

PAOLA IVANOV

DIE VERKÖRPERUNG DER WELT

ÄSTHETIK, RAUM UND GESELLSCHAFT

IM ISLAMISCHEN SANSIBAR

Reimer

2020

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

Umschlaggestaltung: Elmar Lixenfeld
Umschlagbild: Präsentation der Braut beim Hochzeits-*lunch* (Detail)
Foto: Klaus Raab, Bearbeitung: Renate Sander
Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Frobenius-Gesellschaft e. V.
Satz und Layout: michon, Hofheim
Druck: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

© 2020 by Dietrich Reimer Verlag GmbH, Berlin
www.reimer-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

ISBN 978-3-496-01608-3 (Druckfassung)
ISBN 978-3-496-03042-3 (PDF)

INHALTSVERZEICHNIS

Dank	7
Vorwort	9
1. Einleitung	13
1.1. Erste Schritte in das Forschungsfeld: Globalisierung, Translokaltät und Konsum.	13
1.2. Eine (sehr) kurze Geschichte Sansibars und der „Swahili“	22
1.3. Zu Inhalt und Methodik: Konsum, Personbildung und Ästhetik in einem translokalen Kontext.	32
2. Theorie und Forschungspraxis: materielle Kultur, Konsum und Ästhetik in der Ethnologie	43
2.1. „Konsum“: Vorannahmen und Theorien	46
2.2. Ästhetik und <i>aisthesis</i> , Schönheit und Sinne: zu einer theoretischen Fundierung	57
2.3. Die Erforschung materieller Kultur: Person und Dinge, Gesellschaft und (wieder) Konsum – Entwicklung eines theoretischen Zugangs	69
3. Der Habitus des Verhüllens als existentielle Grundlage für die Konstituierung von Person und Raum	75
3.1. Theorien: Raumkonzepte und Islam	78
3.2. Annäherung an die Orte und Räume von Zanzibar Town: Stadt, Nachbarschaft, Haus	81
3.3. Konstitution von Raum und Person: Abschirmen und Verhüllen	92
Abbildungen	158
4. Reziproker Austausch, die Produktion von Respekt und das in Schönheit verschleierte Zeigen	177
4.1. Das Schöne und Reine: wider ideologische Vorannahmen	180
4.2. Der Raum der Schönheit: die Hochzeit	190
4.3. Ästhetik: Grundzüge, Wirksamkeit und Epistemologie	251

5.	Schluss und Ausblick – zivilisierte Schönheit: Ästhetik der Translokalität, Exklusion und Konkurrenz	323
5.1.	Sansibars Kultur der Translokalität: Mimesis als Inkorporierung und Imagination von Beziehungen und äußeren Welten	326
5.2.	Ontologie der Personbildung und soziale Prozesse: Verhüllung, Ambiguität und der Kampf um Respekt	356
5.3.	Theoretischer Ausblick: That’s how the world goes!	382
	Anhang	389
	Abbildungsverzeichnis	393
	Literaturverzeichnis	395

DANK

*A questa tanto picciola vigilia
d'i nostri sensi ch'è del rimanente
non vogliate negare l'esperienza*

Dieser so winzigen Nachtwache
unserer Sinne, die zum Verbleibenden gehört,
möget ihr nicht die Erfahrung verweigern

Dante Alighieri, Inferno XXVI.114–116

Für László Vajda (1923–2010)

Für (m)eine sansibarische Familie – die es besser weiß – und für „Mohamed“

Für Dieter

Mit meinem größten Dank an Kurt Beck

VORWORT

Die vorliegende Studie wurde Ende 2013 an der Universität Bayreuth als Habilitationsschrift angenommen. 2012 habe ich meine gegenwärtige Stelle als Kuratorin der Sammlungen Ost-, Nordost-, Zentral- und Südafrika im Ethnologischen Museum der Staatlichen Museen zu Berlin angetreten. Die Forschungsarbeit in den Sammlungen nahm sofort viel Zeit ein. Die Zentralafrika-Sammlungen kannte ich bereits recht gut, doch ich vertiefte mich insbesondere in die Erforschung der Ostafrika- und vor allem der Tansania-Sammlungen, die für mich als erschreckende Überraschung die „Entdeckung“ der zerstört geglaubten Kriegsbeute des Maji-Maji-Krieges (1905–1907) bereithielten (Reyels *et al.* 2018). Die Dekonstruktion kolonialer Epistemologien, die Dekolonisierung ethnografischer Sammlungen und die Entwicklung neuer Formen der Wissensproduktion und -repräsentation durch die transnationale Kooperation mit Partnerinnen und Partnern aus afrikanischen Museen und Universitäten, aber auch mit Künstlerinnen und Künstlern sowie Aktivistinnen und Aktivisten aus Afrika (insbesondere Tansania und Angola) und der afrikanischen Diaspora ist seitdem eines der zentralen Anliegen meiner Tätigkeit am Museum und mehrerer Forschungs-, Ausstellungs- und Austauschprojekte, die mich zeitlich sehr stark in Anspruch genommen haben und weiter nehmen.

Vor allem aber musste „sofort“ eine Ausstellung für das Humboldt Forum, das 2019 im Neubau des Berliner Stadtschlosses eröffnet werden sollte, vorbereitet werden (mittlerweile ist die Eröffnung auf die Jahre 2020/2021 verschoben worden). Ihr Thema war die Verflechtungsgeschichte Ostafrikas und des Indischen Ozeans von circa 1000 n. Chr. bis heute. Darüber hinaus galt es ungefähr 1.000 Objekte für das sogenannte Schaumagazin Afrika auszuwählen. Und überhaupt musste sehr viel für das Humboldt Forum konzeptualisiert, erarbeitet und geplant werden – auch wenn in den meisten Fällen diese Arbeit am Ende völlig umsonst war.

Dass im Moment, in dem ich dies schreibe, bis ins Detail (zum Beispiel was die Objektständerungen angeht!) geplante Ausstellungen wieder komplett verworfen worden sind und ganz neue „sofort“ entwickelt werden müssen (inzwischen ist die Zeit für eine einigermaßen solide Ausstellungsplanung tatsächlich knapp geworden), zeigt, wie das Mammut-Projekt Humboldt Forum sich selbst und die daran arbeitenden Personen – zumindest im Ethnologischen Museum – kannibalisiert. Ob im Humboldt Forum die Verflechtungs- und Translokalitätsgeschichte einer kleinen Insel im Indischen Ozean – Sansibar –, die, wie hier dargestellt wird, westlich-moderner Denk- und Soziabilitäts-

modelle radikal infrage stellt, die Chance hat, wie ursprünglich geplant (siehe Ivanov und Junge 2015) oder auch nur überhaupt präsentiert zu werden, ist mehr als fraglich – tatsächlich kam „von oben“ die befremdliche Bemerkung, die Swahili seien doch „nicht so afrikanisch“ (*notabene*: die Gesellschaft Sansibars hat sehr stark unter der Rassifizierung der Bevölkerung durch die britische Kolonialverwaltung gelitten).

Obwohl Austausch- und Verflechtungsprozesse in der sozial- und kulturwissenschaftlichen wie auch historischen Forschung nicht mehr wegzudenken sind – ganz zu schweigen von der wirklich nicht neuen Erkenntnis, dass es eine kulturelle oder gesellschaftliche „Reinheit“ nicht gibt –, scheinen Politik und Öffentlichkeit (nicht nur) in Deutschland und damit das schwerfällige Mammut Humboldt Forum gegenwärtig die Richtung der Selbstvergewisserung und der ungebrochenen Naturalisierung und Universalisierung westlich-moderner Werte eingeschlagen zu haben. Ich mag mich irren, aber: Gerade im musealen Bereich habe ich erlebt, wie das Thema der Translokalität zwar viele Beteiligte interessant anmutet, letztlich jedoch immer noch eher die *roots* als die *routes* von Dingen, Menschen und Ideen im Zentrum des Interesses stehen (vgl. Clifford 1997). Und was (vielleicht gut gemeinte) Kooperationen mit sogenannten Herkunftsgesellschaften in der Ausstellungsentwicklung angeht: Inwieweit führt die Präsentation nicht-westlich-moderner Epistemologien und Ontologien in einer euronormativen Umgebung – wie es heutige Museen nach wie vor sind – zu einer Infragestellung des immer noch naturalisierten „Westens“ („Nordens“) und fortdauernder asymmetrischer Machtverhältnisse? Oder bewegen wir uns zurück in eine Zeit paternalistischer sogenannter Toleranz, die bereits in der kolonialen Befreiungszeit der 1960er/1970er Jahre von vielen Europäerinnen und Europäern überwunden worden war? Aber ich mag mich irren.

Das gegenwärtige politische und intellektuelle Klima bestärkt mich umso mehr darin, den Blick der Leserinnen und Leser auf die kleine Insel im Indischen Ozean zu lenken – auf dass unser immer noch beschränktes Menschen- und Gesellschaftsverständnis hoffentlich um eine nicht so gängige Erfahrung bereichert wird. Obwohl mehrere Jahre seit Abschluss der Habilitation vergangen sind, haben meines Erachtens weder die Argumentation noch die theoretische Grundlage meiner Abhandlung an Relevanz und Aktualität verloren. Einige theoretische Entwicklungen – hauptsächlich im Hinblick auf den *ontological turn* – mussten in den Forschungsstand integriert werden, berühren jedoch meine hauptsächlich phänomenologische Argumentation nicht grundsätzlich; den *ontological turn*, obwohl er damals noch nicht so stark und disziplinübergreifend rezipiert worden war wie heute, hatte ich ja bereits in meine Betrachtung einbezogen. Neuere Werke, die thematisch für das Buch von Relevanz sind, wurden ebenfalls berücksichtigt.

Und schließlich möchte ich noch eine Bemerkung zum „ethnographischen Präsens“ machen, das als eine Grundlage der kolonialen Erfindung zeitloser nicht-europäischer Gesellschaften unbedingt abzulehnen ist und zudem der hier angestrebten Historisierung der sansibarischen und Swahili-Gesellschaft entgegensteht. Ich hätte

nicht gedacht, dass, wenn man über das berichtet, was man selbst zu einem bestimmten Zeitpunkt erlebt hat, zugleich aber eine gewisse (wenn auch zeitlich begrenzte) Verallgemeinerung erreichen will, dieses Tempus beim Schreiben so schwer zu vermeiden ist. Natürlich verändern sich kulturelle und soziale Praktiken beständig, und wo es mir besonders notwendig erschien, habe ich spezifiziert, dass die Beobachtung „zur Zeit meiner Feldforschung 2006“ stattfand. Es wäre aber sehr schwerfällig gewesen, dies ständig zu wiederholen. Deshalb: Liebe Leserin, lieber Leser, „heute“ bedeutet „2006“ und sollte beim Lesen gedanklich immer ergänzt werden!

Danken möchte ich sehr vielen Kolleginnen und Kollegen, Freundinnen und Freunden in Sansibar und Tansania, Deutschland, Großbritannien, Frankreich und den Vereinigten Staaten, die zur Entstehung dieses Werkes beigetragen haben. Ihr seid alle in meinem Herzen und meinen wissenschaftlichen Schriften. Ein besonderer Dank gebührt meiner Familie, meiner Mutter, an deren Sterbebett mich die Habilitation ebenfalls in vielen Stunden begleitete, meiner Schwester Nico und meinem Mann Dieter. In Liebe.

Paola Ivanov
München, den 6. September 2019

1. EINLEITUNG

1.1. ERSTE SCHRITTE IN DAS FORSCHUNGSFELD: GLOBALISIERUNG, TRANSLOKALITÄT UND KONSUM

Der (Waren-)Konsum ist nicht nur für die Ethnologie ein verhältnismäßig neuer Forschungsgegenstand. Auch überdisziplinär ist seit ungefähr Mitte der 1980er Jahre eine starke analytische Fokussierung auf Konsumpraktiken festzustellen und, in diesem Zuge sowie verstärkt in den letzten beiden Dekaden, auch auf die lange von den Sozial- und Kulturwissenschaften vernachlässigte materielle Kultur. Dieses neu erwachte Interesse hat im Wesentlichen seinen Ursprung im angelsächsischen Raum und situiert sich im Kontext der sozial- und kulturwissenschaftlichen Wende, die durch die „Entdeckung“ der Globalisierung in den späten 1980er und frühen 1990er Jahren, nach dem Untergang der Sowjetunion, eingeleitet wurde. Wurden weiträumige Verflechtungsprozesse bis dahin hauptsächlich in Verbindung mit der Expansion des kapitalistischen Weltsystems untersucht,¹ so stimmten nunmehr die maßgeblichen Theorien darin überein, dass infolge der technischen Entwicklung von Transport und medialer Kommunikation und der dadurch – unter den weltwirtschaftlichen Bedingungen flexibler Akkumulation – verursachten „raumzeitlichen Verdichtung“ (Harvey 1989) die weltumspannende Interaktivität inzwischen ein nie zuvor gekanntes Ausmaß und neue Qualitäten angenommen hatte. Vor dem Hintergrund der als beispiellos empfundenen Zunahme der Zirkulation von Menschen, Dingen, Ideen und Bildern erschienen die konventionellen Unterscheidungsmöglichkeiten zwischen System und Lebenswelt, global und lokal, Zentrum und Peripherie zumindest teilweise als aufgehoben. Die überlokalen Zusammenhänge lokaler Lebenswelten würden immer umfassender und zugleich handlungsrelevanter. Subjektiv verstärkte sich das Bewusstsein von globaler Interkonnektivität und somit der Relevanz der/des „Anderen“ bzw. des Globalen, und auch partikuläre Erscheinungen würden generalisiert und breiteten sich weltweit aus. In Bezug auf die kulturellen Implikationen der Vorgänge wurden deshalb neue Interpretationsansätze und Erkenntnismethoden gefordert, die es ermöglichten, deren Komplexität zu erfassen. Ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückten damit, neben den „flows“ von

¹ Vgl. vor allem Wallerstein 1974, 1980, 1989; siehe auch Wolf 1982.

Menschen und Ideen, auch die globalen Warenströme, die nun vermeintlich bislang davon ausgesparte Gesellschaften ebenfalls betreffen.²

Nach Abklingen der ersten Aufbruchsstimmung haben sich jedoch, was den Gehalt und den Gebrauch des Globalisierungsbegriffs angeht, vermehrt vorsichtigere Stimmen erhoben. Berechtigte Bedenken, die seitdem in der Literatur vorgetragen wurden, betreffen vor allem den teleologischen Charakter und die mangelnde empirische Fundierung des Globalisierungsparadigmas, die simplifizierende Dichotomisierung „global“–„lokal“ sowie die Vorannahme eines historischen Bruchs mit der Vergangenheit.³ Daraus ergibt sich bis heute die Notwendigkeit einer begrifflichen Präzisierung und empirischen Verankerung der Forschung, einer historischen und sozialen Differenzierung von Verflechtungsprozessen und – als Spezifikum vor allem der ethnologischen Forschung – einer akteurzentrierten Perspektive auf das Geschehen.

Trotz dieser Einwände bzw. im Bestreben, die genannten Insuffizienzen durch empirische Untersuchungen zu beheben, haben sich die im Zusammenhang mit dem Stichwort „Globalisierung“ neu entwickelten Perspektiven nicht nur in den Kultur- und Sozialwissenschaften durchgesetzt – so dass etwa in ethnologischen (bzw. sozial- und kulturanthropologischen) Studiengängen heute die Ethnologie/Anthropologie der Globalisierung einen festen Platz im Curriculum hat.⁴ Vielmehr waren die neuen Perspektiven auch für die historische Forschung äußerst fruchtbar. Die neue relationale Globalgeschichte stellt die Frage nach einer Historisierung und Differenzierung vergangener und heutiger weiträumiger oder globaler Vernetzungsprozesse und ermöglicht es somit, die Teleologie des frühen Globalisierungsparadigmas zu überwinden. Sie ist zudem von einem nationalen oder westlichen Blickwinkel gänzlich abgerückt, um die Entwicklungen in allen Kontinenten als Ergebnis grenzüberschreitender Verflechtungen zu analysieren. Offenkundig wird dabei die Bedeutung, die der Austausch, zunächst insbesondere mit dem asiatischen Raum, für Europa und dann Nordamerika nicht nur im Bereich von Wirtschaft und Politik, sondern auch in der Sphäre der Kultur hatte, so dass die Entwicklung der nordatlantischen „Moderne“ heute als Ergebnis dieser übergreifenden Verflechtungsgeschichte angesehen werden kann.⁵

² Aus der Fülle an sozialwissenschaftlichen und speziell ethnologischen Beiträgen zur frühen Globalisierungsdebatte seien hier nur einige besonders einflussreiche oder charakteristische erwähnt: Appadurai 1996, 2001; Featherstone 1990; Featherstone und Lash 1999; Friedman 1994; Hannerz 1987, 1992, 1996; Marcus 1995; Robertson 1992, 1995.

³ Vgl. zum Beispiel aus ethnologischer bzw. – sehr aufschlussreich – aus afrikahistorischer Perspektive Cooper 2001; Eriksen 2003, 2007; Hauser-Schäublin und Braukämper 2002; Loimeier *et al.* 2005; Probst und Spittler 2004a; Ranger 1996; van Binsbergen und van Dijk 2004; Werbner 1996.

⁴ Siehe auch als allgemeine bzw. einführende Werke Ina und Rosaldo 2007; Mathews *et al.* 2012; Nederveen Pieterse 2015; Steger 2013.

⁵ Vgl. zu einer kritischen Würdigung dieser historischen Richtung(en) Conrad und Eckert 2007; Freitag und Oppen 2010a:1–3. Als neuere, umfassende Werke siehe u. a. Bayly 2004; Conrad 2013; Darwin 2007; Gills und Thompson 2006; Osterhammel 2009; schon für das Mittelalter Ertl 2008; in Bezug auf Afrika Gilbert und Reynolds 2008; im Bereich der Kunst Belting 2008.

In den Sozialwissenschaften hat die Zunahme grenzüberschreitender Interdependenzen zur – längst fälligen – endgültigen Aufgabe des Container-Modells einer nationalen bzw. territorialen Verfasstheit von Gesellschaften und Kulturen und damit zu einer nachhaltigen epistemologischen Wende geführt (U. Beck 2004:29). Dadurch haben einerseits die Erforschung grenzübergreifender sozialer Räume und Verbindungen, andererseits die Reflexion über heutige, vor allem westliche Gesellschaftsverhältnisse einen wesentlichen Antrieb erhalten.

In den Zusammenhang mit dem ersten Punkt sind der sprunghafte Zuwachs von Studien zu Migration, Diaspora und allgemein Mobilität wie auch die Konzentration auf die Erforschung von „globalen“ Orten und Akteuren in den Kultur- und Sozialwissenschaften einschließlich der Ethnologie zu situieren.⁶ Was die Mobilität von Menschen angeht, wurde dabei das bereits in den 1990er Jahren entwickelte Konzept des Transnationalismus am weitesten rezipiert.⁷ Im Zentrum des Interesses stehen, entsprechend Appadurais (1996) Vorstellung von translokalen und globalen *flows* von Menschen, Ideen und Waren, die durch menschliche Mobilität hervorgebrachten Verflechtungen und Transaktionen zwischen verschiedenen Standorten, die – so der theoretische Ansatz – zur relationalen Konstituierung sozialer Handlungsräume und damit zur Aufhebung der Dichotomie „lokal“–„global“ führen.

Angesichts der Ausweitung der Warenflüsse und des nicht mehr übersehbaren, steigenden Verbrauchs globaler Konsumgüter auch in Gesellschaften, die zum traditionellen Gegenstand der Ethnologie gehören, hat sich auch die Erforschung von Konsum bzw. der Aneignung globaler Güter als wichtiger ethnologischer Beitrag zu einer empirischen Verankerung der Globalisierungsforschung und damit als Mittel zur Konzeptualisierung von Interaktions- und Verflechtungsprozessen etabliert. Überblicksdarstellungen heben insbesondere hervor, wie die Konsumforschung es einerseits ermöglichte, das Zusammenwirken lokaler und überlokaler Kräfte sowie die Handlungsmacht der aneignenden Akteure analytisch greifbar zu machen, andererseits einen Zugang zu den sich im Globalisierungskontext wandelnden und durch Konsum erzeugten Identitäten bietet (Collredo-Mansfeld 2005; Hahn 2008d). Subsumiert werden dabei die kulturellen Auswirkungen von Globalisierungsprozessen entgegen den alten Modernisierungs- und Homogenisierungshypothesen generell der Konzeption kreativer Aneignung (das heißt lokaler Rekontextualisierung und Rekonfiguration global verbreiteter kultureller Formen) sowie kultureller Bricolage und Synthese: eine Konzeption, die wiederum unter den – nicht immer klar voneinander abgegrenzten, mehr oder weniger

⁶ Vgl. u. a. Agnew 2005; Brettell und Hollifield 2008; Cresswell 2006; Kokot 2004; Kreutzer und Roth 2006; Mayer 2005; Pries 2001; aus ethnologischer Perspektive zum Beispiel Brettell 2003; Bruijn *et al.* 2001; Geschiere 2008; Glick Schiller 2004; Knörr 2005; Knörr und Meier 2000; Lauser und Weißköppl 2008; Reuter *et al.* 2006.

⁷ Basch *et al.* 1994; Glick Schiller 2004; Levitt und Jaworsky 2007; Pries 1996; Vertovec und Cohen 1999.

stark an die postkoloniale Theorie angelehnten – Schlagwörtern Kreolisierung, Hybridisierung, Synkretisierung, *mestizaje*, kulturelle „Melangen“ u. a. verhandelt wird.⁸

Den grenzüberschreitenden Warenflüssen wird auch im Zusammenhang mit menschlicher Mobilität eine wichtige Rolle zugeschrieben. Mehrere Autoren sehen das Streben nach einem Identitätswandel, das sich auch und vor allem durch den Konsum „moderner“, globaler Güter vollziehe, als wichtigen Beweggrund für die Migrationsentscheidung in verschiedenen afrikanischen Gesellschaften an (Hahn 2004b; Lambert 2002; Newell 2005). Lediglich einige Forschungen heben dabei auch die Kehrseiten des Konsums hervor: Neben den durch Geldwirtschaft und Kommodifizierung entstehenden sozioökonomischen Widersprüchen und Spannungen, die seit langem Thema der Ethnologie sind (als jüngeres Werk vgl. zum Beispiel van Binsbergen und Geschiere 2005), wird als Kehrseite auch die Ambivalenz des Aneignungsprozesses selbst angesprochen, der durch die „kulturelle Entfremdung“ von lokalen Gütern (Hahn 2008a) oder früheren Konsumptions- und Beschaffungsweisen einen Wandel des gesellschaftlichen Verhältnisses zur Dingwelt bewirkt (Spittler 2008).

Gegen den in vielen Untersuchungen verwendeten semiotischen (oder nach James Carrier [2006]: „kulturalistischen“) Zugang zu Konsum als Zeichen von Identität und sozialer Distinktion und die vorwiegende Fokussierung auf sogenannte Prestigegüter haben sich darüber hinaus seit dem letzten Jahrzehnt grundsätzlich abweichende Stimmen erhoben. Mehrere Autoren plädieren dafür, den umfassenderen politökonomischen und historischen Kontext von Konsum zu berücksichtigen und dabei auch (kulturell unterschiedlich definierte) „Bedarfgüter“ in die Betrachtung einzubeziehen. Eine solche Erweiterung des Blickwinkels bringe nicht nur die Grenzen der in den Untersuchungen betonten (und vom Neoliberalismus mit propagierten) „Entscheidungsfreiheit“ der Konsumenten zum Vorschein, sondern verdeutliche u. a. auch die Zwänge, die durch die heutigen komplexen globalen Verflechtungen entstehen.⁹

Auf einer allgemeineren Ebene bleibt im Hinblick auf die Konzeptualisierung von Verflechtungsprozessen die Frage zentral, inwieweit die heute privilegierten relationalen Ansätze, die häufig mit der Forderung nach einer *multi-sited ethnography* (Marcus 1995) einhergehen, durch die ausschließliche Konzentration auf „Strömungen“ und „globale Orte“ nicht Gefahr laufen, die Bedeutung „lokaler“ Gesellschaften außer Acht zu lassen. Sowohl menschliche Mobilität als auch jegliche Form eines *flow* kultureller Erscheinungen oder Erzeugnisse spielt sich innerhalb gesellschaftlich erprobter und zugleich veränderlicher Praxis-, Erfahrungs- und Referenzmuster in wechselnden Kontexten ab und ist immer neuen Lokalisierungsprozessen unterworfen. Zu Recht wurde in Bezug auf Migration eingewendet, dass gerade die „lokalen“ Gesellschaften und die

⁸ Für Betrachtungen dieser Begriffe vgl. u. a. Eriksen 2007:107–122; Hahn 2008a; Hannerz 1987; Knörr 2009; Levitt und Jaworsky 2007:139; Nederveen Pieterse 2015; Stewart 2007; Stewart und Shaw 1994b; Weißköppl 2005. Zu den grundlegenden postkolonialen Ansätzen siehe Bhabha 1990, 2004; Clifford 1988; Clifford und Marcus 1986; Gilroy 1993; Hall 1992; Marcus 1989; Spivak 1999.

⁹ Brewer und Trentmann 2006a; Carrier 2006; Morgan und Trentmann 2006; Trentmann 2017.

Zurückgebliebenen einen wesentlichen Anteil an der dynamischen Entwicklung von grenzübergreifenden „Kulturen der Migration“ haben, so dass sie bei der Analyse nicht vernachlässigt werden dürfen (Klute und Hahn 2007). Allgemein hat sich als durchaus aufschlussreich herausgestellt, eine Ethnographie, die „globale“ (oder häufig besser: translokale) Vernetzungen (vgl. Freitag und Oppen 2010a) einschließt, von einem „lokalen“ Standpunkt aus zu betreiben, oder umgekehrt erweisen sich multiple Verortungen als ein „einzig“ Standort, zum Beispiel einer transnationalen Familie.¹⁰ Auch die neueren Untersuchungen über die Verbreitung globaler Güter, die auf neue Medien wie Mobiltelefon und Internet ausgedehnt wurden, bestätigen die Bedeutung des „lokalen“, rezipierenden Kontextes, der die ausschlaggebende Rolle bei der Gestaltung von Aneignungsprozessen bzw. bei der „Domestizierung“ oder „Sozialisierung“ von Gütern und Technologien spielt.¹¹ Eine adäquatere Perspektive ist damit, in den Worten Ulrike Freitags und Achim von Oppens, „to see ‚local‘ and ‚global‘ not as two differing poles but rather as the intersection of connections and horizons of action and perspective of very different reaches“ (2010a:19).

Zweite wichtige Folge des Empfindens einer Entgrenzung durch die Globalisierung ist nicht nur, dass translokale Phänomene zunehmend erforscht, sondern auch exklusive kulturelle und soziale Kategorien überdacht werden. Diese Reflexion kommt in den erwähnten, sich auf kulturelle „Mischungen“ beziehenden Begriffen zum Ausdruck, aber auch in der Renaissance des Kosmopolitismus-Begriffs nicht nur fachübergreifend in der Philosophie sowie den Kultur- und Sozialwissenschaften, sondern auch in der öffentlichen Diskussion (zumindest bis zum Meinungsumschwung infolge der Fluchtbewegungen im Jahr 2015). Diese erneute Auseinandersetzung mit dem Begriff begann in den 1990er Jahren und mündete im folgenden Jahrzehnt in eine Vielzahl von Betrachtungen, die einen „neuen“ Kosmopolitismus zu konzeptualisieren versuchen. Der Begriff vereint dabei mehrere Dimensionen: „Kosmopolitismus“ wird sowohl als deskriptiv-analytischer Terminus als auch als ethisch-normative Zielsetzung und als methodologischer Zugang verstanden. Im Kern dieser neuen Auffassung steht weniger die frühere Konzeption einer einheitlichen Menschheit als eher die eines inklusiven Bewusstseins und Anerkennens von kulturellen Differenzen.¹² Aus postkolonialer Sicht wird dabei nach alternativen „Kosmopolitismen“ gefragt, die den universalistischen Geltungsanspruch des westlichen Kosmopolitismus-Konzepts überwinden (Breckenridge *et al.* 2000b; Werbner 2008).

¹⁰ Vgl. Hage 2005; Heyman 1994; Lambert 2002; Rothstein 2007.

¹¹ Vgl. zum Beispiel Hahn 2008c, 2008d; Horst und Miller 2006; Miller und Slater 2003; Slater und Kwami 2006. Die komplexen sozialen Bedingungen der Entfaltung lokaler Kreativität, die insbesondere bei der Aneignung und Umgestaltung von technologischen Artefakten festzustellen ist (vgl. Beck 2005, 2009), waren bislang dagegen nur selten Gegenstand einer adäquaten ethnologischen Betrachtung.

¹² Appiah 2006; U. Beck 2004; Beck und Grande 2004; Cheah und Robbins 1998; Fine 2007; Vertovec und Cohen 2002b.

Im Zusammenhang mit diesen neuen Forschungsinteressen und Debatten, die auf die analytische Erfassung unterschiedlicher Dimensionen weiträumiger Verflechtungsprozesse hinzielen, drängen sich als innovative Untersuchungsfelder einige (wenige) Weltregionen auf, die es aufgrund besonderer historischer, sozialer und kultureller Bedingungen erlauben, bisher unberücksichtigt gebliebene Forschungsperspektiven zu eröffnen und neue Erkenntnisdimensionen zu erschließen. In Afrika gilt dies in besonderem Maße für die kiswahili-sprachigen muslimischen Gemeinschaften der ostafrikanischen Küste. Entstanden Ende des ersten Jahrtausends n. Chr. innerhalb der kommerziellen und religiösen – hauptsächlich islamischen – Netzwerke, die die Küstenregionen des Indischen Ozeans verbanden (und bis heute verbinden), gehören die Swahili-Gemeinschaften aufgrund dieser translokalen Formungsgeschichte zu einem lange von der Forschung übergangenen, jedoch äußerst aufschlussreichen Gesellschaftstyp. Es handelt sich um sozial und kulturell weit offene, „weltzugewandte“ Gemeinschaften, die in ein translokales Beziehungsgeflecht eingebettet und für die auch nicht in erster Linie weiträumige Verbindungen zum „Westen“ („Norden“) prägend sind. So charakterisierte schon Wallerstein die Region des Indischen Ozeans als frühes Weltsystem und Proto-Weltwirtschaft vor dem Aufkommen des modernen kapitalistischen Weltsystems (1979:145, siehe auch Bayly 2002; Chaudhuri 1990). Kleinere und größere urban geprägte Siedlungen (*miji*, Sg. *mji*) bildeten bis zur kolonialen Eroberung die grundlegende politische Einheit an der Küste, und vor allem die größeren Städte dienten als Mittler des Handels zwischen dem maritimen Raum des Indischen Ozeans und dem Hinterland bzw. dem ostafrikanischen Inneren.

Charakteristisch für die Swahili-Küstengesellschaften war und ist die stetige Eingliederung von Menschen, Ideen und Dingen aus den genannten Räumen. Die Bevölkerung umfasst sowohl Teile, die als „einheimisch“ gelten, als auch mehr oder weniger rezent – auch über andere Residenzetappen – Immigrierte, vor allem aus der Arabischen Halbinsel (Hadramaut und Oman) und dem Indischen Subkontinent sowie der gesamten ostafrikanischen Küste selbst und den Komoren. Hinzu kommen versklavte Menschen und deren Nachkommen sowie, seit dem 20. Jahrhundert, Arbeits- und andere Migranten und Migrantinnen aus dem Hinterland und dem ostafrikanischen Inneren, die nach und nach integriert wurden. Im Falle der Güter waren dagegen weniger diejenigen von kultureller Bedeutung, die aus dem ostafrikanischen Inneren weitergehandelt wurden (meist natürliche Produkte), sondern eher die mannigfaltigen Dinge, die aus den Handelsnetzwerken des Indischen Ozeans bezogen wurden: u. a. glasierte Keramik und chinesisches Porzellan, viele unterschiedliche Arten von Textilien, Glas- und Messingwaren, Schmuck und ornamentierte Waffen, Gewürze, Kosmetika, Räucherwaren und Parfüms – alles Dinge, die hauptsächlich aus der Arabischen Halbinsel und dem Indischen Subkontinent importiert wurden. Spätestens Mitte des 19. Jahrhunderts, nach Gründung des merkantilistischen Sansibar-Sultanats, das von der aus Oman stammenden Dynastie der al-Busaidi regiert wurde, war die Küste in den Weltmarkt integriert, so dass auch Importe aus Europa und Amerika dazukamen.

Dabei entwickelte sich Sansibar, bestehend aus den beiden Hauptinseln Unguja (meist Sansibar genannt) und Pemba, zur wirtschaftlich und politisch dominierenden Macht Ostafrikas und des westlichen Indischen Ozeans.

Diese soziale und kulturelle Offenheit innerhalb „südlicher“ translokaler Verbindungen ist für eine Untersuchung und Konzeptualisierung grenzüberschreitender Verflechtungen, die die eingebürgerten, historisch hauptsächlich mit den Vorgängen im euroamerikanischen bzw. nordatlantischen Raum zusammenhängenden Paradigmen und Fallbeispiele hinter sich lassen möchte, äußerst relevant. Nicht umsonst haben die Gemeinschaften der Swahili-Küste und des westlichen Indischen Ozeans seit den 2000er Jahren vermehrt die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen. Neuere Untersuchungen gehen verstärkt, vor allem aus historischem Blickwinkel und in Bezug auf das religiöse Leben, den translokalen Verflechtungen, der Mobilität von Menschen, Ideen und Dingen sowie den wechselnden Identitäten in der Region nach.¹³ Was die theoretische Debatte anbelangt, wird in diesen neueren Publikationen einerseits die Frage danach aufgeworfen, wie Translokalität als adäquaterer Begriff zur Erfassung insbesondere „südlicher“, nicht dominanter und häufig nicht elitärer sowie nicht zwangsläufig mit globalen geschichtlichen Entwicklungen verbundener Vernetzungs- und Austauschprozesse zu konzeptualisieren ist (Deutsch und Reinwald 2002; Freitag und Oppen 2010b).¹⁴ Andererseits wird die Frage nach dem kosmopolitischen Charakter der ostafrikanischen Küstengesellschaften gestellt. So werden Eigenschaften der Swahili-Gemeinschaften hervorgehoben, die den Konzeptualisierungen von Kosmopolitismus als – nach einer weit rezipierten Formulierung von Steven Vertovec und Robin Cohen (2002a:4) – „a mode of managing political and cultural multiplicities“ entsprechen. Dazu gehören, um die Worte der jeweiligen Autoren zu verwenden, „the acknowledgment of alternate modes of religiosity and social practices“ (Lambek 2008:xiv) sowie „the idea of being part of a broad social project“, das verwandtschaftliche, territoriale und ethnische Bindungen transzendiert und auf die Zugehörigkeit zu einer „trans-communal society“ verweist (Simpson und Kresse 2008a:2–3).

¹³ Vgl. u. a. Loimeier und Seesemann 2006; Loimeier 2007, 2008, 2009b, 2012; Simpson und Kresse 2008b; Verne 2012.

¹⁴ Der Begriff der Translokalität eignet sich mehr als andere in der Wissenschaft eingebürgerte Begriffe zur Erfassung von grenzüberschreitenden Verflechtungen in den Swahili-Gemeinschaften, da er sich auf Verbindungen bezieht, die weder in ihrer Ausdehnung noch in ihrer historischen Bedeutung „global“ sein müssen. Er ermöglicht damit, eine Geschichte grenzüberschreitender Prozesse „von unten“ und aus „südlicher“ Perspektive zu schreiben und zu reflektieren. Zudem öffnet er den Blick für Lokalisierungsprozesse, die stets mit grenzüberschreitenden Verbindungen einhergehen – ein Punkt, der bei den hier analysierten, sehr lokalspezifischen Praktiken und Mustern der Identitätsbildung als besonders wichtig erscheint. Vgl. zum hier verwendeten Konzept von Translokalität vor allem Freitag und Oppen 2010a sowie Deutsch und Reinwald 2002 spezifisch zum Indischen Ozean als translokale „seascape“; siehe auch zusätzlich Greiner und Sakdapolrak 2013; Lambek 2011; Stephan-Emmrich und Schröder 2018; Verne 2012.