



GERMAN SUMMARY DEUTSCHE ZUSAMMENFASSUNG

Virtuous language: gendered morality and ethnonational politics
among Moro Christians in Sudan

SIRI VAN DORN LAMOUREAUX

Dissertation thesis submitted at | Doktorarbeit eingereicht an der
Philosophischen Fakultät I, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Date of defense | Tag der Verteidigung

26.04.2017

Supervisors | Gutachter

Prof. Richard Rottenburg
Prof. Günther Schlee
Prof. Janice Boddy

Publication | Publikation

Lamoureaux, Siri (2020). *Ethnic nationalism and gendered morality in the memiotic construction of the Moro language of Sudan*. *Faits de Langues* 51 (1), pp. 197-220.
<https://doi.org/10.1163/19589514-05101012>.



Empirische Fragestellung und Kontext

Die vorliegende Dissertation untersucht, wie Moro-Frauen im Sudan ihren moralischen Wert in Zeiten raschen kulturellen Wandels mithilfe verschiedener neu verfügbarer Register moralischen Handelns geltend machen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem Umgang in der Hauptstadt Khartum lebender Moro-Frauen mit der indigenen patriarchalisch-christlichen Moro-Bewegung. Parallel zur einer anhaltenden Marginalisierung, Stigmatisierung und konfliktbedingten Destabilisierung in der Nuba-Bergregion seit den 1980er Jahren haben sich Moro-Eliten an einer Nuba-weiten ethnischen Bewegung beteiligt, die sich durch eine Politik der Indigenität ausdrückt, und die durch das Christentum gerahmt wird. Dies führte zu einer Konversion fast aller Moro innerhalb eines Jahrzehnts. Modernität und moralisierende Politik auf nationaler Ebene prägte diese Bewegung dergestalt, dass sie sich nun auf einen Diskurs zum moralischen Verfall konzentriert. Neue, durch das Christentum eingebrachte, Werte des Individualismus stehen dabei im Widerspruch zur indigenen Politik ethnischer Identität und Einheit. Die Bürde, zwischen diesen Wertvorstellungen zu vermitteln und dabei den Wert der ethnischen Identität der Moro zu erhalten, lastet dabei auf der moralischen Haltung der Frauen. Die vorliegende Untersuchung dokumentiert die Bandbreite der Möglichkeiten, wie Register genderspezifischer Werte zum Mittel des Ausdrucks von Moralität und ethnischer Identität werden. Dies geschieht durch die Analyse der von Frauen genutzten Praktiken zur Translation, Verhandlung und Rechtfertigung sich wandelnder Werte.

Das Ethnonym Moro bezeichnet eine Volksgruppe im Sudan, die infolge der Festlegung kolonialer Verwaltungsgrenzen und mehrerer Phasen ethnischer Mobilisierung entstand, und die sich erst seit kurzem als ethnische Gruppe (in der Moro-Sprache: *Ləmwarəŋ*) identifiziert. Die Moro sind eine von etwa 50 ethnischen Gruppen, die aus den 450 km südlich der Hauptstadt Khartum gelegenen Nuba-Bergen stammen. Dieses 48.000 Quadratkilometer große Gebiet erstreckt sich über zahlreiche Felsmassive im Bundesstaat Südkordofan, der an den neu gegründeten Staat Südsudan grenzt. Vor ihrer Migration nach Khartum lebten die Moro in einer von vielen Berggemeinden der Verwaltungseinheit Omdorain, die drei an eine Ebene angrenzende Bergmassive umfasst. Schätzungen zufolge leben im Großraum Khartum heute mehrere Zehntausend Moro, die zwischen den 1970er und 1990er Jahren auf Arbeitssuche oder auf der Flucht vor Konflikten in die Stadt kamen.

Sprache ist eines der ergiebigsten semiotischen Instrumente zur Darstellung, Deutung und Veränderung der Welt und es ist hauptsächlich die Sprache, mit der die Moro ihre neuen Moralpraktiken konstruieren. In einer Vielzahl von Predigten, Reden, Gemeinschaftstreffen und informellen Gesprächen diskutierten Moro-Frauen und -Männer in Khartum den Wertewandel und erörterten ihren relativen Wert. Dies indizierte eine gewisse Unsicherheit und Ambivalenz, zudem ein instinktives Bewusstsein, dass Angelegenheiten sich auf unterschiedliche Weise rechtfertigen lassen, und dass sich aktuelle Bewertungen von denen der Vergangenheit oder von denen in den Nuba-Bergen unterscheiden können. Unter Anwendung von Sprache und anderer semiotischer Methoden bedienen sich Moro-Frauen verschiedener Bewertungssysteme oder „Ordnungen“, um ihren moralischen Wert situationsbedingt zu begründen. Sprache und Semiotik liefern ihnen dabei das Handwerkszeug, um an der Konstruktion einer neuen ethischen Ordnung teilzuhaben.

Ein Großteil des Engagements der ethnischen Moro-Bewegung ist auf die Bewahrung und Instrumentalisierung der „Moro-Sprache“ durch die Arbeit des Moro-Alphabetisierungsprogramms gerichtet, das durch das Streben nach Anerkennung und den Imperativ der Bibellektüre angeregt wurde. Das Moro-Alphabetisierungsprogramm war außerordentlich erfolgreich, und die meisten Erwachsenen sind zumindest in der Standardsprache des Lesens und Scheibens kundig. Wie in anderen protestantischen Kontexten wird der spirituelle Wert durch „Sprachideologien“ – ein von Sprachethnologen geprägter Begriff – verhandelt. Man lernt die Standardsprache, um Zugang zur Bibel sowie zu Praktiken wie Predigten und Gebeten zu erlangen und um christlich moralisierende Narrative aus dem eigenen Leben darzustellen. Derartige Wissenstechniken werden für andere gestaltet – sie sind performativ –, sie dienen als selbstreferentielle



Indikatoren von Tugendhaftigkeit und moralischer Autorität. Sie können zur Bildung diskursiver Standpunkte herangezogen werden, die auf politisch-historischen oder kulturellen Traditionen basieren, und dienen somit als epistemische Technologien moralischer Bewertung. Frauen üben ihren Wert zudem in verschiedenen Praktiken aus: in häuslichen Konflikten, in ihrer Netzwerkpflege, beim Darstellen ihres eigenen Einkommens sowie bei Heirats- bzw. Scheidungsstrategien.

Während die patriarchalisch indigene Moro-Bewegung an den Verbindungspunkten mit dem Staat erfolgreich einen Diskurs ethnischer Einheit auf religiöser Basis geschaffen hat, reflektieren gemeinschaftsinterne Moraldebatten kritische Haltungen gegenüber diesem normativ geschlechterorientierten Rahmen. Die überlieferte Moro-Kultur verleiht der sozialökonomisch marginalisierten ethnischen Gruppe demnach einerseits Würde im Kontext der indigenen Bewegung, andererseits ist sie jedoch ein Grund für ein Gefühl der Schande im Bezug auf die Sphäre der Religiosität und von Scham gegenüber der dominanten muslimisch-arabischen Kultur. Sowohl Männer als auch Frauen müssen im Alltag die paradoxe Ablehnung der Kultur als ‚weltliche Angelegenheit‘ mit der Zelebrierung ihres eigenen kulturellen Erbes in Einklang bringen, während sie zudem mit den praktischen Erfordernissen des Geldverdienens und des Lebens in der Stadt beschäftigt sind. Die zentrale empirische Fragestellung meiner Dissertation ist, wie Frauen sich in diesen kritischen Diskursen verorten und ihren moralischen Wert aufrechterhalten.

Meine Feldforschung führte ich vom Januar 2011 bis Oktober 2012 durch, gefolgt von zwei einmonatigen Aufenthalten 2014 und 2015. Ethnographische Untersuchungen führte ich überwiegend am Moro-Sprachzentrum in Omdurman, Großraum Khartum, und in Moro-Haushalten in den Umsiedlungsgebieten Daressalām und El Thawra in den Randbezirken Omdurmans durch. Im April und Mai 2011 besuchte ich die Moro-Ortschaft Omdorein in den Nuba-Bergen, bevor der im Juni 2011 ausgebrochene Konflikt das Gebiet unzugänglich machte. An diesen Orten habe ich verschiedene Daten gesammelt. Meine ethnographischen Feldforschungsnotizen beruhen auf Beobachtungen von Praktiken und Sprachgebrauch im Kontext des Sprachzentrums, bei Kirchenereignissen, in der Theologieschule, bei Nachbarschaftsversammlungen und später auch innerhalb von Frauengruppen und in Haushalten. Ich sammelte und analysierte schriftliche Quellen des Sprachzentrums aber auch Texte auf Schildern und Flugblätter in Kirchen, Bücher, Notizbücher, Hausaufgaben, geistliche Lieder, Briefe, Versammlungsprotokolle und Tafelbilder. Desweiteren machte ich auch Aufnahmen von gesprochenem Material einschließlich Ansprachen, Predigten, Gebeten, geistlichen und weltlichen Liedern und Interviews. Mit Unterstützung mehrerer Moro-Assistenten transkribierte und übersetzte ich das Audiomaterial, um es einer tiefgründigeren kontextuellen und kulturellen Textanalyse zu unterziehen. Außerdem fotografierte und filmte ich viele Kirchenereignisse und Sprachklassen, und widmete mich dabei den performativen Aspekten von Gender, Sprache, Identität und Christentum.

Aufbau, Ergebnisse und Argumentation

Die vorliegende Dissertation gliedert sich in zwei ethnographische Teile, die auch die beiden zentralen empirischen Ergebnisse widerspiegeln. Nach der Einleitung in Kapitel 1 und gefolgt von einer theoretischen Abhandlung in Kapitel 2, thematisiert Teil I (Kapitel 3 und 4) die historisch-politische Entstehung einer ethnischen Identität der Moro, und die mit der Definition dieser Identität verbundenen genderspezifischen Register. Teil II (Kapitel 5 bis 7) geht darauf ein, wie Frauen moralische Register in Debatten und Diskussionen in drei verschiedenen Kontexten anwenden, die von der indigenen Bewegung und dem Christentum beeinflusst wurden.

Kapitel 3 präsentiert die historische Chronologie der Entstehung der ethnischen Identität der Moro durch religiöse Einheit vom frühen Einfluß von Missionaren und Linguisten bis zu mehreren aufeinander folgenden



Bürgerkriegen, die die Sozialordnung der Moro erodierten. Unsicherheit steht im Mittelpunkt der indigenen Moro-Bewegung, die sich zwar durch das Idiom des Chistentums ausdrückt, jedoch einen zutiefst politischen Charakter besitzt, der sich nicht zuletzt in dem Bestreben vieler führender Moro-Führer nach Einheit und Anerkennung der Rechte der Gruppe zeigt. Für das Moro-Sein ist die christliche Konfession genauso substantiell wie die islamische Identität für den sudanesischen Staat. Ich verwende das theoretisch fundierte Konzept der „Ikonizität“ (Gal und Irvine 2000) für die Analyse des Prozesses der Verschmelzung gruppeninterner Zugehörigkeit mit identitärer Abgrenzung durch ideologische Mediation. Die ethnische Identität der Moro wird mittlerweile selbstverständlich als eine christliche Moralgemeinschaft angesehen.

Kapitel 4 geht auf die Genealogie dreier Werteregister und deren genderspezifischen Tugenden ein. Es folgt dem historischen Prozess, der zu einer Fokussierung auf eine genderspezifische Moralität führte. Die für die Moro gegenwärtig bedeutsamen genderspezifischen Moralvorstellungen und Tugenden sind ein Ergebnis der genderspezifischen Binäre, die in den 1990er Jahren auf nationaler Ebene im Rahmen des islamischen Zivilisierungsprojektes der sudanesischen Regierung gefördert wurden, einem Projekt, das den moralischen Charakter der Nation in genderspezifischen Binären festschrieb. Der nationale Diskurs feminisiert die sudanesisch-arabische muslimische „Kultur“ mit dem Ziel, sie vor dem „immoralischen“ christlichen Westen zu schützen. Im Gegenzug stellen Eliten die Moro-Kultur im Vergleich zum sudanesischen Mainstream als „rein“ dar. Aus beiden Perspektiven wird die als „rein“ bezeichnete Kultur als schützenswert und bewahrungswürdig beschrieben und als feminin dargestellt, während die invasive Kultur als maskulin dargestellt wird. Der sudanesische Staat moralisiert die ethnische Identität der Moro auf aggressiv maskuline Weise. Innerhalb dieses Gegensatzes liegt zudem der Gegensatz der Geschlechter, wobei Frauen die Moro-Kultur durch häusliche Aufgaben von „innen“ aufrechterhalten sollen, während die männlichen Kirchenpatriarchen mit der sudanesischen Öffentlichkeit nach „außen“ interagieren und eine moderne, zivilisierte nationale Identität vis-a-vis dem Staat ausgestalten. Im Translationsprozess werden einige Aspekte der Moro-Kultur hervorgehoben und als indigen, rein, im Wesentlichen feminin und schützenswert propagiert (z.B. die Moro-Sprache), dagegen werden andere als unrein oder gottlos abgelehnt, da sie der Konstruktion eines moderneren Modells der Nation entgegenstehen (z.B. Ahnengeister). Was auf einer Ebene schützenswert ist (z.B. eine gefährdete Sprache), wird auf übergeordneter Ebene zur Konstruktion der Einheit der Gruppe angewandt (z.B. nationale Sprache). Genderspezifische Binäre auf nationaler Ebene werden daher nicht nur auf lokaler und interpersönlicher Ebene aufgegriffen, sondern das Bezeichnete wird meist ins Gegenteil verkehrt – was auf übergeordneter Ebene als feminin angesehen wird, ist auf untergeordneter Ebene maskulin und vice versa. Diese ambivalenten Standpunkte (Werteordnungen) sind Auslöser und Grundlage von Debatten.

Aus den vorgenannten Dynamiken lassen sich, angelehnt an Boltanskis und Thévenots (2006) Gerechtigkeitsmodell, drei konkrete „Werteordnungen“ unterscheiden. „Wert“ besitzt dabei allgemein anerkannt die relative und situationsbedingte Zuschreibung von „Großartigkeit“. Im Falle der Moro sind „spirituelle“, „häusliche“ und „Markt“-Werte von besonderer Bedeutung und können situativ eingesetzt werden, um Sachverhalte und Dinge zu beschreiben, die einer Bewertung unterliegen. Der spirituelle Wert ist normativ maskulin und signalisiert die Distanzierung von der Moro-Vergangenheit und die Hinwendung zu einer christlichen, entwickelten Zukunft. Der häusliche Wert macht sich hingegen die Vergangenheit als Basis für den moralischen Wert zunutze, der in der vorchristlichen Moro-Feminität verkörpert ist. Der Marktwert umfasst alles, was die Moro mit der stigmatisierenden Bezeichnung „arabisch“ oder „sudanesisch“ verbinden, insbesondere Praktiken ökonomischer Akkumulation – diese Form von Wert wird in keiner Weise gewürdigt.

Frauen, so mein Argument, setzen Moralhandlungen kreativ und pragmatisch ein, indem sie Werte situationsbedingt zielstrebig anpassen, einbetten, austauschen, befolgen, hinterfragen oder korrigieren. In Teil II der vorliegenden Arbeit stelle ich das zweite Ergebnis meiner empirischen Forschung vor. Ich zeige,



wie Frauen die drei Werteordnungen einsetzen, und zwar nicht immer den normativen, genderspezifischen Erwartungen entsprechend. Die Fähigkeit, die scheinbaren Widersprüche zwischen den Werteordnungen zusammenzubringen, bezeichne ich in Anlehnung an die Tradition der Moralphilosophie als „moralische Freiheit“–. Freiheit wird hier nicht im liberalen Sinne von Individualismus und Autonomie verwendet, sondern bezieht sich auf eine reflexive und kritische Fähigkeit die auf die Werte der Gesellschaft reagiert. Freiheit wohnt selbstindizierten Tugenden inne, und zwar nicht als subjektivierender Prozess der Selbstbildung, sondern in linguistischen Praktiken zur Diskussion von Werten. Selbstwertschätzung bedeutet für Frauen, dass sie ihr Wissen auf genderspezifische Tugenden gründen. Diese erkenntnistheoretische Verbindung wird vor allem durch bestimmte, christlich geprägte Sprachstile vermittelt, die die Tugenden Lernen, Glauben und Affekt erschließen. Sie sind jeweils genderspezifisch anwendbar, so dass sich das Lernen sowohl von maskulinem Text als auch von femininer Oralität als tugendhaft erweisen kann, wie ich in Kapitel 5 im Kontext des Erlernens der „Moro-Sprache“ darlege. Das gleiche Muster stellt Kapitel 6 für den Glauben dar, dessen Tugendhaftigkeit entweder durch „offene“, ehrliche Rede oder durch die Aufrichtigkeit in kirchlichen Gebeten und Predigten Ausdruck finden kann. Kapitel 7 beschreibt, wie Affekt sowohl in der Form von „Liebe“ als auch in der Form von „Fürsorge“ in den Ehe- und Scheidungspraktiken im informalen, häuslichen Kontext tugendhaft sein kann.

Meiner Argumentation zufolge werden Werte mit reflexivem Bezug in moralischen Wert umgewandelt. Moro-Frauen machen ihren moralischen Wert in der Wertediskussion und –konstruktion geltend, indem sie ihre genderspezifischen Tugenden pragmatisch erschließen und ihren Aussagen somit „erkenntnistheoretische Glaubwürdigkeit“ (Alcoff 2001) verleihen. Bei dem so erworbenen Handlungsspielraum handelt es sich nicht um den rechtlich orientierten Rationismus Kants, er ist vielmehr verortbar in kritischen Momenten der Freiheit, die Handlungen durch allgemein akzeptierte Werteordnungen rechtfertigen. Der semiotische Akt der situationsbedingten Erschließung dieser oder jener Werteordnung ist eine kritisch-pragmatische Handlung, ein Modus moralischer Bewertung, der eine der drei Werteordnungen für „Register“ (Agha 2007) heranzieht. Agha zufolge sind Register zugleich linguistische, pragmatische und diskursive Techniken der Wissensproduktion. Im engen linguistischen Sinne sind dies grammatikalische und lexikalische Strukturen. Solche, in bestimmten Situationen eingesetzten linguistischen Mittel verleihen einem Kontext weitaus größere pragmatische semiotische Bedeutung – soziokulturelle und politisierte Konstruktionen genderspezifischer Unterscheidungen. Register sind demnach der semiotische Ausdruck von Werteordnungen – gleichzeitig auftretende Merkmale eines gemeinsamen Wertes. Als „Werteregister“ bezeichne ich insbesondere das Repräsentationssystem, mit dem Werte mittels Sprache und anderer semiotischer Werkzeuge pragmatisch ausgeformt wird. Die Anwendung von Registern ist eine kritische Fähigkeit, die nicht nur die genderspezifisch eingesetzte Freiheit im Kontext eines Wertewandels verdeutlicht, sondern auch wie Moro-Frauen an der Konstruktion neuer Werte beteiligt sind, und wie sie teilweise das Narrativ der neu geschaffenen ethischen Ordnung – die neue „Realität“ (Boltanski 2011) – kontrollieren und weitergeben. Dieser Teil der Argumentation bietet Einblicke in die Konzeptionalisierung genderspezifischer moralischer Handlungen und den Wertewandel innerhalb ethnischer Identitätsbildung. Dies illustriere ich in drei ethnographischen Settings:

In Kapitel 5 beschreibe ich die Herausbildung einer präskriptiven standardisierten Moro-Sprache und den Prozess, durch den Moro-Frauen lernen, diese Sprache zu lesen und zu schreiben. Die indigene Bewegung hat einen metapragmatischen und metalinguistischen Diskurs für die Unterweisung in der Moro-Sprache als Alphabetisierungssystem im Moro-Sprachzentrum in Omdurman geschaffen. Diese Sprache, die „Moro-Bibelsprache“, basiert auf dem Moro-Dialekt, der für die Bibelübersetzung verwendet wurde. Frauen, die in diese Form des Lernens investieren, lernen die „korrekten“ Formen durch die Festigung und Strukturierung der Grammatik. Die Grammatik wird durch „traditionelle“ kulturelle Normen ausgedrückt und verdeutlicht die komplexen Anpassungsprozesse zwischen „Sprache“ und „Kultur“. Menschen, die diesen Dialekt nicht beherrschen, die aber die Bibel lesen, übernehmen diese Sprache als ein Register im klassisch soziolinguistischen Sinne eines Diskursstils, der mit einer regulierenden Institution verbundenen ist. Männer



verwenden dieses Register insbesondere in der Kirche. Frauen schätzen die Alphabetisierung und ihren neuen Bildungsstand, hinterfragen jedoch gleichzeitig einige Standpunkte und schätzen den Moro-Dialekt, die Oralität, ebenso wie das Arabische, als Register, die häusliche und Marktwerte indizieren.

Kapitel 6 beleuchtet Glaubenstugenden, die durch öffentliches – „offenes“, „ehrliches“ – Sprechen ausgedrückt werden, und die das Kennzeichen autoritativen Handelns sind, die aber gleichzeitig mit einer Sprachideologie konkurrieren, die den Heiligen Geist als autorisierte Inspiration öffentlichen Sprechens ansieht. Ich analysiere, wie Frauen in das spirituelle Register investieren und es befolgen, untersuche den moralischen Diskurs von Predigerinnen und deren Gebete, ihre theologische Ausbildung, ihre Rhetorikausbildung und ihre Unsicherheit, in der Öffentlichkeit zu Sprechen, letzteres als eine völlig neue Praxis, die bisher weder von Männern noch Frauen vollständig akzeptiert wird. Genderspezifische Normen ordnen das Sprechen den Männern und das Zuhören den Frauen zu. Bedienen sich Frauen des männlichen Wertes, müssen sie ihren eigenen Wert durch die Verwendung des spirituellen Registers konstruieren. Dazu dienen nicht nur die Moro-Bibelsprache, sondern auch christliche Entextualisierung (im Sinne einer Translation: De-kontextualisierung und Re-kontextualisierung), Polyvokalität und evidentielle Techniken, um durch Autorität, Aufrichtigkeit und Inspiration die Einbettung ihres femininen Wertes in die spirituellen Glaubenstugenden zu erreichen. Frauen, die das häuslich-feminine Register verwenden, betten ihren spirituellen Moraldiskurs durch die Verwendung des Dialekts in die Bewahrung von Normen ein.

Kapitel 7 geht auf die Werte von Affekt und Geld in der Ehe ein. Gespräche zu diesen Themen finden im informellen häuslichen Umfeld statt, wo Frauen in „Erzählrunden“ Geschichten austauschen, die bestimmte vorhersehbare moralische Handlungsverläufe beschreiben. Der Verdienst des Haushaltseinkommens war ursprünglich eine männliche Domäne, in Khartum sind jedoch meist die Frauen die Hauptverdiener – ein Wandel, der die Differenzierung der Geschlechterrollen umkehrte. Diese Umkehrung widerspricht der Morotypischen Ablehnung von Akkumulation und Markt, die auf negative Weise mit arabisch-muslimischen Werten assoziiert werden. Frauen begegnen diesem Problem durch die Anwendung der drei Register. Das christlich-spirituell orientierte Register zielt auf die Rechtfertigung eines Einkommens durch Anpassung – z.B. durch Spenden für kirchliche Wohltätigkeitszwecke oder das Teilen mit dem Ehemann. Letzteres ist eine Investition in die Tugend ‚Liebe‘, was eine Abwandlung von der früheren, von Ehefrauen erwarteten Tugend ‚Fürsorge‘ darstellt. Frauen, die das häusliche Register befolgen, übergeben ihren Verdienst dem Ehemann, wobei hier oftmals Probleme, Eifersucht und Misstrauen auftreten, die häufig in erfolglosen Versuchen einer Scheidung gipfeln. Andere Frauen befolgen das Marktregister, indem sie ihre Verdienstmöglichkeiten hervorheben und z.B. im Teehandel tätig sind. Sie sprechen demzufolge besser arabisch und haben dadurch zwar den schwächsten moralischen Wert, aber auch die besten Kenntnisse, sodass sie mit ihren Scheidungsanträgen vor staatlichen Gerichten eher erfolgreich sind, anstatt vor traditionellen Institutionen zu scheitern.

Beitrag zur Theoriebildung

Einige der theoretischen Fragestellungen, die in der vorliegenden ethnographischen Untersuchung aufgeworfen werden, wie ethnische Identität, religiöse Konvertierung, ideologische Sprachpraktiken und genderspezifische Agency wurden von Ethnologen schon ausführlich bearbeitet. Ich behandle diese Themen im Rahmen der gesamten Arbeit, fasse sie jedoch im größeren Komplex von Wertewandel und moralischem Wert zusammen. Meine Analyse moralischen Handelns bewegt sich im Kontext ethnischer Politik und Konflikte, was die Untersuchung, Reflexion und Reaktion bezüglich existierender und neuer kultureller Werte erforderte. Die vorliegende Arbeit leistet einen Beitrag zu aktuellen Bestrebungen (Helgesson and Muniesa 2013; Lamont 2012; Otto and Willerslev 2013), die disziplinären Unterschiede zwischen moralischen, soziokulturellen und ökonomischen Ansätzen in der Werteforschung zu überbrücken. Mein zentrales Forschungsanliegen – herauszuarbeiten, wie Frauen ethisch mit dem gesamten moralischen Habitus der ethnischen Gruppe umgehen – ist auch eine Reaktion auf Fassins



(2014) Aufforderung, Ethik und Politik zu verbinden, die bereits von Foucault formuliert wurde. Mit Fokus auf die enge Beziehung zwischen Politik und Moralität im Falle der Moro liefert die vorliegende Studie einen Beitrag zu einer neuen Moraletnologie, in dem sie versucht, ethische Praktiken nicht von Politik zu isolieren.

In meiner Untersuchung folge ich zwei Erklärungslinien: Wert und Bewertung einerseits und Moralität und Ethik andererseits. Versuche, sich wandelnde Werte und Moralvorstellungen zu verstehen, gehen auf Durkheim und Weber zurück, die sich Wandlungsprozessen gegenüber sahen, die durch die Moderne verursacht wurden. Die Beobachtung, dass in der Moderne Spannungen zwischen Wertesystemen entstehen, bildet den Ausgangspunkt meiner theoretischen Betrachtung. Ich stütze mich auch auf Entwicklungen in der Soziologie, die sich vorrangig mit dem prozessualen Aspekt von Bewertungen befassen, wobei Wertungs- und Bewertungspraktiken den Schwerpunkt auf Bedeutungszuordnung legen. Hans Joas (2000: 1) betont, dass Werteverbindlichkeit „durch Erfahrungen von Selbstbildung und Selbsttranszendenz“ entsteht– (–arise in experiences of self-formation and self-transcendence||). Der Ort der Transformation liegt daher nicht in eigennütigen, sondern eigen-orientierten Handlungen.

Um besser zu verstehen, wie Moro-Frauen auf den Imperativ zur Selbstverbesserung reagieren, nutze und erweitere ich zugleich neue ethnologische Debatten zur Erneuerung des Konzepts moralischer „Freiheit“ durch Tugendethik. Das Interesse an Moralität jenseits kultureller Normen hat in der Ethnologie erst kürzlich an Bedeutung gewonnen (Faubion 2001; Laidlaw 2002; Lambek 2010; Robbins 2004; Zigon 2007). Laidlaw (2002) und andere zeigen sich überzeugt, dass moralisches Handeln von gewöhnlichem regelkonformem Verhalten, das dem Zusammenhalt einer Kultur dient, zu unterscheiden ist. Sie nutzen die Tugendethik zur Analyse der Möglichkeiten und Grenzen moralischen Handelns und moralischer Entwicklung. Anders als Foucault (2000) und die meisten Ethnologen nutze ich die Tugendethik nicht zur Theorisierung des schrittweisen Verlaufs der Selbstbildung und Subjektivierung. Mein Beitrag wendet Tugendethik als Zugang zur Erkenntnistheorie (Zagzebski 1996) an, wobei ich reflexive Bewertungsakte als Rechtfertigung von Wissen verstehe. In der Tugenderkenntnistheorie erhält die moralische Handlung ihren Wert durch die Tugend des moralischen Akteurs, während die moralische Überzeugung ihren Wert durch die Tugend des moralisch Wissenden erhält. Um die Fähigkeit des Wissenden zur reflexiven Erschließung situationsbedingter Tugenden einordnen zu können, nutze ich Boltanskis und Thévenots (2006) moralische und pragmatische Soziologie, die ein Vokabular für mein zentrales Argument bereitstellen, indem sie Selbstwert mit Wertehierarchien oder sogenannten „Werteordnungen“ verbinden, die die metapragmatischen Handlungen der Akteure hervorheben.

Die Moro führen durch die Nutzung von Werteregistern eine Reihe kritischer Handlungen aus, die Glaubwürdigkeit und Tugend verleihen. Ich schließe mich Vertretern der Ethnologie des Christentums (R. Bauman 1983; Engelke 2007; Harding 2001; Keane 1997b; 1997a; 2003; 2007; 2008; Meyer 1999; 2008; Robbins 2001) an, die sich auf semiotische Mediation berufen, um den Wert von Text, Rede und anderen materiellen Mitteln zur „Überbrückung“ der Kluft zwischen Doktrin und Welt herauszustellen, die für die christliche Praxis so bedeutend ist. Mein Beitrag zur Diskussion religiöser Autorität und Sprache liegt in der Darstellung der Vergeschlechtlichung von Sprechideologien und -praktiken, die meines Wissens bisher wenig Beachtung gefunden hat.

Diese genderspezifische Perspektive der Arbeit reiht sie in ähnliche Untersuchungen zum nördlichen Sudan (Abusharaf 2009; Boddy 1989; Hale 1996; Willemse 2007b) ein und liefert zudem die meines Wissens erste ausführliche Forschungsarbeit zur Situation von Frauen in den Nuba-Bergen. Der bisherige Stand der Forschung zu dem Gebiet umfasst drei Artikel (Hale 2010; 2015; Hodder 1982), einige Kapitel in ethnographischen Untersuchungen zu den Nuba, in denen Aktivitäten und genderspezifische Ideologien von



Frauen im Bezug auf die Bereiche Heirat, Lineage und Lebensunterhalt beschrieben werden (Baumann 1987; Manger 1994; Nadel 1947; Rottenburg 1991) sowie humanitäre Berichte über genderspezifische Gewalt. Die Themengebiete ‚Frauen in christlichen Gesellschaften im Sudan‘ und ‚christliche Gesellschaften im Sudan allgemein‘ sind, abgesehen von zwei relevanten Untersuchungen zu Krieg und Christentum im ehemals südlichen Sudan von Wendy James (1979, 1999) und Sharon Hutchinson (1996), die genderspezifische Aspekte beinhalten, weitestgehend unerforscht.

Mein Ansatz einer Ethnographie des Christentums ist ungewöhnlich. Die meisten Ethnographien und Historien des Christentums in Afrika begrenzen ihre Untersuchung auf eine einzelne Mission, Kirche oder Konfession (Kollman 2010a, 2010b; Meyer 2004). Im Gegensatz dazu richtet sich meine Studie nicht auf eine bestimmte Kirche oder christliche Konfession. Der Forschungsgegenstand ist auf eine indigene Bewegung begrenzt, die die sieben Konfessionen umfasst, denen die Moro angehören (einschließlich unabhängiger Kirchen und Großkirchen), er ist jedoch gleichzeitig auf das Christentum beschränkt und meidet den Bereich der Politik. Während nachweisliche Unterschiede in den Historien, Theologien und liturgischen Praktiken der einzelnen Konfessionen erkennbar sind, widme ich mich vorrangig den Gemeinsamkeiten als historisches Beispiel und als Modell für eine hoffnungsvolle ethnische Bewegung. In diesem Kontext kann das Christentum weder als bloßer Rahmen für „Kontinuität“ – (Robbins 2003) noch als radikaler „Bruch mit der Vergangenheit“ (Meyer 1998) betrachtet werden, weil es eine ausgewählte „Vergangenheit“ gezielt zur Vision einer zukünftigen moralischen Gemeinschaft erhebt.

Der breitere Beitrag der Arbeit betrifft die genderspezifische und moralische Konstruktion ethnischer Identität. Ethnische indigene Bewegungen werden nicht oft aus einer genderspezifischen Perspektive betrachtet, doch genau dieser politisierte Fokus zeigt die moralische Notwendigkeit zur Modernisierung, Entwicklung und Verbesserung der Situation der Moro. Wie inzwischen anerkannt (Barth 1969; Eriksen 2001; Donahoe et al. 2009; Schlee 2008a) ist Ethnizität nicht nur konstruiert, sie wird durch reflexive Prozesse moralischer Bewertung geschaffen. Die Beschränkungen und Grenzen ethnischer Praktiken unterliegen Veränderungen, sind pragmatisch erschlossen und moralisch verankert, und verdeutlichen die Situationsgebundenheit von Mikroprozessen in den Bereichen moralischer Handlungen, Gender und Identität. Während einerseits immer da, wo die Moro mit dem nationalen sudanesischen Projekt konfrontiert sind, nahtlose Einheit zwischen Identität und Absichten besteht, treten andererseits dort Debatten und Ambiguität auf, wo interne Unterschiede betont werden. Ethnische Einheit wird auf übergeordneten und untergeordneten Zugehörigkeitsebenen unterschiedlich ausgedrückt – eine Ideologie mit wechselnden Indexfaktoren – und der genderspezifische moralische Wert ist eine treibende Kraft für die Formulierung und Reformulierung jener Ideologie und ihrer Praktiken.