – und das wird in der transitorischen Stadt Ondangua, in der um 1950 immer neue junge Menschen für kurze Zeit in einen sozial städtischen Raum gelangen, besonders deutlich – ermöglichen, neue Formen der Sozialität zu finden. Als soziale Formen sind sie aber stets gesellschaftlich und stehen nicht allein im individuellen Belieben. Der soziale Raum der Stadt bleibt nicht amorph, sondern ordnet sich in neue, den Beteiligten als objektive Gebilde entgegnommene Muster.

Diese neuen Muster geraten selbst dort, wo Städte als Fremdkörper in ländlichen Gebieten neu entstehen, in den Machtbereich bestehender Hierarchien. Da ihre Maßstäbe, Ordnungsprinzipien und kulturelle Bestimmungen sich von den bisherigen unterscheiden, stellen sie gleichzeitig eine Konkurrenz und tendenziell eine Bedrohung für diese dar. Von Anfang an stehen sich in den Städten unterschiedliche Visionen städtischen Lebens

gegenüber und können, weil sie Kristallisationspunkt *sozialer* Identitäten sind, als Organisationsprinzip und Zankapfel sichtbar werden. Das wurde in den neuen Städten des Ovambolands noch durch die Pluralität bestehenden Hierarchien verstärkt, die es den Vertretern neuer Ordnungsmuster erlaubten, verschiedene Referenzsysteme gegen einander auszuspielen.

In den neuen Städten war die Verteilung des sozialen und politischen Gewichts also nicht von vornherein festgelegt. Genau deshalb lassen sie sich als *Frontier*-Situationen beschreiben, in deren Raum Menschen zwar in Auseinandersetzung mit den Machtzentren, aber nicht nach ihrem Diktat lebten.

Wie überall in solchen Situationen kam es dabei zu Allianzen zwischen alten und neuen sozialen Gruppen. In den Jahren unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg standen lokale Häuptlinge, Missionen und die Kolonialverwaltung als Vertreter der alten landwirtschaftlichen und patriarchalischen Ordnung gegen die jungen ArbeitsmigrantInnen, denen Geldeinkommen und die im Süden gewonnene größere Unabhängigkeit vom Verwandtschaftsverband neue Handlungsspielräume eröffneten, und gegen die modernistischen Eliten lokaler Lehrer, Händler oder Krankenschwestern, deren Zugriff auf Geldeinkommen und Status die alten ländlichen Eliten als Bedrohung empfanden. In den 1970er Jahren hatten die Allianzen gewechselt; nun war die Apartheid-Regierung für ihr Programm „getrennter Entwicklung“ auf die modernistischen Eliten und die nichtoppositionellen Arbeiter angewiesen, während die etablierteren Händler und ländlichen Intellektuellen eher in Opposition zur städtischen Jugend gerieten. Zwischen diesen und weiteren Gruppen war die Verfügung über den sozialen Raum der Stadt umkämpft.

In diesem Gefüge war das öffentliche Leben in den kleinen Landstädten, von denen hier selten die Rede war – Orte wie Ohangwena, Outapi oder Ondobe – von der neuen kleinbürgerlichen Schicht bestimmt. Etablierte Händler oder Lehrer oder Katecheten an den Missionsschulen verkörperten hier eine neue bürgerliche Ordnung, deren wirtschaftliche Basis nur noch teilweise in der Landwirtschaft lag und die der Kolonialregierung gegenüber selbstbewusst, aber ohne fundamentale Opposition auftraten. Es waren Kleinstädte in Simmels Sinn, in denen Menschen dauerhaft miteinander lebten und einander vertraut waren. Ihre bestimmenden Vertreter waren über die ganze Region hinweg miteinander vernetzt und hatten klar das gemeinsame Bewusstsein, zu einer lokalen Elite zu gehören.

In den wirklich städtischen Zentren dagegen – hauptsächlich Ondangwa und Oshakati – standen verschiedene gesellschaftliche Gruppen von Anfang an in Konkurrenz um die Deutungshoheit. Ihr Machtgefüge differenzierte sich rasch nach Stadtteilen. Während die reicheren Händler das öffentliche Leben in den formellen Vierteln bestimmen konnten, prägten junge, oft

prekär beschäftigte Arbeiterinnen und Arbeiter Kultur und Vergesellschaftungsformen in den informellen Vierteln. Gegenüber dem Establishment der kolonialen Stadt bildeten sie ein Fanon'sches Lumpenproletariat, das aber politisch gerade in den 1960er und 1970er Jahren häufiger zum Ausführungsgehilfen der Kolonialregierung wurde als zum Träger antikolonialen Widerstandes. Dieser war eher auf dem Land und unter der formellen Arbeiterschaft verortet.

Geht man von dem Kriterium der Vergesellschaftung aus, so ist es also letztlich nicht so sehr die Größe einer Siedlung, die ihren städtischen Charakter bestimmt. Es sind vielmehr drei miteinander verknüpfte soziale Sachverhalte, die zusammen den urbanen Raum schaffen: relative Anonymität, die nur durch die funktionalen Beziehungen von Arbeitsteilung und Geldwirtschaft dauerhaft möglich wird; die auf Anonymität und unpersönlicher Funktionalität beruhende Freiheit zur Selbstverortung in Gemeinschaft mit anderen; und relativ gleiche Ausgangspositionen für verschiedene, miteinander potenziell konkurrierenden Selbstverortungen, die sich erst allmählich und stets unabgeschlossen in Hierarchien ordnen.

Keine dieser drei Sachverhalte ist selbstverständlich, und keiner von ihnen ist autonom. Gemeinsam schaffen sie jene Dynamik städtischen Lebens, in dem die Frage, wem die Stadt gehört, von Anfang an im Zentrum der Urbanität steht.

Wie überall führte die Binnendifferenzierung der städtischen Bevölkerung im Norden Namibias schon in kleinen Städten rasch zu einer räumlichen Segregierung unterschiedlicher Gruppen. Sie wurde durch die Apartheidgesetzgebung und die mit ihr verbundene segregierte Stadtplanung natürlich deutlich verschärft, behielt aber stets auch eine eigenständige Dimension, die stärker mit sozialer Differenzierung als mit formeller Planung zu tun hatte. Diese räumliche Binnendifferenzierung verhinderte Konkurrenz und Kämpfe um die Deutungshoheit zwar keineswegs, federte sie aber im Alltag ab und ließ sie nur sporadisch ausbrechen (s. etwa Dobler 2010a für die Kontroverse um illegale *Shebeens*).

Nicht erst in den Gentrifizierungsprozessen heutiger westlicher Großstädte werden die Kämpfe darum, wem die Stadt gehört, dort am heftigsten geführt, wo Gruppen oder Institutionen von außen auf als relativ homogen empfundene Räume zugreifen wollen. Von Beginn städtischen Lebens an wurde räumliche Segregation, die für Einzelne und Gruppen relativ autonome Räume schuf – so ungerecht sie auch war –, als akzeptabler empfunden als neue Eingriffe in die so definierten Lebenszusammenhänge. Die Segregation verteilte die Lebenschancen ungerecht, aber sie schuf Grenzräume, die neue soziale Kreativität unter Gleichgesinnten ermöglichten.

Die andauernde Auseinandersetzung zwischen Stadtplanung und Leben in den Städten, die Theoretiker wie AbdouMalik Simone (2004) oder Jennifer Robinson (2006) gerade für afrikanische Städte hervorheben, begleitet urbane Räume denn auch von Anfang an. Ihre spezifische Ausformung hat viel mit der Regulierungskapazität der konkreten staatlichen Institutionen zu tun, aber angelegt ist sie in den Charakteristika urbaner Vergesellschaftung. Städtisches Leben kann sich vorgegebenen Rollenzuschreibungen teilweise entziehen oder sie neu mit Sinn füllen. Politische Planung im Allgemeinen und Segregation im Besonderen werden zu Instrumenten, die dadurch entstehenden Kräfte der Veränderung zu kontrollieren. Gerade dadurch werden sie von Verwaltungsmaßnahmen zu politischen Prozessen und zu einem Element im Kampf darum, wem Städte gehören.

## Literatur

- Dobler, Gregor (2008): „Boundary-drawing and the Notion of Territoriality in Pre-colonial and Early Colonial Ovamboland.“ In: *Journal of Namibian Studies*, Nr. 3, S. 7-30.
- Dobler, Gregor (2010a): „License to Drink. Between Liberation and Inebriation in Northern Namibia“. In: van Wolputte, Steven, & Mattia Fumanti (Hg.): *Beer as a Local and Transnational Commodity in Africa*. Münster.
- Dobler, Gregor (2010b): „On the Border to Chaos. Identity Formation on the Angolan-Namibian Border, 1927-2008“. In: *Journal of Borderland Studies*, Bd. 25, Nr. 2, S. 22-35, <http://dx.doi.org/10.1080/08865655.2010.9695759>
- Dobler, Gregor (2014): *Traders and Trade in Colonial Ovamboland*. Basel.
- Epstein, Arnold (1958): *Politics in an African Urban Community*. Manchester.
- Fumanti, Mattia (2003): *Youth, Elites and Distinction in a Northern Namibian Town*. Unveröffentlichte Dissertation, Universität Manchester.
- Gluckman, Max (1960): „Tribalism in Modern British Central Africa“. In: *Cahier d'Études Africaines*, Bd. 1, Nr. 1, S. 55-70, <http://dx.doi.org/10.3406/cea.1960.2939>
- Graefe, Olivier (1999): *Territoires urbains, pouvoirs locaux et gestion foncière en Namibie. Oshakati, Ongwediva, Ondangwa et Rundu. Des collectivités urbaines en gestation*. Thèse de doctorat de géographie. Paris X – Nanterre.
- Hangula, Lazarus (1993): *The Oshakati Human Settlement Project: The Town of Oshakati. A Historical Background*. SSD Discussion Paper No. 2. Windhoek.
- Hayes, Patricia (1992): *A History of the Ovambo of Namibia*. PhD thesis, Cambridge.
- Hellman, Ellen (1948): *Rooiyard. A Sociological Study of an Urban Native Slum*. Cape Town.
- Karp, Ivan (1981): „Review of Arens, Frontier of Change, and Hjort, Rural ties“. In: *African Economic History*, Nr. 10, S. 220-223, <http://dx.doi.org/10.2307/3601305>
- Kopytoff, Igor (1987): *The African Frontier. The Reproduction of traditional African societies*. Bloomington, IN.
- Kreike, Emmanuel (2004): *Re-Creating Eden. Land Use, Environment and Society in Southern Angola and Northern Namibia*. Portsmouth.
- LeBeau, Debie; Wade Pendleton & Chris Tapscott (1993): *A Socio-economic Assessment of the Oshakati/Ondangwa Nexus*. Windhoek.
- Leubuscher, Charlotte (1932): *Der südafrikanische Eingeborene als Industriearbeiter und als Stadtbewohner*. Jena.

- Longmore, Laura (1959): *The Dispossessed. A Study of the Sex-Life of Bantu Women in and around Johannesburg*. London.
- McKittrick, Meredith (2002): *To Dwell Secure. Generation, Christianity, and Colonialism in Ovamboland*. Portsmouth.
- Mayer, Philip & Iona (1961): *Townsmen or Tribesmen*. Oxford.
- Powdermaker, Hortense (1962): *Copper Town. Changing Africa*. New York, NY.
- Republic of South Africa (1964): *Report of the Commission of Enquiry into South West Africa Affairs 1962-1963*. Pretoria.
- Robinson, Jennifer (2006): *Ordinary Cities. Between modernity and development*. Abingdon.
- Simmel, Georg (2008): *Soziologische Ästhetik*. Berlin.
- Simone, AbdouMaliq (2004): *For the City yet to come: Changing African Life in Four Cities*. Durham.
- Thomas, Wolfgang (1978): *Economic Development in Namibia. Towards Acceptable Development Strategies for Independent Namibia*. München.
- Töttemeyer, Gerhard (1978): *Namibia Old and New. Traditional and Modern Elites in Ovamboland*. London.
- Turner, Frederick Jackson (1893): „The Significance of the Frontier in American History“. In: *Report of the American Historical Association*, S. 199-227
- Tvedten, Inge (2011): „As long as they don't bury me here.“ *Social Relations of Poverty in a Namibian Shantytown*. Basel.
- Van Wolputte, Steven, & Lena Bleckmann (2012): „The Ironies of Pop. Local Music Production and Citizenship in a Small Namibian Town“. In: *Africa*, Bd. 82, Nr. 3, S. 413-436, <http://dx.doi.org/10.1017/S0001972012000319>
- Wallace, Marion (2002): *Health, Power and Politics in Windhoek, Namibia, 1915-1945*. Basel.
- Wilson, Monica, & Archie Mafeje (1963): *Langa. A Study of Social Groups in an African Township*. Oxford.

Anschrift des Autors:

Gregor Dobler

gregor.dobler@ethno.uni-freiburg.de

## Recht auf Stadt

Weltweit haben sich in den letzten Jahren unterschiedliche städtische Initiativen zu „Recht auf Stadt“-Netzwerken zusammengeschlossen: In Argentinien, Japan, USA, Deutschland und vielen anderen Ländern kooperieren unter diesem Slogan Aktivist\_innen gegen Wohnungslosigkeit, Gentrifizierung, Rassismus, neoliberale Stadtpolitik, für Gerechtigkeit, Solidarität sowie Mit- und Selbstbestimmung (Sugranyes & Mathivet 2010; Holm & Gebhardt 2011). Die Recht-auf-Stadt-Bewegungen haben in der Stadtforschung dafür gesorgt, dass das Werk des französischen Philosophen und Soziologen Henri Lefebvres neu betrachtet wird. Dieser hatte Ende der 1960er Jahre einen Text mit dem Titel *Das Recht auf die Stadt* geschrieben und damit eine radikal andere Gesellschaft gefordert (Lefebvre 2016 [1967]; vgl. *dérive*-Heft Nr. 60). Aber nicht nur in der Forschung, auch in den Recht-auf-Stadt-Bewegungen wird ein Teil von Lefebvres Arbeiten gelesen und verarbeitet.

Der Aufwind des Recht-auf-Stadt-Begriffs weht aber letztlich von der praktischen Seite her: Die Kraft und die Vielfalt des Rechts auf Stadt kommen von der Straße, nicht aus akademischen Texten oder universitären Seminaren. Die Vielzahl an Problemen, z.B. Verdrängung, Schein-Partizipation oder Umweltverschmutzung, sowie deren wachsende Ausmaße haben aus dem Begriff ein wichtiges politisches Motiv gemacht. Denn „Recht auf Stadt“ funktioniert in einem solch heterogenen politischen Feld als für viele Themen offener, aber zugleich auf eine eingängige Forderung gerichteter Slogan: Kritik an der aktuellen Stadt und Ideen für eine andere Stadt lassen sich gut darunter vereinen. Erst später erlangte der Begriff als wissenschaftlich viel diskutiertes Konzept Bedeutung.

Dennoch kann es sowohl theoretisch als auch politisch wertvoll sein, sich mit dem Recht-auf-Stadt-Begriff auseinanderzusetzen. Theoretisch, weil Arbeiten wie die Lefebvres differenzierte Analysemöglichkeiten liefern, Städte in ihrer teils widersprüchlichen Komplexität zu begreifen und zu kritisieren. Politisch, weil der Begriff für eine Überwindung kapitalistischer, tauschwertorientierter Verhältnisse steht und eine klare Begriffsarbeit die Frage stets wach hält: Welches Recht soll für wen und an welcher Stadt eingefordert werden? Diese Frage ist deswegen immer wieder zu stellen, weil die Organisationsformen unter diesem Slogan von selbstorganisierten Stadtteilgruppen bis hin zu internationalen NGOs und Gesetzesinitiativen (Bsp. Brasilien, Fernandes 2007) reichen und dabei auch solche Recht-auf-Stadt-Konzepte etabliert werden können, die eher auf reformistische

Anpassungen als auf radikale Transformationen abzielen. Patrick Bond (2013) hat dies aufschlussreich an der Übertragung des Konzepts auf ein „Recht auf Wasser“ gezeigt, mit dem letztlich nur ein individuelles, vom Staat durchzusetzendes Konsumrecht gefordert wurde. Margit Mayer warnt daher, dass je institutionalisierter die Recht-auf-Stadt-Idee implementiert wird, die fundamentale, ja revolutionäre Forderung nach einer grundlegend anderen Gesellschaft und Aufhebung kapitalistischer Machtverhältnisse verwässert und sogar kooptiert wird (ebd. 2009: 367ff).

Das Recht auf Stadt ist keine simple Forderung nach Teilhabe an der aktuellen Stadt. „Stadt“ ist bei Lefebvre kein Ort, der irgendwo genau lokalisiert werden könnte. Stadt ist immer dort, wo Menschen, Dinge und Ideen sich begegnen können: Die Stadt „schafft eine, die urbane Situation, in der *unterschiedliche* Dinge zueinanderfinden und nicht länger getrennt existieren, und zwar vermöge ihrer Unterschiedlichkeit.“ (Lefebvre 1972: 127; Hervorhebung i.O.) „Stadt“ ist also da ist, wo wechselseitige Inspiration möglich ist und kollektives Agieren stattfindet, durch das wiederum tiefgreifende politische Veränderungen erzeugt werden können. Lefebvre fordert mit dem Recht auf Stadt also eine *urbane Revolution*. In dieser werden alle überall die Möglichkeiten haben, sich zu beteiligen, sich in Interaktion mit anderen der eigenen Bedürfnisse bewusst zu werden und diese zu realisieren.

Das „Recht auf Stadt“ ist also ein Bedürfnis und eine Forderung nach einer anderen, noch zukünftigen Stadt, in der kollektiv unterschiedliche politische Ziele und persönliche Bedürfnisse realisiert werden können. Umstritten ist, inwiefern diese offene Forderung nach Selbstorganisation für Personen unterschiedlichen Geschlechts, sozialen Status oder unterschiedlicher Hautfarbe gleichermaßen relevant und zugänglich ist. Ana Sugranyes und Charlotte Mathivet (2010) geben mit ihrem Sammelband einen Überblick über globale Varianten der Prozesse und ungleiche Teilhabemöglichkeiten auch am Recht auf Stadt. Unklar ist zudem, ob das „Recht“ in diesem Zusammenhang eine offene Form der Demokratie oder die eines Gesetzes annehmen soll und inwiefern es eigentlich eine Konzeption von Gerechtigkeit oder Ungehorsam gegenüber bestehendem Recht beinhaltet (Attouh 2011).

Das aktuell große Interesse an der Begrifflichkeit „Recht auf Stadt“ hat selbst bereits zu urbanen Situationen beigetragen. Aktivist\_innen aus dem politischen Umfeld lesen Texte von und über Henri Lefebvre und laden Personen ein, die sich theoretisch-konzeptionell damit auseinandersetzen; Wissenschaftler\_innen wiederum suchen Kontakt zu Personen, die das Recht auf Stadt praktisch werden lassen und schärfen den Blick für die politisch-praktische Vielschichtigkeit des städtischen Alltags. Die wechselseitigen Inspirationen aus Wissenschaft und Bewegung verweisen darauf, dass die

politischen und akademischen Entwicklungen um das Recht auf Stadt zwar auch ohne einander funktionieren könnten, im Zusammenspiel jedoch viel differenzierter und wirkmächtiger ausfallen. Denn erst das Zusammenspiel weckt stets von Neuem die Aufmerksamkeit für die Bedeutung von Kollektiven unterschiedlicher Beteiligter, für die Verbundenheit heterogener Themenfelder. Das regt immer wieder zum Nachdenken über mögliche grundlegende Alternativen an. Dass dies nicht konfliktfrei abläuft, ist nicht nur nicht problematisch, sondern wichtig, weil nur so die Konflikte, die in der Widersprüchlichkeit des gesellschaftlichen Lebens angelegt sind, zugelassen werden: „Das Urbane ließe sich somit als *Ort* definieren, *an dem* Konflikte *Ausdruck finden*.“ (Lefebvre 1972: 186; Hervorhebung i.O.)

Anne Vogelpohl

## Literatur

- Attoh, Kafui A. (2011): „What Kind of Right is the Right to the City?“ In: *Progress in Human Geography*, Bd. 35, Nr. 5, S. 669-685, <http://dx.doi.org/10.1177/0309132510394706>.
- Bond, Patrick (2013): „The ‘Right to the City’ – Limits to Rights Talk and the Need for Rights to the Commons“. In: *Theoria*, Nr. 27/28, S. 42-63.
- dérive – Zeitschrift für Stadtforschung*, Bd. 60, Themenheft „Henri Lefebvre und das Recht auf Stadt“, 2015.
- Fernandes, Edésio (2007): „Constructing the ‘Right To the City’ in Brazil“. In: *Social & Legal Studies*, Bd. 16, Nr. 2, S. 201-219, <http://dx.doi.org/10.1177/0964663907076529>.
- Holm, Andrej, & Dirk Gebhardt (2011) (Hg.): *Initiativen für ein Recht auf Stadt – Theorie und Praxis städtischer Aneignungen*. Hamburg, S. 7-23.
- Lefebvre, Henri (1972): *Die Revolution der Städte*. München.
- Lefebvre, Henri (2016 [1967]): *Das Recht auf Stadt*. Hamburg.
- Mayer, Margit (2009): „The ‘Right to the City’ in the Context of Shifting Mottos of Urban Social Movements“. In: *City*, Bd. 13, Nr. 2/3, S. 362-374, <http://dx.doi.org/10.1080/13604810902982755>.
- Sugranyes, Ana, & Charlotte Mathivet (2010) (Hg.): *Cities for All – Proposals and Experiences towards the Right to the City*. Santiago de Chile.

## Recht auf Urbanität

Die Feststellung, eine Stadt oder ein Ort seien – in welchem Ausmaß auch immer – *urban*, ist keine schlichte Tautologie, wie sich zunächst vermuten ließe. *Urbanität* ist vielmehr ein Diskurs, der seit Beginn des 20. Jahrhunderts Debatten um städtische Lebensqualität und die moderne Stadt prägt, meist in Gestalt eines stadtplanerischen oder -politischen Leitbildes. Dabei speist sich die Vorstellung von Urbanität als spezifisch großstädtische Lebensart und Alltagsorganisation aus einer Reihe von Kriterien und Dimensionen, die je nach Provenienz und theoretischer Schule unterschiedlich gewichtet werden (vgl. dazu Häußermann & Siebel 1992: 12): sozialräumliche Dichte, Heterogenität und Simultanität, die Erfüllung von „Funktionen“ wie Wohnen, Arbeiten, Freizeit oder Mobilität, die Ausdifferenzierung in private und öffentliche Sphären oder auch das städtische Gemeinwesen als Form sozialer Selbstverwaltung und Polis, deren Zugang allein durch Bildung und Leistung reguliert sei. Allgemein gilt Urbanisierung in den etablierten Stadtwissenschaften als Geschichte einer multiplen historischen Emanzipation: des *Citoyen* vom Feudalismus, des *Bourgeois*, der sich am „befreiten“ Marktgeschehen mit seinesgleichen messen kann, des bürgerlichen Individuums aus seiner dörflichen Eingebundenheit.

Wie selektiv und beschränkt eine solche funktionalistische und lineare Vision von Urbanität bleibt, haben im deutschsprachigen Raum Hartmut Häußermann und Walter Siebel schon Anfang der 1990er gezeigt, indem sie die Historizität, das grundlegend „spannungsvolle[s] Verhältnis zwischen Urbanität und Stadtplanung“ (ebd.: 20) sowie schließlich die jeder urbanistischen Reform inhärente Tendenz zu Uniformierung und Verdrängung betonten. Vor dem Hintergrund von Kommerzialisierung und Segregation brachten sie eine „neue Urbanität“ (ebd.: 37) ins Spiel, die gegen Suburbanisierung, Zersplitterung und Verödung zunehmend ökonomisierter Städte in Stellung gebracht wurde. Auch wenn sich die Autoren ausdrücklich gegen den „Entwurf einer Idealstadt“ (ebd.) wandten und eine kritische Wendung des Konzepts postulierten, so lief ihre neue Formel doch vor allem auf eine Erweiterung des Kriterienkatalogs hinaus: Neu aufgenommen wurden nun soziale Mischung, die „Aussöhnung mit der Natur“, Kreativität, Partizipation und Multikulturalisierung – Diskursstränge, die uns mit Blick auf postmodernes *Citybranding* heute höchst vertraut vorkommen.

Bezugspunkt all dieser Urbanitätsdebatten aber ist stets die „mitteleuropäische Bürgerstadt“ (ebd.: 6) als Wiege moderner Gesellschaft/lichkeit und

Stadtbürgerschaft. Deren koloniale Grundierung und Bedingtheit bleibt selbst bei sozial und historisch aufgeklärten Stadtsoziologen wie Häußermann und Siebel ein blinder Fleck. So operiert Urbanität als letztlich anglo/eurozentrische Kategorie, die sich am Ideal der „europäischen Stadt“ ausrichtet und als urbanistisches Leitbild die Abweichungen des realexistierenden Stadtlebens zu beheben sucht.

Um Urbanität weniger als normativen Diskurs denn als analytische Kategorie zum Verständnis des Städtischen als konfliktives Feld fruchtbar zu machen, lohnt ein Blick auf urbane Entwicklungen und Debatten jenseits des europäischen Tellerrands – etwa nach Lateinamerika. Öffentlichkeit wird hier jenseits des Habermas'schen Diktums einer allseits zugänglichen Arena und rational rasonierenden Bürgergesellschaft schon seit längerem als fragmentiertes, asymmetrisches und immer wieder neu ausgehandeltes Terrain diskutiert (vgl. Braig & Huffs Schmid 2009). Dabei ist insbesondere die öffentliche Stadt seit den 1980er Jahren Gegenstand einer disziplinübergreifenden Stadtforschung, die an den Schnittstellen von Anthropologie, Soziologie und Humangeographie auf die Mikroräume des Urbanen ebenso wie auf die Makrostrukturen des Sozialen, Politischen und Kulturellen fokussiert und diese miteinander zu verschränken sucht (vgl. Huffs Schmid & Wildner 2013).

Das Städtische ist die „praktizierte Stadt“, so der auch in Lateinamerika weit rezipierte katalanische Stadtanthropologe Manuel Delgado (1999; 2007). Ihr Schauplatz ist der öffentliche Raum als Szenerie einer „diffusen Sozialität“ (Delgado 2007: 13), in Abgrenzung zur geplanten, gebauten aber auch zur privat bewohnten Stadt. Es sind nach Delgado nicht primär Stadtplaner, Architektinnen oder Bauherren, die das Städtische produzieren, sondern die Städter/innen und ihre Nutzungen urbaner Räume, und zwar auch unabhängig – und darin liegt seines Erachtens der Freiheitsgrad des Urbanen – von ihrem Wohn-, Arbeits- oder Aufenthaltsstatus. Dabei preist der Autor die Zerstreung, Horizontalität und Unberechenbarkeit des urbanen „Draußen“ (ebd.: 27) als Gegenstück zum eher strukturverhafteten „Dinnen“ und allgemein der überdeterminierten Stadt. Doch auch der öffentliche Raum produziert seinerseits urbane Subjektivitäten, indem er Ressourcen der Selbstbehauptung und Sichtbarwerdung städtischer Akteure bereitstellt: „Gewisse Kollektive nutzen den öffentlichen Raum, um sich selbst als solche in Szene zu setzen, weniger weil sie existieren, sondern *um zu existieren*“ (Delgado 1999: 45).

Dieser „Öffentlichkeitseffekt“ (Delgado 2007: 172) gründet nicht in einer organischen Gemeinschaftlichkeit, sondern in der ephemeren Performance von Gesellschaft/lichkeit, wie am Beispiel räumlicher Proteste deutlich

wird: Demonstrationen, Barrikaden, Kundgebungen oder Platzbesetzungen begründen, wie Clara Irazábal (2008: 19) treffend feststellt, „spaces of insurgent citizenship“, , so etwas wie Räume aufständischer Stadtbürgerschaft. Diese Räume kommen temporären Gemeinschaften gleich, die sich im Akt des Protestierens als solche erst öffentlich konstituieren.

Nicht minder bedeutend aber ist für Delgado, spiegelverkehrt dazu, das „Recht auf Indifferenz“ (Delgado 2007: 182ff), der Anspruch und die Möglichkeit, in der Anonymität des Urbanen abzutauchen. Denn die Stadt ermöglicht nicht nur Selbstinszenierung, sondern auch Unsichtbarwerdung, also die Befreiung von identitären Zuschreibungen, Vergemeinschaftungen und den damit einhergehenden Bild- und Raumordnungen. Hintergrund der provokanten Wendung vom „Recht auf Indifferenz“ ist die in europäischen Metropolen mittlerweile allgegenwärtige Differenzrhetorik und der verbreitete (Multi-)Kulturalismus. Dieser rezipiere den Anderen, so Delgado, vorzugsweise in migrantischer Gestalt, aufgrund seiner essenziellen Eigenschaften, also wegen dem, was er oder sie *ist* (oder zu sein scheint), und nicht dem, was er oder sie öffentlich erkennbar *tut*. Dadurch werde sein Recht auf Anonymität und „höfliche Gleichgültigkeit“, die etwa Isaac Joseph (2002) als zentrale Prinzipien des Urbanen herausgestellt hat, verletzt.

Denn nach Joseph gedeiht das Miteinander in großen Städten gerade aus der Entkopplung von Identitäten und öffentlichem Raum, also aus der Neigung des Urbanen, „die Äquivalenz zwischen kollektiver Identität [...] und Territorium durcheinander zu bringen“ (ebd.: 45). Urbanität meint danach sowohl Verdichtung wie Zerstreung, Gleichzeitigkeit wie Fragmentiertheit. Dabei ist die Stadt, oder eben das Städtische, für Joseph nicht in erster Linie Resultat von Diskursen oder Überzeugungen, sondern ein Raum räumlicher, sinnlicher und visueller Erfahrungen, der andauernden Reibungen und einer gleichsam über allem „schwebenden Indifferenz“ (ebd.: 29).

Gegen den „permanenten Ausnahmezustand“ (Delgado 2007: 193) des Anders-Seins macht Delgado daher das Recht des oder der Anderen auf Gewöhnlichkeit, Gleichbehandlung und eben Nicht-Differenzierung geltend. Dieses Recht lässt sich – so möchte ich vorschlagen – als erweiterte Variante der Recht-auf-Stadt-Forderung als „Recht auf Urbanität“ lesen. Ein solcher Anspruch scheint mir heutzutage besonders mit Blick auf die vermehrte Präsenz von Geflüchteten in europäischen Städten von Belang zu sein. Denn diesen geht es ja gerade nicht um ihre ethnische oder kulturelle Differenzierung, sondern um *citizenship* im Sinne einer menschen- und bürgerrechtlichen Teilhabe an der städtischen Polis.

Für realexistierende Urbanität, also städtisches Alltags- und Zusammenleben in seiner Ambivalenz und Konflikthaftigkeit, ist zudem das kollektive

Imaginäre von zentraler Bedeutung. Für diese imaginäre Dimension des Urbanen haben lateinamerikanische Kulturwissenschaftler/innen das Konzept des urbanen *Imaginario* entwickelt (vgl. Silva 2003; 2006 [1992]; García Canclini 1997; Vergara Figueroa 2001). Gemeint ist ein Zusammenhang sozial zirkulierender Vorstellungen, die sich aus städtischen Erfahrungen, Eindrücken und Diskursen speisen und zu wirkmächtigen Kollektivbildern fügen; bekannte Beispiele sind *Imaginario* der städtischen Angst, der kreativen Stadt oder des urbanen Dschungels: soziale Imagination, in der verfügbare Diskursstränge, Narrative und Bildfelder aufgerufen und mit eigenen Erfahrungen und Wahrnehmungen verknüpft werden. Entscheidend ist, dass es sich bei *Imaginario* nicht um soziale Phantasien oder manipulative Überbauten handelt, sondern dass diese sich sowohl aus Erlebtem und Wahrgenommenem speisen und zugleich zurückwirken auf soziales und städtisches Leben und Handeln. Sie generieren Begehren und Gefühle, bieten Erklärungen und Sinnzuschreibungen, strukturieren und vervollständigen die – stets fragmentierte und partielle – Raum- und Stadtwahrnehmung. Der Fokus auf das Imaginäre bedeutet keine Relativierung der materiellen Stadt, ihrer Ökonomie oder Architektur. Es geht vielmehr um deren Erweiterung um eine immaterielle, symbolische Territorialität, die als sozial artikulierte Imagination ebenso wie die materielle Stadt Machteffekte, Ausgrenzungen und Einschlüsse produziert.

Dabei sind urbane *Imaginario* ebensowenig monolithische oder homogene Gebilde wie die Städte, von deren Alltag und Lebensgefühl sie zeugen. Zum einen unterliegen sie steten Verschiebungen – zuweilen auch abrupten Einbrüchen – durch politische Umbrüche oder Ereignisse. Zum anderen koexistieren in der Stadt stets verschiedene oder sogar widerstreitende *Imaginario*. Ein aktuelles Beispiel dafür sind die kontrastierenden Formen europäischer Zivilgesellschaftlichkeit und Urbanität, die sich in deutschen Großstädten im Lauf des Jahres 2015 manifestierten: das *Imaginario* der weltoffenen, kosmopolitischen Stadt, die sich in der Aufnahme von Neuankömmlingen und Schutzsuchenden als Stadtgesellschaft immer wieder neu zu bewähren hat, und das der mittelalterlichen Burg, das vom Ansturm Fremder und Invasor/innen geflutet zu werden droht.

Anne Huffschmid

## Literatur

- Braig, Marianne, & Anne Huffschmid (2009) (Hg.): *Los poderes de lo público. Debates, espacios y actores en América Latina*. Frankfurt a.M.
- Delgado, Manuel (1999): *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona.

- Delgado, Manuel (2007): *Sociedades Movedizas: pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona.
- García Canclini, Néstor (1997): *Imaginarios urbanos*. Buenos Aires.
- Joseph, Isaac (2002): *El Transeúnte y el Espacio Urbano. Ensayo sobre la dispersión del espacio público*. Barcelona.
- Häußermann, Hartmut, & Walter Siebel (1992): *Urbanität*. Wien.
- Huffschmid, Anne, & Kathrin Wildner (2013) (Hg.): *Stadtforschung aus Lateinamerika. Neue urbane Szenarien: Öffentlichkeit, Territorialität, Imaginarios*. Bielefeld.
- Irazábal, Clara (2008) (Hg.): *Ordinary Places, Extraordinary Events. Citizenship, Democracy and Public Space in Latin America*. London & New York, NY.
- Silva, Armando (2003) (Hg.): *Urban imaginaries from Latin America*. Ostfildern-Ruit.
- Silva, Armando (2006 [1992]): *Imaginarios Urbanos*, Bogota.
- Vergara Figueroa, Abilio (2001) (Hg.): *Imaginarios. Horizontes plurales*. Mexiko-Stadt.