



Herausgegeben von

Marc Seifert, Markus Egert, Fabian Heerbaart, Kathrin Kolossa, Mareike Limanski, Meikal Mumin,  
Peter André Rodekuhr, Susanne Rous, Sylvia Stankowski und Marilena Thanassoula

# **Kulturkontakte im Indischen Ozean und indische Gemeinschaften in Ostafrika als Beispiel für die Kritik an Kultur- und Raumkonzepten der Ethnologie**

Nina Grube, Institut für Ethnologie der Freien Universität Berlin

## **Abstract**

This paper explores the relation between the lack of ethnographic literature on South-Asian communities in East Africa and the traditional anthropological theory of culture and space. Traditional anthropological views on segmented cultures and societies are identified as one reason for the ethnographic neglect of the presence of South-Asians in East Africa. The article gives an overview of recent critical voices of the "practice of spatial and cultural segmentation" and analyses the history of the Indian Ocean region as an example for this. The countries around the Indian Ocean have been interconnected through trade by *dhow*s for nearly two-thousand years. The economic expansion of Arab and Indian traders has thereby led to a spread of Islam and to the migration of Arabs and South-Asians to the East African coast. South-Asian communities in Tanzania and Kenya may thus serve as an example for the thesis that cultures and societies do not necessarily have to be rooted in geographic places of origin and that this is also not a contemporary symptom of globalization. They can be seen both as an historically formed part of East Africa and as preserving their particular South-Asian identity.



## 1. Einleitung

Was sucht ein Artikel über indische Gemeinschaften in einem Band von AfrikanistInnen, die sich, so lässt sich vermuten, mit kulturellen, linguistischen und historischen Phänomenen des afrikanischen Raumes befassen? Diese Frage mag sich beim Lesen dieses Artikels im Kontext der anderen Artikel des vorliegenden Bandes sofort aufdrängen.

Es ist eine verständliche Frage, wenn man bedenkt, dass die Jahrhunderte währende Präsenz indischer Gemeinschaften in Ostafrika selbst von EthnologInnen mit dem regionalen Schwerpunkt Ostafrika bisher relativ wenig beachtet wurde. Abgesehen von einigen wenigen Studien (so z.B. Amiji 1975, Bharati 1965, Gregory 1971 und neueren Datums: Kiem 1993, Nagar 1996 & 1997, Voigt-Graf 1998) ist die Literaturlage zu diesem Thema dürftig. Jedoch sind die indischen Gemeinschaften ein fester Bestandteil der Bevölkerung der ostafrikanischen Swahili-Küste. Selbst aus der Perspektive der indischen Diaspora-Studien, also der Forschungen über indische Gemeinschaften außerhalb Indiens, gibt es relativ wenig rezente Literatur über Inder in Tansania. Es scheint, als wären die indischen Gemeinschaften in Ostafrika lange Zeit in der Ethnologie ignoriert worden, abgesehen von den erwähnten rühmlichen Ausnahmen einiger weniger Artikel. Was können die Gründe dafür sein? Im Rahmen dieses Artikels möchte ich im Folgenden darauf eingehen: Dazu werde ich das in der Ethnologie tief verankerte Verständnis von Kultur und Raum und die Kritik daran diskutieren, die sich am Beispiel der Geschichte des Indischen Ozean-Raumes sehr gut verdeutlichen lässt.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Den Hintergrund für den vorliegenden Artikel bildet eine, gemeinsam mit Eva Paul durchgeführte, ethnologische Feldforschung in der tansanischen Küstenstadt Tanga zwischen Juli und Oktober 2004 über die verschiedenen indischen Gemeinschaften Tangas (vgl. Grube & Paul 2005). Die Forschung entstand im Rahmen meines Magister-Abschlusses am Institut für Ethnologie der Freien Universität Berlin und wurde von Frau Prof. Dr. Helene Basu betreut.



## 2. "Die Krise der räumlichen Darstellung": Kultur- und Raumbegriff in der Ethnologie

Die erwähnte ethnographische Vernachlässigung indischer Gemeinschaften in Ostafrika mag einer internen Tendenz in der Ethnologie als Wissenschaft geschuldet sein, sich traditionell auf *einen* regionalen Forschungsschwerpunkt festzulegen und sich demnach auch hauptsächlich mit den Phänomenen und Ethnien zu beschäftigen, die als dieser Region inhärent zugehörig gesehen werden. So ist die Abgrenzung zwischen den verschiedenen RegionalwissenschaftlerInnen entsprechend stark und fördert damit auch die Wahrnehmung und Festschreibung der einzelnen Regionen, z.B. Indien und Ostafrika, als geographisch und kulturell voneinander unabhängig.

Diese Tatsache ist tief verankert in der traditionellen Raum-Kultur-Konzeption der ethnologischen Theorie: Forschungen in Afrika haben demnach traditionellerweise eben nur Aspekte der afrikanischen Kulturen und Gesellschaften zum Gegenstand. Dasselbe gilt für Indien – oder auch jedes andere Gebiet, in dem EthnologInnen forschen. Forschungen über Migration gab es schon immer (vgl. Ackermann 1997), doch migrierte Individuen und Gemeinschaften wurden als die Ausnahme gesehen: eine Abweichung von der Norm, die Gesellschaften in angestammten geographischen Gebieten verortet (Malkki 1999:62ff.).

Translokale Forschungen, also Forschungen über Gemeinschaften, die über geographische und oft nationalstaatliche Grenzen hinweg bestehen, gab es bis zu Beginn der 1990er-Jahre kaum. Obschon sich die Situation seitdem durch das aufkommende Interesse an Migration als unübersehbar aktuellem Forschungsthema und den sich daraus entwickelnden *Transnational Studies* langsam verändert (vgl. z.B. Basch et al. 1994, Glick Schiller et al. 1992, Guarnizo & Smith 1998, Vertovec 1999), scheint sich die Ethnologie noch nicht vollkommen von einem statischen Kulturbegriff, der Kulturen in abgegrenzten Gebieten verortet, gelöst zu haben. Mit einem solchen Ansatz lassen sich aber Gemeinschaften, die nicht in ihrem 'Ursprungsland' leben, kaum angemessen erfassen. Und diese Diaspora-Gemeinschaften nehmen im Zuge der Globalisierung zu.<sup>2</sup> Globalisierung verstehe ich hier als eine zunehmende Verbundenheit von kulturellen, gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Zusammenhängen, besonders

---

<sup>2</sup> Für eine ausführliche und kritische Diskussion der theoretischen Entwicklung des Diaspora-Begriffs vgl. Anthias 1998.



die Intensivierung von Kommunikations- und Transporttechnologien, welche die Existenz von translokalen Gemeinschaften unterstützt (Inda & Rosaldo 2002:9).

Obwohl ich hier zwar die Kritik an den Kultur-Raum-Konzepten im Kontext der Globalisierung erwähne, sei betont, dass es solche Gemeinschaften nicht erst gibt, seitdem man den Ausdruck 'Globalisierung' kennt, wie auch Malkki betont: "Exile and other forms of territorial displacement are not, of course, exclusively 'postmodern' phenomena. People have always moved – whether through desire or through violence." (1999:52)<sup>3</sup>. Gerade das Beispiel des Indischen Ozeans zeigt, dass eine solche Verbundenheit von Regionen seit langer Zeit existiert.

Welz (1998) diskutiert plausibel, dass die Globalisierung kein neues Phänomen ist, sondern in den Ethno- und Kulturwissenschaften nur als solches behandelt wird und zwar oftmals ohne seine "Genese und Genealogie" zu analysieren, zu dem Zwecke eine theoretische Wende in den jeweiligen Disziplinen herbeizuführen. Sie stellt die These auf, dass Globalisierung damit zum Topos gemacht wird, der die Wissenschaften enttraditionalisiere und gewissermaßen ein neues Narrativ der Geistes- und Sozialwissenschaften schaffe. So wird die Beschäftigung mit der Globalisierung "[...] zum Instrument, um Fragen, die diese Fächer schon länger umtreiben, besser fokussieren zu können. [...] Die Befassung mit Globalisierung ist also in erster Linie eine wissenschaftsstrategische Bewegung mit dem Impetus, wissenschaftliche Praxen zu enttraditionalisieren. Diese Bewegung ist notwendig und produktiv." (Welz 1998:179). Denn so können im Zuge des Globalisierungsdiskurses eben auch überkommenen Definitionen von Kultur hinterfragt werden, wie das im Folgenden dargelegt werden soll.

So kam es in der Ethnologie zu einer sogenannten "Krise der räumlichen Darstellung" (Rouse 2003:159), sozusagen als Reaktion auf das Defizit einer angemessenen Theorie über translokale Gemeinschaften. Diese Kritik wird besonders von US-amerikanischen Anthropologen wie Gupta und Ferguson (2002), Inda und Rosaldo (2002) oder Appadurai (2003) artikuliert und bildete sich im Windschatten der "Krise der ethnologischen Repräsentation" der 1980er-Jahre heraus.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Eine Diskussion der Frage "What's new about transnationalism?" bietet Foner (1997).

<sup>4</sup> Für einen ausführlichen Überblick über die Debatte siehe Gottowik (1997).



Ihre Kritik besteht darin, dass es in der Geschichte der Ethnologie eine tiefsitzende Tendenz gibt, Kultur mit bestimmten geographischen Orten zu verknüpfen, also Kultur in spezifischen Lokalitäten zu verorten. So ist es zentraler Bestandteil der Theoriegeschichte des Faches, sich nicht nur mit Kultur als Gegenstand und roter Faden der zahlreichen Subdisziplinen der Ethnologie zu beschäftigen, sondern auch mit verschiedenen eigenständigen *Kulturen*. In einem "key conceptual move" wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts aus einem Konzept von Kultur als Objekt der Ethnologie die Vorstellung von einer Vielzahl eigenständiger, abgrenzbarer *Kulturen*. Von diesem Zeitpunkt an begann man, sich menschliche Unterschiede als eine Vielzahl separater Gesellschaften, jede mit ihrer eigenen Kultur, vorzustellen. Der Begriff der Kultur wurde dabei zu einem Synonym für eine bestimmte Gesellschaft: "[...] a separate, individuated cultural entity, typically associated with 'a people', 'a tribe', 'a nation', and so forth." (Gupta & Ferguson 1999:1). Kultur ist in diesem Verständnis also sozusagen eine "integrated totality" (Gupta & Ferguson 1999:2). Und jede Kultur hat ihre eigene Bedeutung, ihre eigene Logik, die eben angeblich an bestimmte Orte gebunden ist. Die Begrenzung und Kohärenz der Kulturen ist aber eher "something made rather than found"; das angeblich holistisch verstandene Objekt der Kultur also vielmehr ein Narrativ der Ethnologie, als eine wirkliche empirische Tatsache, dies wurde von Vertretern der "Krise der ethnologischen Repräsentation" in ähnlicher Weise bereits zuvor festgestellt (Gupta & Ferguson 1999:2). An dieser Stelle muss vielleicht betont werden, dass es meiner Ansicht nach zwar wichtig ist, die Debatten und Inhalte der "Krise der ethnologischen Repräsentation" zu reflektieren, dass diese Reflektion jedoch nur bis zu einem bestimmten Grad nützlich für das Fach Ethnologie und das ethnologische Arbeiten ist. Anders gesagt, muss man sich wohl ab einem bestimmten Punkt mit der Tatsache abfinden, dass die Ethnologie mit ihren Methoden und ihren Kulturbegriffen vorbelastet ist und sich dann bewusst dafür entscheiden, dennoch Ethnologie zu betreiben. Dem Vorschlag Trouillots (2003), den Begriff 'Kultur' aufgrund seiner Vorbelastung und der Debatten, die sich um ihn ranken, vollkommen zu verwerfen, stimme ich nicht zu, da mir Kultur immer noch als das verbindende Element der verschiedenen anthropologischen Subdisziplinen erscheint. Darüber hinaus erachte ich es für wichtig, gerade mit einem Begriff zu operieren, der die Historie und kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte der Disziplin widerspiegelt.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Die Kritik der ethnologischen Repräsentation ist in der ethnologischen Theorie zwar inzwischen etabliert, ihre



Wie Gupta und Ferguson weiter analysieren, bilden die oben erwähnten kulturellen Entitäten in der Ethnologie wiederum die Basis für einen kulturübergreifenden Vergleich, wurden darüber hinaus aber auch zur normativen Form der ethnographischen Beschreibung. Die Konzeption der Welt als Puzzle oder "mosaic of separate cultures" findet meist implizit statt und wird wenig reflektiert (1999:1).

Kearney stellt fest, dass das Kulturkonzept der amerikanischen Anthropologie, das durch Franz Boas zur zentralen Säule der Disziplin wurde, auf Vorstellungen der deutschen Romantik zurückgeht, die bestimmten national verfassten Völkern bestimmte primordiale, also quasi natürliche, kulturelle Charakteristika zuordneten (Kearney 1995:557). Wie ich noch einmal betonen möchte, entspricht ein solches Kulturkonzept kaum noch der Realität transnationaler Gemeinschaften in einer globalisierten Welt, mit der EthnologInnen heutzutage konfrontiert sind. Es muss aber hinzugefügt werden, dass dieses Kulturkonzept wohl zu keiner Zeit besonders zutreffend war.

Die Festschreibung der Kongruenz von Kultur und Raum wird auch bestärkt durch die ethnologische Forschung selbst. Raum ist das zentrale Organisationsprinzip der Ethnologie, aber natürlich auch der Regionalwissenschaften. Die fest verankerte Tradition der Ethnologie, an bestimmten begrenzten, von einander unabhängigen Orten, bestimmte Kulturen zu erforschen – idealer Weise immer auch möglichst weit weg von zu Hause – konstruiert diese Orte überhaupt erst als Forschungsfelder mit einer kohärenten Kultur. Gupta und Ferguson nennen dieses Verständnis der Kongruenz von Raum und Kultur einen "assumed isomorphism of space, place and culture" (2002:66). Ethnographische Karten – auch geistige – ordnen demnach immer noch bestimmten Regionen und Gesellschaften bestimmte Kulturen zu. Besonders in der Lehre werden dann kontinuierlich die klassischen Beispiele, etwa vom 'Nuerland' als dem Gebiet der Nuer, bemüht, um ethnologische Forschung und Ethnographie darzustellen und zu unterrichten.<sup>6</sup>

---

Bedeutung für die ethnologische Forschung und Methodik ist aber noch im Entstehungsprozess begriffen (Gupta & Ferguson 1999:3). Einen Impetus für eine neue, flexible und translokale ethnologische Forschungspraxis geben z.B. Hannerz (1998 & 2003) und Marcus (1995).

<sup>6</sup> Die Verkoppelung von ethnischer und territorialer Zugehörigkeit in dem Ausdruck "Nuerland" (wie im Übrigen auch in vielen Namen von Nationalstaaten, angefangen mit "Deutschland") ist hier ein weiteres Beispiel für Malkkis im Folgenden beschriebene Kritik.



Wenn Räume und Orte und darin verortete Kulturen aber als selbstverständlich isomorphe Einheiten wahrgenommen werden, wie seit langem in der Ethnologie geschehen, dann werden sie zu einem stummen Raster, dessen Einteilung nicht mehr hinterfragt wird.

Einem solchen Kulturbegriff liegt ein Verständnis diskontinuierlicher Räume zugrunde, mit dem eine "power of topography" genährt wird, die wiederum eine unterliegende "topography of power" verbirgt (Gupta & Ferguson 2002:67). Letzteres meint eine Verbundenheit von Räumen, die nicht unabhängig voneinander existieren, sondern durch bestimmte historische Gegebenheiten hierarchisch formiert wurden. Man muss hier natürlich vor allem vom Kolonialismus sprechen, aber mir scheint auch die Ethnologie selbst zu einer bestimmten Einteilung von Räumen beigetragen zu haben. Dies offenbart sich, wenn man Raum als konstruiert und nicht als primordial betrachtet. Darüber hinaus ergibt sich daraus auch die Forderung, die eigene Feldforschungspraxis zu reflektieren: Warum gehen wir beispielsweise genau an die Orte, an die wir gehen? Und welche theoretischen Perspektiven und Kulturbegriffe übernehmen wir, wenn wir uns in diese regionalen ethnologischen Traditionen einordnen?<sup>7</sup>

Die Gleichsetzung von Kultur bzw. Nation und Territorium bzw. Boden ist darüber hinaus auch sprachlich manifestiert und damit schwer aufzudecken. Malkki bezeichnet sie als "the powerful metaphoric practices that link people to place" (Malkki 1999:56). Sie stellt fest, dass "[...] commonsense ideas of soils, roots, and territory are built into everyday language and often also into scholarly work but their obviousness makes them elusive as objects of study" (Malkki 1999:54). Dieser linguale Primordialisierung muss man sich besonders in den Wissenschaften bewusst werden. Malkki zeigt auf, dass in der englischen Sprache, aber nicht nur in dieser, die Synonyme, die für "die Nation" benutzt werden, z.B. "country", "land", "soil", bestimmte Gesellschaften mit bestimmten Territorien gleichsetzen. So kann zum Beispiel ein Ausdruck wie "the whole country" sowohl die Bürger als auch das Territorium einer Nation meinen.

Aber nicht nur in diskursiven Praktiken, sondern auch in tatsächlichen Handlungen zeigt sich die Identifikation von Menschen und Raum bzw. Boden. So z.B. in der Geste, bei der

---

<sup>7</sup> Für eine ausführliche Diskussion der Konstruktion von Ethnologie als Feldforschungs-Wissenschaft und eine Geschichte der "genealogy of a 'field science'" siehe Gupta & Ferguson (1997).



Rückkehr aus dem Exil den Boden zu küssen, oder Heimaterde – im Übrigen ebenso ein Wort, das auf die Kongruenz von Kultur, Menschen und Raum hinweist – in selbiges mitzunehmen. Dass dies auch ganz konkrete materielle Konsequenzen hat, nämlich, wenn Europa zur 'Festung' gemacht wird, in die kein Nicht-Europäer mehr einwandern darf, wie das im Moment geschieht, das dürfte offensichtlich sein und ist auch ein Zeichen für die starke Verkoppelung von geographischem Raum und (nationaler) Kultur. "The conceptual practice of spatial segmentation" von Kultur findet sich darüber hinaus reflektiert in der ethnologischen Terminologie in Begriffen wie etwa "native", "indigenous" oder "autochthonous", die alle auf die Gleichsetzung von Kultur und Boden verweisen (Malkki 1999:58). Nicht zuletzt leitet sich das Wort 'Kultur' selbst, wie Malkki eine wohlbekannte Tatsache noch einmal anführt, von dem lateinischen 'cultus' ab, das in seiner Bedeutung wiederum einen direkten Bezug zur Landwirtschaft, also zum Boden hat. Wie Malkki am ethnographischen Beispiel von Flüchtlingen aus Ruanda in Tansania zeigt, wird "rootedness" allgemein als Norm der "national order of things" betrachtet, "uprootedness" oder "transplantation" bzw. "displacement" hingegen wird als die Abweichung von dieser Norm gesehen (Malkki 1999:62ff.). Ihre Kritik ist letztlich, dass selbst AnthropologInnen oder WissenschaftlerInnen generell, die sich z.B. mit Flüchtlingen beschäftigen, diese Norm in ihren Forschungen unhinterfragt übernehmen.

Auch Appadurai (2003) plädiert im Zuge dieser Kritik für ein verändertes Verständnis von Regionen. So sollten Regionen und Gesellschaften eher prozesshaft verstanden, als durch ihre kulturellen Eigenschaften definiert werden. Unter kulturellen Eigenschaften versteht Appadurai bestimmte Charakteristika von Regionen wie Sprache, Heiratsregelungen, materielle Kultur etc., auf denen ein Konzept kultureller und geographischer Kohärenz aufbaut. Diese Orientierung an den kulturellen Eigenschaften einer Region spiegelt uns diese als statisch und dauerhaft historisch begrenzt vor. Stattdessen sollten wir aber, so Appadurais Forderung, ein Verständnis von Geographie entwickeln, das auf Prozessen basiert, also auf Wandel z.B. aufgrund von Handel oder menschlichen Bewegungen wie Migration oder Pilgerfahrten. Dabei sollten also alle Formen von Interaktion, z.B. auch Kolonisation u.Ä. mit einbezogen werden.

Die Art, wie Regionen momentan in den so genannten 'Regionalstudien', und damit auch der Ethnologie, verstanden werden, produziert "[...] permanent associations between space,





territory, and cultural organization [...]" und ist somit einer Sicht von Kulturen als wandelbar und flexibel hinderlich (Appadurai 2003:8). Zudem basieren die Regionalstudien als Wissenschaft auf bestimmten Konstruktionen von Regionen, die von Europa als Zentrum aus gedacht werden. Stattdessen sollten wir, nach Appadurai, nicht nur unser Geographie-Verständnis überdenken, sondern darüber hinaus auch nachfragen, wie die Welt von anderen Regionen als Europa aus, gesehen oder vorgestellt wird.

Dies ist bezogen auf die Diskussionen über Globalisierung und die Studien, die sich mit deren Phänomenen beschäftigen, insofern eine legitime Forderung, als hier meist von einer Auffassung von Globalisierung ausgegangen wird, wenn wir hierunter auch die Bewegungen von Menschen und Kulturen verstehen, die an einer Zentrum-Peripherie-Route festhält. Auf dieser Route bewegen sich, nach weitläufigem, beispielsweise auch in den Medien geäußertem Verständnis, Menschen von den Rändern ins Zentrum und im Gegenzug westliche Güter und Kultur in umgekehrter Richtung. Wenn man diese Auffassung bedenkt, vermag sich vielleicht auch zu erklären, warum die ethnologische Literatur zum Thema 'Inder in Ostafrika' zwar rar, die Studien über indische Gemeinschaften in Großbritannien oder den USA hingegen zahlreich sind. Um es mit Appadurai noch einmal zu betonen: Es sollte uns eben interessieren, wie die Welt von anderen Regionen als Europa aus gesehen wird.

Rouse (2003) kritisiert die Begriffe von 'Zentrum' und 'Peripherie' grundlegend. Seiner Meinung nach vertritt diese Terminologie ein Bild der Macht im Zentrum, um das sich die machtloseren Peripherien drehen. Veränderungen, so seine Kritik, gingen dabei immer nur von dem Zentrum aus, auf das die Peripherien ausgerichtet seien. Migrationbewegungen verliefen in dieser Vorstellung zwischen diesen dichotomen Feldern, immer aus den "traditional, rural" Peripherien in Richtung der "powerful, modern, urban" Sphären des Zentrums. Dies werde, laut Rouse, aber nicht mehr den 'postmodernen Komplexitäten' gerecht (2003:160). Am Beispiel mexikanischer Migranten entwirft er die Theorie eines "transnational migrant circuit", bei dem weder Heimatort noch Einwanderungsland, sondern der Kreislauf selbst zur bestimmenden Größe wird, auf die man sich bezieht (Rouse 2003:162). So wird aus den Modellen der passiven Reaktion auf die sogenannten *push-and-pull*-Faktoren eine aktive Strategie, derer sich die Migranten bewusst bedienen. "Darüber hinaus öffnet er den Blick für globale Bewegungen, die eben nicht der Achse von Zentrum und Peripherie folgen, sondern die in Gegenrichtungen oder auf lateralen Bahnen verlaufen



können", wie Ebner Rouse' Modell richtig zusammenfasst (2004:107). Wie sie weiter bemerkt, muss dennoch hervorgehoben werden, dass aktives Handeln zwar eine Strategie der mexikanischen Migranten sein kann, ihr Handlungsspielraum aber durchaus durch andere Faktoren wie die Steuerung der Durchlässigkeit von Grenzen und eine damit einhergehende Machtverteilung eingeschränkt ist (Ebner 2004:107). So fordert Hannerz die Berücksichtigung asymmetrischer Machtverteilung im Umgang mit der Terminologie der Globalisierung. Seiner Meinung nach ist die Balance der "global flows" unausgeglichen (2002:6).

Auch Inda und Rosaldo plädieren dafür, das Verhältnis von Zentrum und Peripherie zu überdenken und Globalisierung zu verstehen, als "[...] intricating process that brings not just the West to the rest or the rest to the west but also one part of the periphery to one another. It has to be grasped as a much more complex, criss-crossing affair." (Inda and Rosaldo 2002:25). Meiner Ansicht nach ist es deshalb besonders wichtig, gerade Forschungen durchzuführen, die zu einem derartig veränderten Verständnis beitragen, also anregen, die komplexen Vernetzungen wahrzunehmen, die sich Allgemeinplätzen über die Globalisierung widersetzen.

In der Debatte um die Terminologie von 'Zentrum' und 'Peripherien' möchte ich mich Ebners Feststellung anschließen, dass die Verwendung der Begriffe abhängig von der Perspektive und der Intention der jeweiligen Ethnographie ist. So ist Ebner zuzustimmen, dass das Zentrum-Peripherie-Modell durchaus hilfreich sein kann, um existierende Machtstrukturen aufzuzeigen, aber auch deren Veränderungen festzustellen. Dennoch muss dieses Modell nicht einem Fokus auf das strategische Aktionspotential von Migranten im Wege stehen, sondern lässt sich beispielsweise durchaus auch mit Rouses Modell eines "transnational migrant circuit" verbinden (Ebner 2004:110f.).

Um auf die Aufforderung Appadurais, Regionen oder Räume nicht mehr als begrenzte, stabile Einheiten wahrzunehmen zurückzukommen, so stimme ich dieser insofern besonders zu, als sich dann beispielhaft ein Forschungsfeld 'Indischer Ozean' auftut, das die Vernetzung und gegenseitige Beeinflussung dieser Region erkennt. Hierbei beziehe ich mich besonders auf Pearsons (2003) und Chaudarys (1985) historische Studien der Region des Indischen Ozeans. In ähnlicher Weise sind der Atlantik-Raum bereits von Gilroy mit seinem Buch *The Black*



*Atlantic* (1993) und der Mittelmeer-Raum von dem Historiker Braudel et al. (1988) beschrieben worden.

### **3. Geschichte und Anthropologie einer vernetzten Region: der indische Ozean**

Im Indischen Ozean gibt es seit Jahrhunderten Bewegungen zwischen Indien, Afrika und der Arabischen Halbinsel. Das Gebiet ist seit ca. 2000 Jahren durch die Seefahrt mit Dhaus vernetzt (siehe exemplarisch Chaudhary 1985, Pearson 2003). Hierbei nutzte man die beiden Monsunwinde, Kuzi und Kaskazi, die periodisch wechselnd von Indien nach Ostafrika und in umgekehrter Richtung wehten und so die Fahrt mit Segelschiffen ermöglichten. Auf diesem Wege gab es nachgewiesener Weise, seit zwei Jahrtausenden Handelsbeziehungen (Voigt-Graf 1998:27). Gehandelt wurden dabei z.B. Baumwollstoffe, Kleider, Porzellan, Reis, Tee aus Indien und der arabischen Halbinsel, die man gegen Elfenbein, Edelsteine, Sisal, Gummi, Tabak oder auch Sklaven eintauschte (Horton & Middleton 2000:13). Die strategisch wichtigen Häfen auf der arabischen Halbinsel dienten dabei, bereits vor der Öffnung des Suezkanals, über das Mittelmeer auch als Verbindung nach Europa. Neben den bloßen Handelsgütern wurden auch schon immer Menschen und Ideen transportiert, was zum Beispiel an der Verbreitung des Islam in diesem Gebiet deutlich wird. Michael Pearson bezeichnet die Geschichte des Indischen Ozeans als "history *in the ocean*", woran deutlich werden soll, dass der Ozean selbst und nicht nur die angrenzenden Länder Austragungsfläche für Geschichte sind (Pearson 2003:249ff.). Bis zum 15. Jahrhundert existierten verschiedene Handelsmächte friedlich nebeneinander, jedoch war der Handel seit dem achten Jahrhundert vornehmlich unter der Kontrolle muslimischer Händler der arabischen Halbinsel und dem indischen Subkontinent. Mit der ökonomischen Expansion ging auch die Verbreitung des Islam einher. Aus der Synthese der arabischen Händler und der afrikanischen Bevölkerung entstand die Gesellschaft der Swahili, die der Küste ihren Namen gaben.<sup>8</sup> Die Verbreitung des Islam an der gesamten ostafrikanischen Küste ab ca. 780 n.Chr. verdeutlicht besonders gut die

---

<sup>8</sup> Für ausführlichere Informationen über die Swahili in Tansania und ihre lokale Form des Islam siehe auch Mackenrodt (2007).



frühe historische Vernetzung der Region des Indischen Ozeans und die intensiven Kulturkontakte zwischen den einzelnen kulturellen Regionen.

Ab dem 15. Jahrhundert konnten die Portugiesen die Kontrolle über den Handel erlangen. Ihnen wurde allerdings von den Omanis Konkurrenz gemacht, die Sansibar besetzten und versuchten, den Handel zu kontrollieren (Chaudary 1985:14). Die Omanis waren bereits seit ca. 1660 an der gesamten ostafrikanischen Küste von Mombasa bis Mosambik präsent und verlegten im späten 18. Jahrhundert unter dem Sultan Sayyid Said der Busaidi-Dynastie ihren Herrschaftssitz nach Stonetown, Sansibars Hauptstadt. Sansibar entwickelte sich unter omanischer Herrschaft zu einem Zentrum muslimischer Gelehrsamkeit des ostafrikanischen Raumes:

Mit Sklaven und Händlern landeten auch islamische Gelehrte und Sufi-Meister auf Sansibar. Ende des 19. Jahrhunderts war die Insel ein Zentrum islamischer Gelehrsamkeit und Frömmigkeit und markierte eine Schnittstelle von mehreren sich überlappenden islamischen Netzwerken, die das Horn von Afrika (Somalia), Irak, Oman, die Swahili-Küste sowie die Komoren-Inseln umspannte. Nicht nur Vertreter der orthodoxen Sufi-Bruderschaft der Alawi bereisten den indischen Ozean, sondern auch andere, z.B. islamische Gelehrte aus dem Jemen sowie Mitglieder der überall in der islamischen Welt populären Bruderschaft der Qaderia (Basu 2005:175).

Die Verbindung von Handel und Islam ermöglichte somit eine enge Vernetzung der Region. Die Omanis waren es auch bereits, die sich bemühten, indische Geschäftsleute als Finanziers für ihre Handelsunternehmungen anzuwerben (Srinivasan 2001:231). Später rangen dann Holländer und Engländer um die Vorherrschaft im Indischen Ozean, auch die Deutschen konnten ihr Protektorat an der tansanischen Küste und in Sansibar festigen (Chaudary 1985:80ff.). Letztlich gelang es aber Großbritannien mit der English East India Company, die Kontrolle über den Indischen Ozean zu erlangen. Die britische Hegemonie hatte ihren Höhepunkt Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts (Pearson 2003:190ff.).

Obwohl indische Händler also schon lange im Indischen Ozean tätig waren, ließen sie sich aber über Jahrhunderte kaum dauerhaft in Ostafrika nieder. Erst seit Beginn des 19. Jahrhunderts siedelten Inder aus Gujarat und Kutch an der Küste Ostafrikas und auf Sansibar.



Die Motivation dafür war meist ökonomischer Art, so versuchten sie der Armut ihrer Heimatorte zu entfliehen und ihre Lebensumstände in Ostafrika zu verbessern. Migranten aus Goa, deren Nachfahren sich heute auch noch in Ostafrika finden, arbeiteten kaum als Händler, sondern meistens in der Kolonialverwaltung der Omanis und später der Deutschen und der Engländer. In Kenia spielte nach der Abschaffung der Sklaverei im Indischen Ozean 1898 auch die Anwerbung indischer Arbeiter aus dem Punjab unter dem sogenannten "indentured labour system" eine Rolle (Gregory 1971:46ff.). Für den Bau der Eisenbahnlinie von Mombasa nach Kampala wurden insgesamt über 39.000 indische Kontraktarbeiter angeworben, von denen sich nach der Fertigstellung der Bahnlinie 1902 letztendlich aber nur 6000 in Kenia ansiedelten (Kiem 1993:4, Gregory 1971:49). Der Rest starb während der Bauarbeiten oder kehrte nach Indien zurück. Die indischen Händler, die nach und nach Frauen aus Indien heirateten, konnten an der Swahili-Küste und auf Sansibar florierende Händler-Communities aufbauen. Heute leben ca. 100.000 Inder in Ostafrika, die größtenteils die tansanische oder kenianische Staatsbürgerschaft besitzen.<sup>9</sup> Diese indischen Gemeinschaften sind religiös divers und die Bildung der Communities verläuft entlang des Glaubens. So gibt es in Tansania heute. Hindus, Sunni-Muslime und verschiedene schiitisch-muslimische Gruppen, wie Ithnasheris, Dawoodi Bohras oder Koja Ismailis sowie einige wenige Christen aus Goa. Diese bilden jeweils eigenständige Gemeinschaften, die endogam heiraten und eigene religiöse und soziale Gemeinschaftsstrukturen aufrechterhalten (Grube & Paul 2005). Ein ausführliches ethnographisches Beispiel einer solchen indischen Gemeinschaft zeigt Eva Paul in ihrem Artikel über die Dawoodi-Bohras in Tansania in dem vorliegenden Band (Paul 2007).

#### **4. Zusammenfassung**

Und damit komme ich zu meiner Ausgangsthese zurück: Am Beispiel der indischen Gemeinschaften in Ostafrika wird also deutlich, dass es eine Beziehung zwischen dem ostafrikanischen Kontext, also dem, was ich zu Beginn dieses Artikels als Raum bezeichnet

---

<sup>9</sup> Im Vergleich dazu waren es in den 1960er-Jahren ca. 360.000. Für Details über interethnische Spannungen zwischen Indern und 'Afrikanern' vgl. auch Don Nanjira (1967), Salvadori (1989), für die spezielle Situation der Vertreibung indischer Migranten in Uganda siehe Voigt-Graf (1998:147ff.) und Kiem (1993:14).



habe, und der indischen Kultur gibt. Kultur ist also nicht zwingendermaßen in Ursprungsländern zu verorten. Es sollte zudem klar geworden sein, dass die Vernetzung von Regionen kein Symptom der Globalisierung ist, sondern im Indischen Ozean beispielsweise bereits seit Jahrhunderten existiert.

Zuletzt bleibt allerdings zu betonen, dass Raum und Lokalität keineswegs überflüssig oder nihilisiert wurden, wie man nun glauben könnte. Gupta und Ferguson betonen richtigerweise: "In the pulverized space of postmodernity, space has not become irrelevant: it has been reterritorialized [...]. It is this reterritorialization of space that forces us to reconceptualize fundamentally the politics of community, solidarity, identity, and cultural difference." (2002:68). Nicht jeder nämlich wird dem nach Südafrika emigrierten Intellektuellen aus Trinidad zustimmen, der in Khalo Matabenes Film "Conversation on a sunday afternoon"<sup>10</sup> wie folgt zu Wort kommt: "Roots are for plants not for people." 'Wurzeln' und 'Heimat' sind vielmehr, obwohl wissenschaftlich fragwürdige und "subjektiv geprägte Begriffe", wie Ebner richtig feststellt (2004:50), dennoch kraftvolle Konstruktionen, die auch von EthnologInnen ernst genommen werden müssen.

Zusammengefasst heißt dies alles, wie im Falle indischer Communities in Tansania, dass wir uns an Fragen orientieren müssen, wie z.B. Heimat, Wurzeln, Community, Religion oder Identität unter *lokalen* Gegebenheiten und in Relation zu anderen indischen Gemeinschaften außerhalb Tansanias verstanden und gelebt werden, auch wenn Räume und Orte als vernetzt mitgedacht werden. Dies ist unter anderem Thema der vorliegenden Arbeit, die sich mit genau der Überlegung beschäftigt, in welchem Verhältnis lokal und global bzw. die Einbindung indischer Communities in ein transnationales Netzwerk und ihre gleichzeitige Situierung in bestimmten Lokalitäten zueinander stehen. Denn, erneut mit Gupta und Ferguson gesprochen:

At a time when cultural difference is increasingly becoming deterritorialized because of the mass migration and transnational culture flows of a late capitalist, postcolonial world [...], there is obviously a special interest in understanding the way that questions of identity and cultural difference are specialized in new ways (1999:3).

---

<sup>10</sup> "Conversations on a sunday afternoon" . Südafrika 2005, 80 Min. Regie: Khalo Matabene.



Der bereits erwähnte Artikel von Eva Paul (2007) in diesem Band ist hierfür ein sehr gutes Beispiel.

Zuletzt möchte ich zu meiner Ausgangsfrage zurückkehren: Was nun sucht ein Artikel, der im weiteren Sinne indische Gemeinschaften zum Thema hat, in einem Band, der hauptsächlich Beiträge von AfrikanistInnen versammelt? Darauf könnte man, sofern die Ausführungen des Artikels selbst noch nicht überzeugt haben, die Gegenfrage des afrikanischen Intellektuellen Achille Mbembe entgegnen: "Wer ist Afrikaner' – und wer nicht?" (2006:2). Mbembe widersetzt sich mit seinem Begriff des "Afropolitanismus", ähnlich wie die hier vorgestellte Kritik, einer Definition von Zugehörigkeit, die sich auf Merkmale von 'Rasse' oder 'Ursprung' berufen. So sind nicht nur die zahlreichen Immigranten (jüdisch-) europäischer, malaiischer, indischer, chinesischer oder arabischer Herkunft ein Teil Afrikas, deren Beziehungen zu ihren "[...] jeweiligen Ursprungsgesellschaften [...] außerordentlich komplex" sind: "Viele betrachten sich ganz und gar als Afrikaner, auch wenn sie woanders noch ein Anderswo in Reserve haben." (Mbembe 2006:2). Auch die, durch Sklaverei, Kolonisation und Emigration verursachte "Streuung" der schwarzafrikanischen Diaspora in fast "[...] jeden Fleck der kapitalistischen und islamischen Welt [...]" spricht von Mbembes weitgefasstem Zugehörigkeitsbegriff (2006:3). Er nennt dies eine "Zirkulation von Welten", die dem hier vorgestellten anti-statischen Kulturbegriff entspricht (Mbembe 2006:3). Diese hat ihren Ursprung in einer präkolonialen afrikanischen Mobilität, denn so waren "[...] afrikanische Gesellschaften von Anfang an dadurch gekennzeichnet, dass die Menschen innerhalb des Kontinents permanent in Bewegung waren." (Mbembe 2006:3). Die Geschichte Afrikas ist also eine Reihe von "Streuungen" und "Eintauchen (Immersion)", deren genauere Kenntnis, mit all ihren Brüchen und komplexen Widersprüchen, ein Verständnis von Afrika ermöglicht, das auch die Gemeinschaften mit einschließt, die nicht 'ursprünglich' von dort stammen. Mit Mbembes poetischen Worten gesprochen:

Es ist also nicht nur so, dass sich heute ein Teil der afrikanischen Geschichte anderswo, außerhalb Afrikas befindet, sondern es ist auch so, dass es eine Geschichte der übrigen Welt gibt, die wir zwangsläufig mitgestalten und sie sich hier auf unserem Kontinent abspielt. Alles in allem hat unsere Art des In-der-Welt-Seins, des Selbst-Welt-Seins sowie unsere Art, die Welt zu bewohnen, immer unter dem Zeichen, wenn nicht der kulturellen 'Hybridisierung', so



doch zumindest einer 'Verfugung' der verschiedenen Welten gestanden, in einem langsamen, manchmal inkohärenten Tanz [...]. Das Wissen um diese Verfugung des Anderswo im Hier- und umgekehrt -, diese Relativierung der ursprünglichen Wurzeln und Zugehörigkeiten, diese Art absichtsvoll das Fremde, den Fremden und das Ferne anzunehmen, diese Fähigkeit, sein eigenes Gesicht in dem des Fremden wiederzuerkennen, die Spuren des Fernen in der nächsten Umgebung zu würdigen, sich Unvertrautes zu eigen machen und mit dem zu arbeiten, was gemeinhin als Gegensatz erscheint – eine derartige kulturelle, historische und ästhetische Empfindsamkeit ist gemeint, wenn man den Begriff, 'Afropolitanismus' gebraucht (Mebmbe 2006:3).

## 5. Bibliografie

- Ackermann, Andreas 1997: "Ethnologische Migrationforschung: Ein Überblick." *Kea-Zeitschrift für Kulturwissenschaften* (10), S.1-28.
- Anthias, Floya 1998: "Evaluating 'Diaspora': Beyond Ethnicity?" *Sociology*, Jg. XXII, Bd. 2, S.557-580.
- Amiji, Harun 1975: "The Bohoras of East Africa." *Journal of Religion in Africa*, Jg. VII, S.27-61.
- Appadurai, Arjun 2003: "Grassroots Globalization and the Research Imagination." In: Ders. (Hg.) 2003: *Globalization*. Durham: Duke University Press, S.1-21.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller & Cristina Blanc-Szanton 1994: *Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states*. Langhorne / PA: Gordon & Breach.
- Basu, Helene 2005: "Geister und Sufis: Translokale Konstellationen des Islam in der Welt des Indischen Ozeans." *Zeitschrift für Ethnologie* Bd. 130, Heft 2, S.169-193.
- Bharati, Agehananda 1965: "A Social Survey." In: Ghai, Dharam P. (Hg.) 1965: *Portrait of a Minority. Asians in East Africa*. Nairobi: Oxford University Press, S.13-64.
- Braudel, Fernand et al. 1988: *Die Welt des Mittelmeeres*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Chaudhary, Kirti N. 1985: *Trade and Civilization in the Indian Ocean. An economic history from the rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press.





- Don Nanjira, Daniel D.C. 1976: *The Status of Aliens in East Africa. Asians and Europeans in Tanzania, Uganda and Kenya*. New York: Praeger Publishers.
- Ebner, Anne 2004: *Knotenpunkt der Globalisierung: Die Werft von Alang in Gujarat / Indien*. Hamburg: Dr. Kovac.
- Foner, Nancy 1997: "What's new about Transnationalism? New York Immigrants Today and at the Turn of the Century." *Diaspora*, Jg. VI, Bd. 3, S.355-375.
- Gilroy, Paul 1993: *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge / MA: Harvard University Press.
- Glick Schiller, Nina Linda Basch & Cristina Blanc-Szanton 1992: "Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration." In: Dies. (Hgg.) 1992: *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*. New York: Vol. 645 of the Annals of the New York Academy of Sciences, S.1-24.
- Gottowik, Volker 1997: *Konstruktion des Anderen: Clifford Geertz und die Krise der ethnologischen Repräsentation*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Gregory, Robert G. 1971: *India and East Africa. A History of Race Relations within the British Empire*. London: Oxford Press.
- Grube, Nina & Eva Paul 2005: "'We are Indians even though we are not born in India': Die indische Diaspora in Tansania- Ethnographische Beschreibung indischer Communities in Tanga." Unveröffentlichter Forschungsbericht, eingereicht am Institut für Ethnologie der Freien Universität Berlin, Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften.
- Guarnizo, Luis Eduardo & Michael P. Smith 1998: "The Locations of Transnationalism." In: Dies. (Hgg.) 1998: *Transnationalism from below*. New Brunswick / New Jersey: Transaction Publishers, S.3- 34.
- Gupta, Akhil & James Ferguson 1997: "Discipline and Practice: 'The field' as site, method, and location in Anthropology." In: Dies. (Hgg.) 1997: *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley, Los Angeles und London: University of California Press, S.1-46.
- Gupta, Akhil & James Ferguson 1999: "Culture, Power, Place: Ethnography at the End of the Era." In: Dies. (Hgg.) 1999: *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham und London: Duke University Press, S.1-29.



- Gupta, Akhil & James Ferguson 2002: "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference." In: Inda, Jonathan Xavier & Renato Rosaldo (Hgg.) 2002: *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Malden / MA: Blackwells, S.65-80.
- Hannerz, Ulf 1998: "Transnational Research." In: Bernard, Russel H. (Hg.) 1998: *Handbook of Methods in Anthropology*. Walnut Creek / CA: Altamira Press, S.235-256.
- Hannerz, Ulf 2002: "Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology." Research Paper des ESRC Transnational Communities Programme Seminar der Universität von Oxford. <http://www.transcomm.ox.au.uk/workingpapers/hanner.pdf>. Zugriff am 24.06.2004.
- Hannerz, Ulf 2003: "Several Sites in One." In: Eriksen, Thomas H. (Hg.) 2003: *Globalisation. Studies in Anthropology*. London: Pluto Press, S.18-38.
- Horton, Mark & John Middleton 2000: *The Swahili. The Social Landscape of a Mercantile Society*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Inda, Jonathan Xavier & Renato Rosaldo 2002: "Introduction. A World in Motion." In: Dies. (Hgg.) 2002: *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Malden / MA: Blackwell Publishing, S.1-34.
- Kearney, Michael 1995: "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism." *Annual Review of Anthropology*, Jg. XXIV, S.547-565.
- Kiem, Christian G. 1993: *Die indische Minorität in Ostafrika. Ursachen und Verlauf eines ungelösten Konflikts*. Bielefeld: Transnationalisation and Development Research Center (TDRC) an der Universität Bielefeld. Arbeitspapiere, 184.
- Mackenrodt, Lisa 2007: "The Jinn fly on Friday. On spiritual healing practices of the Swahili coastal people in contemporary Tanzania." In: Seifert, Marc et al. (Hgg.) 2007: *Beiträge zur 1. Kölner Afrikawissenschaftlichen Nachwuchstagung*.
- Malkki, Liisa H. 1999: "National Geographic. The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees." In: Ferguson, James & Akhil Gupta (Hgg.) 1999: *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham und London: Duke University Press, S.52- 74.
- Marcus, George E. 1995: "Ethnography in / of the world system: The emergence of multi-sited ethnography." *Annual Review of Anthropology*, Jg. XXIV, S.95-117.
- Mbembe, Achille 2006: "Afrika- die Verfung des Hier mit dem Anderswo." *Le Monde diplomatique*, Jg. XII, Bd. 9, S.2-3.



- Nagar, Richa 1996: "The South Asian Diaspora in Tanzania. A History Retold." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Jg.XVI, Bd. 2, S.62-80.
- Nagar, Richa 1997: "Communal Place and the Politics of Multiple Identities: the Case of Tanzanian Asians." *Ecumene*, Jg. IV, Bd. 1, S.3-26.
- Paul, Eva 2007: "Die Dawoodi Bohras – eine indische Gemeinschaft in Ostafrika." In: Seifert, Marc et al. (Hgg.) 2007: *Beiträge zur 1. Kölner Afrikawissenschaftlichen Nachwuchstagung*.
- Pearson, Michael N. 2003: *The Indian Ocean*. London: Routledge.
- Rouse, Roger 2003: "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism." In: Inda, Jonathan Xavier & Renato Rosaldo (Hgg.) 2003: *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing, S.157-171.
- Salvadori, Cynthia 1989: *Through open doors. A view of Asian Cultures in Kenya*. Nairobi: Kenway Publications.
- Srinivasan, Padma 2001: "Indians in the East African Slave Trade during the Nineteenth Century." *Indica*, 38, S.229-236.
- Trouillot, Michel-Rolph 2003: "Adieu, culture: A new duty arises." In: Ders. 2003: *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave MacMillan, 97-116.
- Vertovec, Steven 1999: "Conceiving and Researching Transnationalism." <http://www.transcomm.ox.ac.uk/workingpapers/Vertovec2.pdf>. Zugriff am 24.06.2004.
- Voigt-Graf, Carmen 1998: *Asian Communities in Tanzania. A Journey Through Past and Present Times*. Hamburg: Institut für Asienkunde.
- Welz, Gisela 1998: "Moving Targets: Feldforschung unter Mobilitätsdruck." *Zeitschrift für Völkerkunde*, Bd. 94, S.177-179.