

Joh Sarre

Zugehörigkeit und Heimat in Kenia

Some call it slum, we call it home!

Das Ringen um Anerkennung der Nubi
in Kibera/Nairobi

Reimer

Diese Arbeit entstand im Rahmen des Exzellenzclusters Africa Multiple an der Universität Bayreuth, gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen der Exzellenzstrategie des Bundes und der Länder – EXC 2052/1 – 390713894

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Bayreuth, Univ., BIGSAS, Diss., 2021

Titelbild: Nubische Hochzeitsprozession, Kibera (Foto: Joh Sarre, 2014)

Umschlaggestaltung: Alexander Burgold · Berlin

Layout: Reimer Verlag · Berlin

Papier: 115 g/qm PrimaSet

Schrift: Adobe Garamond Pro

Druck: Hubert & Co · Göttingen

© 2022 by Dietrich Reimer Verlag GmbH · Berlin

www.reimer-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

ISBN 978-3-496-01678-6 (Druckfassung)

ISBN 978-3-496-03057-7 (PDF)

1. „Some call it *slum*...“ – Aushandlungen von Zugehörigkeit im nubischen Kibera

Ankunft im ‚Slum‘

An einem Samstagvormittag 2011 in Kenias Hauptstadt Nairobi. MK¹, Mutter eines Sohnes und damals noch eine flüchtige Bekanntschaft aus meiner Forschung zu Wasserversorgung, hat mich zum Mittagessen zu sich nach Hause eingeladen. Wir haben uns an einer Bushaltestelle getroffen und laufen nun gemeinsam hinein nach Kibera, das ich bisher nur als ‚biggest slum in Africa‘ aus Zeitungsartikeln und den Warnungen meiner kenianischen Bekannten kenne. Bald verlassen wir die geteerte Straße und auch die Bebauung ändert sich abrupt: Die stacheldrahtbewehrten Mauern der *Moi Girls Secondary School* und des *Kibera Law Courts* weichen dichtgedrängten Lehmhäusern mit zusammengefügten Wellblechdächern, niedrigen Hauseingängen und Buden am Straßenrand.

Ich bin vollauf beschäftigt, mit meiner Begleiterin Schritt zu halten, Fußgänger*innen, spielenden Kindern, Radfahrern und vollbeladenen Handkarren auszuweichen, schlammige Pfützen zu vermeiden und gleichzeitig all die Eindrücke um mich herum aufzunehmen: Das Kreischen der Metallfräse auf dem Vorplatz einer Metallwerkstatt, die Handkarrenschieber, die sich mit Zischen bemerkbar machen und uns mit polternder Fracht überholen, kenianische Gospel-Musik und die Kommentatoren der englischen *Premier League*, die aus dunklen Eingangstüren schallen, vor denen sich Jugendliche und Kinder drängeln, um einen Blick auf den Fernseher im Inneren der Buden zu erhaschen. Daneben ein Frisörsalon, Tür offen, das Innere des Raumes von einer einzelnen Neonröhre erleuchtet, einer Kundin werden die Haare geflochten, daneben ein Schneider, der vor seinem Laden näht, bunt gemusterte Stoffe und ein pinkes Rüschenkleid hängen an der Wellblechwand hinter ihm, daneben eine Gemüsehändlerin, die auf ihrem Schemel kauern Blattgemüse in eine Plastikschüssel schnippelt, daneben verbeulte Blechdosen mit Holzkohle und Pappschildchen: 50, 20, 10 Shilling für die kleinste Menge, davor ein Haufen Secondhand-Turnschuhe auf einer gelben Plastikplane. Auf einer Bank an der Hauswand sitzt eine Gruppe junger Männer im Schatten eines Vordachs. Sie kommentieren lauthals und höhnisch auf Kiswahili, dass heute eine *mzungu*² nach Kibera kommt – bis sie von MK zurechtgewiesen werden.

Meine Begleiterin ist hier in Kibera geboren und aufgewachsen, wie schon ihre Großeltern vor ihr und wie die meisten der Einwohner*innen des Slums, die sich wie MK als ‚Nubi‘ bezeichnen. Unterwegs zeigt sie mir, wo ihre Mutter wohnt, das Haus, in dem ihr Schwager mit Familie lebt und weitere Räume vermietet hat, und den Laden der Frau ihres Onkels mütterlicherseits. Immer wieder trifft MK unterwegs Bekannte oder Verwandte, sie begrüßen sich – *Assalam alaykum!* – *Wa’alaykum assalam...* – gefolgt von einem kurzen Plausch auf einer Sprache, die für meine Ohren wie eine Mischung aus Kiswahili und Arabisch klingt.

1 Zur Wahrung der Privatsphäre meiner Forschungsteilnehmenden verwende ich Buchstabenkombinationen.

2 Weiße*r, Fremde*r (kisw.).

„Some call it *slum*...“

Wir überqueren die Eisenbahnschienen, die quer durch Kibera führen. Oberhalb und unterhalb der Schienen, im leicht abschüssigen Gelände, erstreckt sich ein endloses Meer aus Wellblechdächern. Ich erinnere mich an die Zeitungsartikel, die von einer Million Slumbewohner*innen in Kibera sprechen.

Ich rieche Holz- und Lackgeruch aus einer Schreinerei an der Straße, Essensgerüche, Rauch von schwelenden Abfallhaufen am Straßenrand und immer wieder nimmt mir eine warme Welle Gestank aus den offenen Abwassergräben fast den Atem. Darin Plastiktüten und anderer Unrat, schwarze, schlammige, blasige Pfützen stehenden Abwassers, Fliegen schwirren auf. Das federnde Gefühl unter meinen Füßen, auf der unbefestigten Straße, die, wie ich jetzt bemerke, aus festgetretenem Müll besteht. Wir überqueren den Straßengraben, tauchen ein in die schattige Kühle zwischen den Lehmwänden der Häuser.

Schon ist MK zielsicher in eine Seitengasse eingebogen, weiter geht es durch dämmerige Gassen, der Untergrund mal festgetretener Lehm, mal eine glitschige Abwasserrinne. Ich stolpere durch Korridore, die so eng sind, dass meine Ellenbogen an den Lehmwänden der Häuser entlangschrammen und meine Kleidung sich an den gezackten Kanten von verbeulten Wellblechen verfängt, die weitere Innenhöfe und Hauseingänge abschirmen. Links, rechts, links, Hinterhöfe, Kinder, Enten, Frauen über Waschrögen, Haufen von Unrat, tropfende Steppdecken auf Wäscheleinen, Hauseingänge, Vorhängeschlösser,... – ich fühle mich wie in einem Labyrinth, das mir endlos und unentwirrbar erscheint. Während ich Mühe habe, nicht den Anschluss zu verlieren, plaudert meine Begleiterin munter über ihren Alltag, ihre Familie und das unberechtigt negative Image von Kibera. „Some call it slum, we call it home,“ höre ich sie sagen, bevor sie plötzlich stehen bleibt, eine Blechtür entriegelt, einen Vorhang zur Seite schiebt und mich in ihr blitzsauberes, behaglich eingerichtetes Wohnzimmer winkt. (Notizen JS 2011)

Kibera und die Nubi

Mit der Aussage „Some call it slum, we call it home“ bringt MK ihre Beziehung zu Kibera³ und die vieler anderer Nubi zu diesem Ort treffend auf den Punkt. Die besondere Beziehung zu Kibera als „home“ unterscheidet in ihrer Wahrnehmung „we“, die Nubi, von „some“, den Anderen. Dieses Buch geht der Frage nach, wie die nubischen Einwohner*innen Kiberas ihre Zugehörigkeit zu diesem Ort, aber auch zur kenianischen Nation herstellen und aushandeln. Es ist eine Ethnographie von Zugehörigkeit und Heimat, davon, was Menschen mit anderen Menschen und mit Orten verbindet.

Kibera hat als Synonym für bittere Armut und Perspektivlosigkeit weltweit traurige Berühmtheit erlangt. Auch meine nubischen Gesprächspartner*innen beklagten sich über den

3 Zur Zeit meiner Forschung verwendeten nicht-nubische Einwohner*innen des Viertels ausschließlich und Nubi immer dann ‚Kibera‘, wenn sie sich allgemeinverständlich über das Viertel äußern wollten. Unter Nubi und zunehmend auch im Gespräch mit mir fand aber auch die nubische Ortsbezeichnung ‚Kibra‘ Verwendung. Ich verwende in diesem Text ‚Kibera‘, wenn ich über die Siedlung im Allgemeinen spreche und ‚Kibra‘ für den nostalgischen Erinnerungsort, zu dem sich die nubischen Einwohner*innen in spezielle Beziehung setzen. Auf die Hintergründe der Benennung gehe ich in dieser Arbeit ausführlich ein. In der Zeit nach Abschluss meiner Forschung nahm die Verwendung von ‚Kibra‘ auch außerhalb nubischer Kreise zu, nachdem die Siedlung 2013 als eigener Wahlkreis (*Kibra constituency*) aus der *Langata constituency* ausgegliedert worden war (IIBRC 2010). Im internationalen medialen und im nationalen Diskurs ist weiterhin überwiegend von ‚Kibera‘ die Rede.

Dreck, die schlechte Sicherheitslage, hohe (Jugend)Kriminalität, mangelnde Hygiene, räumliche Enge und die generelle Verwahrlosung Kiberas (Interview HT, 20.12.12; Interview KENUCE, 09.08.14; Interview MH, 31.12.12). Für sie ist Kibera keine Zwischenstation, wie für viele Neuankömmlinge aus ländlichen Teilen Kenias, deren Land-Stadt-Migration sie in die urbanen informellen Siedlungen bringt (Huchzermeyer 2008, S. 26; Mutisya und Yarime 2011, S. 197). Es ist die einzige Heimat, ihr „home“.

Kiberas nubische Einwohner*innen stellen eine Minderheit unter den Einwohner*innen diverser ethnischer Herkunft⁴ in dem so genannten ‚informal settlement‘ dar. Zahlen zu Kibera und seiner nubischen Bevölkerung sind jedoch wenig belastbar. Vielzitierte Quellen, die Bevölkerungszahlen von einer Million genannt und damit Kiberas zweifelhaften Ruhm als ‚größter Slum Afrikas‘ begründet hatten, wurden Ende der 2010er-Jahre widerlegt (Karanja 2010; Robbins 2012). Neuere Schätzungen gehen von einer Bevölkerung von 170.000–250.000 aus (Desgropes und Taupin 2011; Fernandez und Calas 2011).

Die nubische Bevölkerung Kenias wurde im Zensus 2009 erstmals gesondert erhoben (Balaton-Chrimes 2011a, 2013, S. 351; Ministry of State for Planning, National Development and Vision 2030 2009) und mit 15.463 Personen angegeben (Kenya Election Database 2014), davon 8.447 in der *Kibera Division* und weitere 723 im Großraum Nairobi (Persönliche Kommunikation (KNBS) 2014). Die Zensusdaten sind jedoch methodisch problematisch, stand doch neben der erstmalig verfügbaren Kategorie *Nubian* auch die Kategorie *Kenyan* zur Wahl, die einige kenianische Nubi⁵ angegeben haben könnten. Folglich ist von 20.000–30.000 Nubi in Kenia und circa der Hälfte davon, also 10.000–15.000, in Kibera auszugehen (Balaton-Chrimes 2015, S. 20; Open Society Justice Initiative 2011b, S. 2). Weitere nubische Siedlungen gibt es in der Nähe der meisten urbanen Zentren Kenias, in Kiambu, Mazaras, Machakos, Kibigori, Kibos, Kisii, Kisumu, Mumias und Eldama Ravine (de Smedt 2011, S. 52; Interview KENUCE, 03.03.2011; 09.08.2014).

Wichtigste Kennzeichen des Nubi-Seins, so meine nubischen Gesprächspartner*innen, sind die gemeinsame Sprache, Kinubi,⁶ bestimmte kulturelle Ausdrucksformen wie Kleidung, Rituale, Musik und bestimmte Gerichte sowie die Religionszugehörigkeit zum Islam. „Hakuna mtu mnubi isiyo *muslim*“, es gibt keine*n Nubi die*der nicht Muslim*a ist, sagte mir BA, ein Mann der Großelterngeneration, der in Uganda aufgewachsen ist, unter Idi Amin kämpfte und nach dessen Fall Zuflucht in Kibera gefunden hat (Interview 20.12.2012).⁷

Auf der imaginierten Liste der *42 tribes of Kenya*, die in Kenia jedes Schulkind kennt und die die gesellschaftlichen Debatten um politische Teilhabe an der kenianischen Nation prägt,

- 4 Diese ethnischen Kategorien zu problematisieren, ist ein zentrales Anliegen dieser Arbeit. Zensusdaten in Kenia werden jedoch anhand ethnischer Kategorien erhoben und auch für die Einwohner*innen Kiberas sind diese Kategorien „experientially real“ (Jenkins 2014, S. 12).
- 5 Um Verwechslungen mit der nubischen Bevölkerung in Ägypten und dem Südsudan (Nuba, Nubier*innen) vorzubeugen, verwende ich auf deutsch „Nubi“ (Sing. und Pl., der Numerus erschließt sich aus dem Kontext).
- 6 Zu Entstehung, Grammatik und Vokabular von Kinubi als Kreol-Arabisch haben unter anderem Bernd Heine (1982) und Jonathan Owens (1985, 1991) umfassend publiziert.
- 7 Auch in Kenias Nachbarländern Uganda und Tansania leben Nubi, zwischen den nubischen Einwohner*innen Kiberas und ugandischen Nubi (in Bombo) bestehen rege Kontakte, kultureller Austausch und Verwandtschaftsbeziehungen. Tansanische Nubi sind weitgehend in die muslimische Küstenbevölkerung der Swahili assimiliert.

„Some call it *slum*...“

sucht man *Nubi* jedoch vergeblich. Noch 2011 hatten einige meiner nicht-nubischen kenianischen Bekannten noch nie von *Nubians* in Kenia gehört oder bezeichneten sie als *Sudanese*. Dabei reichen die nubische Geschichte und Präsenz in Kenia mehr als ein Jahrhundert zurück. Die so genannten *Sudanese soldiers*, Soldaten im Dienste der britischen Kolonialarmee und Vorfahren der heutigen nubischen Kenianer*innen, lebten mit ihren Angehörigen schon in Kibera, als Nairobi noch eine beschauliche Kleinstadt entlang der Eisenbahntrasse von der Küste des Indischen Ozeans nach Uganda war. Dennoch haben Nubi am Beginn des 21. Jahrhunderts Schwierigkeiten, als Kenianer*innen anerkannt zu werden und kenianische Ausweispapiere zu erhalten. Sie müssen sich einem Verfahren unterziehen (einer Sicherheitsüberprüfung, dem so genannten *vetting*), das eigentlich der Feststellung unklarer Staatsangehörigkeit von Personen aus Grenzgebieten vorbehalten ist (Balaton-Chrimes 2013, S. 339; Kenya National Commission on Human Rights 2007, S. 10). Ihre Zugehörigkeit zur kenianischen Nation sowie die Legitimität ihrer Existenz und ihres Eigentums in Kibera steht dabei immer wieder auf dem Prüfstand.⁸

Wie diese Geschichte mobilisiert wird und der Kampf um Anerkennung ganz praktisch erfolgt, dem widmet sich dieses Buch. Ich habe den Begriff ‚Zugehörigkeit‘ gewählt, um sowohl die rechtlichen *hard facts*, als auch die emotionale Verbundenheit zwischen Menschen und Menschen, sowie zwischen Menschen und Orten greifbar zu machen.

Zugehörigkeit aushandeln – Zentrale Fragen

Die Aushandlungen von Zugehörigkeit im nubischen Kibera betrachte ich anhand dreier eng verknüpfter Fragestellungen, die auf konzeptueller, methodischer und empirischer Ebene angesiedelt sind.

Im Laufe meiner Forschung erwies sich mein ursprünglicher konzeptueller Interessenschwerpunkt ‚Ethnizität‘ als nicht haltbar. Folglich habe ich für die Analyse das Konzept ‚Zugehörigkeit‘ gewählt. ‚Zugehörigkeit‘ (*belonging, appartenance*) ist ein Begriff, der erst in jüngerer Zeit in der sozialwissenschaftlichen Debatte um menschliche Vergemeinschaftung stark gemacht wurde. Das Konzept wurde vorgeschlagen, um als problematisch erachtete Konzepte wie beispielsweise ‚Identität‘ oder ‚Ethnizität‘ zu ergänzen oder abzulösen (Anthias 2002; Pfaff-Czarnecka 2011). Dabei sollte er die jeweilige Präkonfiguration der Diskussionen, die diese Begriffe beinhalten, auflösen.

Für diese Arbeit bietet sich die Verwendung des Konzeptes ‚Zugehörigkeit‘ an, um den empirischen Fall, die Nubi Kiberas, durch eine konzeptuelle Linse zu betrachten, die weiter und offener ist als ein vergleichsweise beschränkter und präkonfigurierter Blick auf Ethnizität dies erlaubt hätte. Mit der Verwendung von Zugehörigkeit wird Offenheit für weitere Bezugskategorien der Identifikation, der Aushandlung von Gleichheit oder Differenz möglich. In konzeptueller Hinsicht frage ich dabei:

Was lernen wir aus dem empirischen Fall der nubischen Einwohner*innen Kiberas über ‚Zugehörigkeit‘? Wie kann ‚Zugehörigkeit‘ auf Basis der Beschreibung und Analyse nubischer Praktiken in Kibera weitergedacht werden?

8 Die wechselvolle Geschichte Kiberas und seiner nubischen Einwohner*innen hat Johan de Smedt (2009a, 2009b, 2011) umfassend empirisch aufgearbeitet. Mit der Problematik nubischer Staatenlosigkeit befassen sich die Arbeiten von Samantha Balaton-Chrimes (2011a, 2011b, 2013, 2015, 2016).

Diesen Fragen bin ich mit Hilfe ethnographischer Methoden nachgegangen, verknüpft mit dem Anspruch, einen Beitrag zum methodischen Weiterdenken der konkreten Erforschung solcher ausufernder Konzepte wie ‚Identität‘, ‚Ethnizität‘ und ‚Zugehörigkeit‘ zu leisten. Der Beitrag zur Theoriebildung zu ‚Zugehörigkeit‘ erfolgt also auf Basis dichter empirischer, ethnographischer Forschung, die sich mit Zugehörigkeit als *Praxis* befasst – deshalb der Begriff ‚Aushandlung‘.

Methodisch ist es voraussetzungsvoll, einen empirischen Fall zu dokumentieren, bei dem sich der Ort als wichtige Bezugsgröße der Aushandlungen von Zugehörigkeit erwiesen hat. Am Beispiel der nubischen Einwohner*innen Kiberas zeigt sich, dass in einer scheinbar zunehmend digitalisierten, globalisierten und enträumlichten Welt topographische Räume, Orte, Land und Boden ihre Bedeutung bei weitem nicht gänzlich eingebüßt haben. Geleitet vom empirischen Material nutze ich daher das Begriffspaar ‚Raum/Ort‘, um die methodische Operationalisierung des schwammigen Konzepts ‚Zugehörigkeit‘ und die Erforschung nubischer Zugehörigkeitspraktiken umzusetzen. Auf methodischer Ebene liefert diese Arbeit also Antworten auf die Fragen:

Wie lässt sich Zugehörigkeit empirisch erforschen? Wie lassen sich Aushandlungen von Zugehörigkeit methodisch fassen? Was kann die ethnographische Erforschung als Grundlage für unser Nachdenken über Zugehörigkeit(en) leisten? Wie kann die Aufmerksamkeit für raumbezogene/ortsschaffende Praktiken die methodische Erfassung von Aushandlung von Zugehörigkeit stützen?

Darüber hinaus dokumentiert diese Arbeit einen oft vernachlässigten Ausschnitt der komplexen und vielgestaltigen Lebensrealitäten in Kibera aus der Perspektive der nubischen Minderheitsbevölkerung. Wie eingangs geschildert, ist die Existenz der dort lebenden Nubi geprägt von umkämpften Zugehörigkeiten und machtvollen Prozessen der In- und Exklusion. Diese Aushandlungen von Zugehörigkeit mit all ihren Spannungen und Widersprüchen stehen im Zentrum meines Erkenntnisinteresses. Die empirischen Fragen, denen ich in dieser Arbeit nachgehe, lauten daher:

Wie handeln die nubischen Einwohner*innen Kiberas ihre Zugehörigkeiten in (und zu) Kibera aus? Wie können die Praktiken nubischer Einwohner*innen Kiberas als Aushandlung von Zugehörigkeit analysiert werden und was lernen wir daraus über den empirischen Fall?

Dabei beabsichtige ich nicht, eine klassische ‚Ethnographie der Nubi Kiberas‘ zu präsentieren – schließlich ist es unter der Annahme situativer Aushandlung von (ethnischer Gruppen)Zugehörigkeit nicht zielführend, ‚Kiberas Nubi‘ als Untersuchungsobjekt herzustellen. Dies würde eine Engführung, Vereinfachung und Reifizierung von Kategorien nach sich ziehen, deren situative Herstellung kritisch zu analysieren Hauptanliegen dieser Arbeit ist. Entscheidend ist also, dass ‚die Nubi *community*‘ in dieser Arbeit nicht als von vorneherein feststehende Kategorie betrachtet wird.⁹ Vielmehr nehme ich die Herstellung ethnischer Kategorien aus relationaler Perspektive in den Blick (vgl. Bergmann 2010). ‚Die Nubi‘ sind dabei diskursives Produkt von Aushandlungsprozessen innerhalb derer sich die Fragen stellen, wie die Kategorie ‚Nubi‘ konstruiert, unter welchen Umständen sie angerufen wird und welche folgenreichen Bedeutungen ihr zugeschrieben werden.¹⁰

9 Ich verwende den Begriff *community* kursiv und mit der Bedeutung, die meine Forschungsteilnehmer*innen ihm verliehen. Als analytischer Begriff eignet er sich meines Erachtens nicht, verschleiert der Begriff doch die interne Heterogenität und Machtasymmetrien innerhalb so genannter *communities*.

10 Zur Herstellung von Kategorien, siehe Behrends (2018).

Aufbau der Arbeit

Zur Beantwortung der oben genannten Fragen gehe ich wie folgt vor: Im nächsten Abschnitt dieses Kapitels lege ich das Potential des Konzeptes ‚Zugehörigkeit‘ und die Anleihen dar, die ich bei meiner Arbeitsdefinition des Konzeptes bei verwandten Begriffen mache. Hier erfolgt die kritische Auseinandersetzung mit der bestehenden sozial- und kulturwissenschaftlichen Literatur und Debatten zu den Themen Zugehörigkeit, Ethnizität und Identität. So etabliere ich eine Arbeitsdefinition von ‚Zugehörigkeit‘, wie ich sie im Folgenden auf mein empirisches Material anwende und anhand dessen weiterentwickle.¹¹ Aus den konzeptuellen Vorüberlegungen leite ich dann meine methodischen Entscheidungen ab, beschreibe und begründe mein Vorgehen und zeige die Grenzen und Chancen meiner Herangehensweise auf.

Den Hauptteil dieser Arbeit eröffne ich mit dem Kapitel „Politik, Ethnizität und Land in Kenia“, das aus diachroner Perspektive die Hintergründe der folgenreichen Verquickung von Land, Ethnizität und Politik nachzeichnet, die bis heute die Basis nubischer Aushandlungen von Zugehörigkeit bilden. Dieses Kapitel liefert die sozio-historischen Hintergrundinformationen zu Kenia, Nairobi, Kibera sowie zur (vermeintlichen) Ethnogenese der Nubi, die zum Verständnis des empirischen Falles unabdingbar sind, bilden sie doch den Hintergrund, vor dem sich die Aushandlungen der (Nicht)Zugehörigkeit kenianischer Nubi zu ihrem *homeland* sowie zur kenianischen Nation abspielen.

Die darauffolgenden Kapitel (3–5) dieser Arbeit sind der Analyse raumbezogener Praktiken der Aushandlung von Zugehörigkeit unter den nubischen Einwohner*innen Kiberas gewidmet. Diese erfolgt anhand dreier empirischer Themen, nämlich (I) der Benennung von Orten in Kibera, (II) nubischer Hochzeitsfeiern und (III) den Praktiken und Aushandlungen rund um den *Kibra (Nubian) Muslim Cemetery (K(N)MC)* und das Lebensende in nubischen Kibera.

Zuerst (Kapitel 3) analysiere ich die konkurrierenden Repertoires von Toponymen in Kibera. Dabei zeige ich wie Kiberas nubische Einwohner*innen auf Basis von Ortsnamen ihre orale Geschichte heraufbeschwören, um Gemeinsamkeit herzustellen und ihren *firstcomer*-Anspruch (Kopytoff 1987; Lentz 2005, 2013) auf Kibera zu legitimieren.

Im darauffolgenden Kapitel (4) erfolgt die Analyse nubischer Hochzeiten. Diese bildet die Grundlage meiner Überlegungen zu multiplen Zugehörigkeiten im Mehrebenensystem. Hier stehen raumgreifende, ortsbezogene Praktiken im Fokus, die ich unter dem Blickwinkel der performativen Aushandlung von Zugehörigkeit und *Performativity* (Bell 1999c) von Differenz und Gleichheit analysiere.

Die Fälle der Aushandlung von Zugehörigkeit rund um das Lebensende und den *Kibra (Nubian) Muslim Cemetery*, denen ich mich im letzten Kapitel des empirischen Teils zuwende (Kapitel 5), greifen oben genannte Themen wie *firstcomer*-Anspruch und multiple Zugehörigkeiten erneut auf. Hier liegt der Fokus jedoch auf der Rolle von Normen und Werten, Rechten

11 Die Herangehensweise dieser Arbeit war weder rein induktiv noch rein deduktiv, vielmehr ist sie Ergebnis von mehreren ‚Runden auf der hermeneutischen Kreisbahn‘ zwischen Empirie und Theorie. Während Martin Heidegger (2001 [1926]) und Hans-Georg Gadamer (1990 [1960]) von einer hermeneutischen Zirkelbewegung zwischen Vorverständnis und vertieftem Verstehen ausgehen, weist Wolfgang Stegmüller (1991 [1974]) zurecht darauf hin, dass diese Form des Verstehens besser als Spiralbewegung zu beschreiben sei. So oszilliert auch diese Arbeit zwischen theoriegestützten Vorannahmen und empirie-basierten Erkenntnissen, die zum Schärfen der konzeptuellen Annahmen dienen, welche wiederum die Analyse der Empirie leiteten etc.

und Pflichten, deren Erfüllung für Zugehörigkeit oder Exklusion am Lebensende entscheidend sind. Vor dem Hintergrund kenianischer Debatten um Begräbnisorte betrachte ich Aushandlungen rund um Begräbnisse und den *K(N)MC* als Praktiken der Herstellung ortsbezogener Zugehörigkeit (Whyte 2005; Balkan 2015).

Im letzten Teil der Arbeit (Kapitel 6) fasse ich die empirischen, konzeptuellen und methodischen Erkenntnisse dieser Arbeit zusammen und analysiere die Paradoxien nubischer Aushandlungen von Zugehörigkeit in und zu Kibera im erweiterten Kontext politisierter, territorialisierter Ethnizität in Kenia. Die Zugehörigkeit zu einem anerkannten *tribe of Kenya* inklusive dazugehörigem *homeland* im ländlichen Kenia sind, so argumentiere ich, Voraussetzungen für einen legitimen Anspruch auf Zugehörigkeit zur kenianischen Nation, auf Staatsangehörigkeit, Bürgerrechte, Teilhabe und außerdem – paradoxerweise – Grundlage für die Legitimität und Plausibilität von Landbesitzansprüchen in der Region, die als *homeland* gilt, also im nubischen Fall: Kibera.

In diesem Schlusskapitel ordne ich außerdem meine Erkenntnisse aus dem besonderen empirischen Fall in den Kontext theoretischer Debatten ein und beantworte die eingangs aufgeworfenen konzeptuellen und methodischen Fragen. Das Konzept ‚Zugehörigkeit‘, so mein Ergebnis, ermöglicht den Blick auf die praktische Aushandlung verschiedenster Formen der Vergemeinschaftung. Im Kern meines methodischen Arguments steht die Erkenntnis, dass sich ‚Raum‘ beziehungsweise ‚Ort‘ als Zugänge anbieten, um die Aushandlung von Zugehörigkeiten empirisch-handlungspraktisch zu erforschen.

Von ‚Ethnizität‘ und ‚Identität‘ zu ‚Zugehörigkeit‘ – Eine konzeptuelle Annäherung

Den Konzepten ‚Ethnizität‘, ‚Identität‘ und ‚Zugehörigkeit‘ ist gemein, dass sie sich einer einfachen, trennscharfen Definition entziehen. Dies liegt in dem inhärenten Spannungsverhältnis zwischen definierten, definierenden Begriffen und den jeweiligen Phänomenen begründet, wie Geoff Emberling für ‚Ethnizität‘ treffend feststellt: „To define a term is to limit it, to draw a sharp boundary where the set of such phenomena is fuzzy. A definition is more rigid than the membership of terms in it” (Emberling 1997, S. 301). Er schlägt daraufhin bestimmte Kriterien vor, um mangels Definitionen zumindest eine belastbare Beschreibung („description“) verwendeter Begriffe zu etablieren. Dazu gehört, so Emberling, (1) die Beschreibung des Begriffs, die ausreichend spezifisch ist, um ihn anwenden zu können, sowie die damit einhergehende Abgrenzung von eng verwandten Begriffen, (2) eine rigide Definition zu vermeiden, (3) den Begriff auf nicht-künstliche Art („in a nonartificial way“) zu benutzen, mit Aufmerksamkeit für die Assoziationen und Konnotationen, die der Begriff hervorruft und (4) unsere Verwendung des Begriffs und unsere Beweggründe, ihn zu verwenden, so explizit wie möglich zu machen (Emberling 1997, S. 301). Diese Hinweise können als Richtschnur gelten, wenn ich im Folgenden keine fixe Definition von ‚Zugehörigkeit‘ etabliere, sondern mein Verständnis des Begriffs und meine Beweggründe für seine Anwendung transparent mache sowie das Konzept ‚Zugehörigkeit‘ in Abgrenzung zu eng verwandten Konzepten beschreibe und so zu einem Arbeitskonzept von ‚Zugehörigkeit‘ gelange.

In der Analyse meiner Forschungsmaterials im Lichte der Literatur entwickelte sich meine Arbeit von der Ausgangsidee, der Beschäftigung mit der Aushandlung von Ethnizität, hin

„Some call it *slum*...“

zu einer Arbeit über ‚Zugehörigkeit‘. Der Vorteil dieser konzeptuellen Verschiebung liegt – so zeigt diese Arbeit – darin, dass die Frage, über welches Differenzverhältnis Interaktion, In- oder Exklusion legitimiert wird, nicht von vorneherein entschieden ist. Dennoch liegt, aufgrund meiner Ausgangsfragen und der Wahl des empirischen Kontextes, ein Schwerpunkt auf der Aushandlung ethnischer Zugehörigkeit, einem Differenzverhältnis, das für viele nubischen Einwohner*innen Kiberas zur Zeit meiner Forschung von besonderer Aktualität und Brisanz war.

Wie ich im Folgenden darlege, ist die Begriffsgeschichte von ‚Zugehörigkeit‘ eng mit den konzeptuellen Debatten zu ‚Ethnizität‘ und ‚Identität‘ verknüpft. Da meine Arbeitsdefinition Elemente dieser verwandten Konzepte einbezieht, ist ein kurzer Abriss ihrer Begriffsgeschichte notwendig. Ziel dieser Ausführungen ist es dabei, zu einer Arbeitsdefinition von ‚Zugehörigkeit‘ zu gelangen, dem Konzept, das mein methodisches Vorgehen bestimmte und das ich in der Interpretation meines empirischen Materials zur Anwendung bringe. Durch die kritische Beschäftigung mit den Vorläuferkonzepten ‚Ethnizität‘ und ‚Identität‘ komme ich zu einer Arbeitsdefinition von Zugehörigkeit, die Elemente dieser verwandten Konzepte aufgreift, sich aber auch kritisch von ihnen abgrenzt.

Ethnizität – Das traditionelle Kerngebiet der Ethnologie

‚Völker‘, ‚Ethnien‘ oder ‚ethnische Gruppen‘ – diese Begriffe bezeichneten zu unterschiedlichen Zeiten den definierenden Forschungsgegenstand der ‚Völkerkunde‘, auf die die heutige Ethnologie sowie Kultur- und Sozialanthropologie, zurecht durchaus kritisch, als fachgeschichtliches Fundament zurückblicken. Auch die Bezeichnung ‚Ethnologie‘ (von griech. *ethnos* = Volk, Volksstamm (Fischer 2003)) verweist auf das historische Forschungsobjekt dieser wissenschaftlichen Disziplin. Im Zuge der europäischen kolonial-imperialen Projekte waren ‚Ethnien‘, auch mit Hilfe der Ethnologie, zur Universalie erhoben worden, ausgehend von dem Gedanken „sie seien das natürliche Organisationsmuster aller Menschen, die nicht in Nationen verfaßt leben“ (Elwert 1989, S. 443).

Neuere Beiträge zur Ethnizitätsforschung haben diese Annahme kritisch in Frage gestellt. Sie betonen die Konstruiertheit dieser Gruppenkonstellationen (Barth 1969; Elwert 1989; Brubaker 2002). Die Einteilung der Welt in *tribes* (also der ‚Anderen‘, die durch die Betonung ihrer geographischen Ferne und kulturellen Fremdheit von einem imaginierten ‚Wir‘ abgegrenzt werden) kann als wissenschaftlich überwunden angesehen werden. Die Konstruiertheit dieser Objekte und zugrundeliegender Traditionen, von Eric Hobsbawm und Terence Ranger unter dem Schlagwort *invention of tradition* (Hobsbawm und Ranger 1983) konzeptualisiert, kann mittlerweile als wissenschaftlicher Konsens gelten. Nun richtet sich der Blick vielmehr auf die politisch brisanten Debatten, in denen ethnische Begrifflichkeiten verwendet werden.

Ähnlich verhält es sich mit dem ebenfalls politisch wirkmächtigen Konzept der ‚Indigenität‘. Samantha Balaton-Chrimes weist darauf hin: „It is now widely (though not universally) accepted that indigeneity is not an essential(ising) cultural label but rather a relational concept denoting a particular relationship between marginalized minorities and the state“ (Balaton-Chrimes 2015, S. 82). Indigenität für sich zu beanspruchen ist eine Möglichkeit für marginalisierte Minderheiten, sich in machtvollen (trans)nationalen Akteurskonstellationen Gehör zu verschaffen. Einige nubische Aktivist*innen sind mit dem globalen Diskurs um Indigenität in dem Maße vertraut, dass einer von ihnen mir augenzwinkernd sagte: „We are the aborigines [sic] of Kibera!“ (Notizen JS 2014). Balaton-Chrimes erwähnt eine ähnliche Aussage eines

Informanten namens ‚Muhidin‘, der erklärt: „We are the only indigenous people in Nairobi.“ (Balaton-Chrimes 2015, S. 95).

Die Ethnologie ringt schon lange mit den Fragen nach der Beschaffenheit ihres ursprünglichen ‚Forschungsobjektes‘. Welche Beiträge liefert also die Ethnologie zur Konzeptualisierung und kritischen Dekonstruktion dieser Phänomene? Geoff Emberling (1997, S. 306) identifiziert zwei Strömungen, die er ‚Primordialisten‘ und ‚Instrumentalisten‘ nennt. Während erstere davon ausgingen, Gruppen erhielten ihre Identität aufgrund von Bindungen zu zentralen symbolischen Bedeutungen, unterstellten ‚Instrumentalisten‘ (ethnischen) Gruppen, sie mobilisierten ihre geteilte Identifikation aus strategischen politischen oder wirtschaftlichen Gründen. Beide Positionen sind, wie bereits erwähnt, von den Einsichten abgelöst worden, dass (ethnische) Gruppen ihre Identifikationsgrundlage unter sich wandelnden sozio-politischen Bedingungen verändern (Emberling 1997, S. 306) und dass Gruppen nicht sinnvoll als monolithische, strategische Akteure zu konzeptualisieren sind (Brubaker 2006).

Fredrik Barths vielzitiertes Beitrag „Ethnic groups and boundaries“ (1969) und seine darauffolgenden Überlegungen (2000) verschoben den Fokus von der ethnischen Gruppe als Untersuchungseinheit hin zu Grenzen und der dort stattfindenden Interaktion, der relationalen Herstellung von Differenz, wie sie heute in Konzepten wie Stefan Hirschauers ‚Doing difference‘ wieder aufgegriffen wird (Hirschauer 2014, 2017). Barths These ließe sich wie folgt zusammenfassen: Es braucht ‚das Andere‘, um sich zu positionieren, diese Abgrenzung geschieht aktiv und die Differenz, die dabei betont wird (und die Abwertung, die dabei geschieht), ist ‚gemacht‘, aktiv hergestellt, nicht primordial vorhanden – ein Prozess, den postkoloniale Theoretiker*innen wie Edward Said (1978), Johannes Fabian (2014 [1983]) und Gayatri Spivak (1985, 2006) auch mit dem Begriff des „othering“ bezeichnet haben. Aus diesem Fokus auf Interaktion leitet sich auch mein Interesse an Handeln und der interaktiven Aushandlung von Zugehörigkeiten ab.

Auch Rogers Brubaker argumentiert in seinem Buch ‚Ethnicity without groups‘ (2006) vehement gegen die Konzeptualisierung von Gruppen als kollektive, strategisch-handelnde Akteure und somit als sinnvolle Untersuchungseinheit. Richard Jenkins hält dagegen: „Groups may be imagined, but this does not mean that they are imaginary. They are experientially real in everyday life“ (Jenkins 2014, S. 12). Wie also mit dieser Ambiguität umgehen?

„My tribe is Kenyan!“ – Das Eigenleben problematischer Konzepte

Im alltäglichen Sprachgebrauch und außerwissenschaftlichen, gesellschaftlichen Diskurs erfreuen sich Vorstellungen abgrenzbarer, ethnisch-kulturell verfasster Gruppen weiterhin ungebrochener Beliebtheit. Die Anrufung solcher Ideen für populistisch-politische Ziele, Argumentationen und Legitimationsmuster der Gegenwart, die auf essentialistischen Vorstellungen (tribaler oder völkischer) Loyalität, Historizität und Tradition fußen, stellen also weiterhin einen nicht zu unterschätzenden Faktor in politischen Diskursen und politischer Mobilisierung dar. Folglich befassen sich auch die Kultur- und Sozialwissenschaften weiterhin mit diesen Vorstellungen und diskursiven Phänomenen.

Insbesondere mit Blick auf den afrikanischen Kontinent und seine Diaspora wird dabei das Label ‚ethnisch‘ immer wieder angewendet, auch in der wissenschaftlichen Debatte findet folglich weiterhin ein Ringen um den Begriff statt. Der Historiker John Lonsdale stellt in diesem Zusammenhang treffend fest: „More ink has been spilled on the definition of tribe and ethnicity than on any other issue in modern Africa“ (1992b, S. 303).

„Some call it *slum*...“

Kenia gilt dabei oft als Beispiel für die besondere Rolle und die Durchschlagkraft ethnischer Identifikationen. So weist Charles Hornsby (2012) zu Beginn seiner Geschichte des unabhängigen Kenia auf die zentrale Rolle von Ethnizität hin, warnt aber davor, Ethnizität in Kenia als primordiale Konstante zu begreifen.

Kenyan politics cannot be understood without understanding Kenyan ethnicity. It is not, however (and never was) a primordial constant, but an arena for conflict, based around genuine differences of language, culture and economic interest between the peoples living within the boundaries of the nation state, but always changing. [...] In Kenya, a certain form of ethnic conflict has been enduring, despite many efforts to build a national identity. (Hornsby 2012, S. 1f)

Auch er scheint hin- und hergerissen zwischen zwei Extremen: einerseits die tatsächlichen und folgenreichen Differenzen zu benennen („genuine differences“) und andererseits vor einer Essentialisierung dieser Differenz zu warnen. Diverse Autor*innen, die sich zu Kenia äußern, stehen vor der Herausforderung, sich hinsichtlich ihres Verständnisses von und ihrer Verwendung der Begriffe ‚ethnisch‘, ‚ethnische Gruppe‘ und ‚tribe‘ zu positionieren. Hornsby (2012) beispielsweise verwendet ‚ethnic group‘ wo, wie er selbst feststellt, Kenianer*innen ‚tribe‘ verwenden würden – einen Begriff, den er aufgrund der Konnotationen von Primitivität und Primordialität vermeidet (Hornsby 2012, S. 819). Lonsdale (1992b) weist darauf hin, dass mittlerweile ‚ethnisch‘ dieselben negativen Konnotationen anhaften wie ‚tribal‘; er verwendet daher ‚tribe‘, aber in seiner Bedeutung als politischem (Kampf)Begriff (Lonsdale 1992b, S. 303).

Auch bei den nubischen Einwohner*innen Kiberas spielte ihr Nubi-Sein und die ethnische Komponente ihrer politischen Marginalisierung eine große Rolle. Folglich nehme ich Praktiken in den Blick, die in vielen Fällen die konstruktive und performative Herstellung dessen zum Ziel haben, was meine Forschungsteilnehmer*innen als ‚ethnic group‘, ‚Nubian community‘ oder ‚kabila/tribe‘ bezeichneten. Meine Analyse nimmt diese Einheiten jedoch nicht als gegeben an.

Zugehörigkeit (*belonging*) war ‚im Feld‘ kein Alltagskonzept, meine Forschungsteilnehmer*innen verwendeten beim Sprechen über Sachverhalte, die ich in dieser Arbeit unter ‚Zugehörigkeit‘ analysiere, eben jene Begriffe wie ‚ethnic groups‘, ‚tribe‘ (bzw. ‚kabila‘ (kisw.)) oder ‚the (Nubi) community‘. Diese waren nicht immer, aber doch überwiegend Ausdruck einer Lesart (ethnischer) Zugehörigkeit, die als primordial-essentialistisch bezeichnet werden kann. Als Beispiel dafür können die Ausführungen des *Kenyan Nubian Council of Elders* (KENUCE) dienen. Laut der Ausführungen seiner Mitglieder wird Zugehörigkeit zu einer ethnisch verfassten Gruppe mit klaren Grenzen durch Geburt erworben, dieser naturalisierten Zugehörigkeit ist zudem ein Set an Charaktereigenschaften zugeordnet: So sprachen Mitglieder des KENUCE gerne von „the Nubi“ im Singular als ehrlich, ehrenhaft und furchtlos bis in den Tod (Interview KENUCE, 03.03.2011) und knüpften damit an die kolonial-rassistische Kategorisierung von Nubi als ‚kriegerische Rasse‘, als „martial race“ an (de Smedt 2011, S. 16, 145, 243; Nakao 2013a, S. 144). Beim Versuch, ein geschlossenes Bild nubischer Vergangenheit und Gegenwart zu etablieren waren sie jedoch nur eine – wenn auch situationsabhängig relativ machtvolle – Stimme im Ringen um Repräsentationen und Konstruktionen dessen, was Nubisch-Sein bedeutet und umfasst.

Auf der Ebene wissenschaftlicher Debatten habe ich diese essentialistischen Lesarten und Konzeptualisierungen von ethnischen Gruppen, Ethnizität und Identität bereits problematisiert.

Unbestritten ist jedoch, dass diese Begriffe (wie beispielsweise ‚identity‘, ‚tribe‘ oder ‚community‘) und die ihnen zugrundeliegenden Konzeptionen vor Ort eine große Wirkmacht entfalten und den Alltag vieler Kenianer*innen nachhaltig beeinflussen. Die Zugehörigkeit zu einem *tribe* (*kabila*) ist nahezu ausnahmslos positiv belegt – die meisten Kenianer*innen unterschieden genau zwischen negativ-konnotiertem *ukabila* (Tribalismus) als Grundlage von politischem Nepotismus und Korruption (Lynch 2006, S. 60; Spronk 2014b, S. 215) und der überwiegend positiven, stolzen Identifikation mit ihrem jeweiligen *tribe/kabila* (Stamp 1991, S. 809; Balaton-Chrimes 2011b, S. 12).¹²

Mit dieser Ambivalenz spielte der Aufdruck auf T-Shirts, die während des Wahlkampfes 2013 in einem Supermarkt mit Mittelschichts-Publikum zum Verkauf standen: Darauf prangte der Slogan „My tribe is Kenyan!“ und eine kenianische Flagge (Notizen JS 2013). Darin zeigt sich einerseits der oben erwähnte Stolz, der mit der Zugehörigkeit zu einem kenianischen *tribe* einhergeht – jede*r Kenianer*in müsse sich mit einem *tribe* identifizieren. Andererseits wird dieser Stolz auf die pan-ethnische Zugehörigkeit zur Nation umgemünzt. Der T-Shirt-Aufdruck kritisiert somit implizit die politische Mobilisierung entlang ethnischer Fronten, die in den vorherigen Wahlen zur ethnisierten Gewalt von Kenianer*innen gegen Kenianer*innen geführt hatte.

Wer sind ‚die Nubi‘? – Versuch einer ‚weichen Ethnographie‘

Auch für meine Arbeit gilt es daher, mich hinsichtlich der Frage zu positionieren, wie ich mit der omnipräsenten, diskursiven Wirkmacht¹³ von ethnischer Kategorisierung umgehe, ohne diese zu essentialisieren oder zu reifizieren. Georg Elwert stellt Ende der 1980er-Jahre fest: „Heute gibt es sogar Gruppen, die Ethnologen zum Schreiben ihrer Geschichte besolden, um den Anspruch, Ethnie zu sein, wissenschaftlich untermauern zu lassen“ (Elwert 1989, S. 446). Auch drei Jahrzehnte später wurde dieser Anspruch von manchen meiner Feldforschungsteilnehmer*innen an mich herangetragen, vor allem von jenen, die sich als offizielle Vertretung der ‚community‘ sahen. Meine Erklärungen hinsichtlich meines Forschungsinteresses schmälerten diese Erwartungshaltung kaum, gingen wir doch von fundamental unterschiedlichen Vorstellungen dessen aus, was ‚die Nubi‘ sind, wie das Phänomen ‚ethnische Gruppe‘ zu behandeln sei und was die Konstruiertheit solcher Kategorien anbelangt.

Diese Arbeit soll also nicht als eine weitere Ethnographie ‚der Nubi Kiberas‘ missverstanden werden, in der die ethnische Gruppe als Forschungsobjekt reifiziert wird. Das Gegenteil ist Ziel dieser Studie. Meine Herangehensweise ist beeinflusst von Ansätzen der Ethnomethodologie, die „ethnische Kategorien nicht selbst als wissenschaftliche Beschreibungseinheiten [...] benutzen, sondern deren Verwendung im praktischen Handeln zum primären Untersuchungsgegen-

12 Eine Ausnahme bilden dabei bestimmte sozio-ökonomische Gruppen, wie beispielsweise kenianische *young professionals* in Nairobi, die Rachel Spronk analysiert. Diese beschreibt sie wie folgt: „They proudly referred to themselves as trans-ethnic – nontribal – when they discussed the debilitating ethnic rivalries in Kenyan politics.“ (Spronk 2014b, S. 215) Gleichzeitig weist sie eingrenzend auf die Spezifik dieser Gruppe hin: „Their trans-ethnic position is the result of specific characteristics that distinguish them as a group of socially mobile young professionals and cut across existing patterns of ethnicity.“ (Spronk 2014b, S. 216).

13 Unter ‚Macht‘ verstehe ich im klassischen Weber’schen Sinn die „Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“ (Weber 1976 [1922], S. 28).