

05

Das Reisetagebuch udumisieren:
Fragmentarische Notizen, über(-)
dauernde Gedanken

05

Das Reisetagebuch udumisieren: Fragmentarische Notizen, über(-) dauernde Gedanken

Nico Nassenstein

[Festgehalten auf einer Alphasmart Neo 2. Batterielaufzeit (im Bestfall!) 2 Jahre, hitzebeständig, allerdings mit amerikanischer Tastatur, und die Alphasmart kann wohlgemerkt keine Fußnoten. Mombasa, Kenia, November/Dezember 2022. Geschätzte Lesedauer: 48 Minuten.]

Anstelle eines Abstrakts

Weitestgehend unbearbeitete Einträge des Feldtagebuchs ethnolinguistischer Forschung gehören normalerweise nicht zum abgedruckten Ertrag wissenschaftlicher Publikationen. Das Prozesshafte, Nackte, manchmal Fragmentarische in seiner wenig stilvollen Form, seiner analytisch vorschnellen Annahme, seiner konfusen

Beobachtung, und seiner Übertreibung hie und da manchmal so abzudrucken, wie es zusammengeschrieben wurde, kann als Versuch gewertet werden, die Auswertung und Analyse zu überspringen und die Rohversion des Textes für sich sprechen zu lassen.

Der Ethnologe Michael Taussig bemerkt im Vorwort zu seiner viel beachteten Monografie „I swear I saw this“ (2011: xi-xii): „I have been

thinking about fieldwork notebooks as a type of modernist literature that crosses over into the science of social investigation and serves as a means of witness [...] The notebook provides an apt vehicle for conserving this knowledge, not so much as an inert record, but as something quite different, something alive“. Das Lebendige des Feldtagebuchs nährt sich auch aus seiner Unzulänglichkeit, seiner Überschwänglichkeit, seiner überbordenden vielen Wörter für ganz Alltägliches und womöglich seiner wenigen Wörter und Sprachlosigkeit vor den großen Begegnungen und Beobachtungen. Gleichsam geht das Feldtagebuch, wenn es so abgedruckt wird wie verfasst, nie ohne narzisstische Verklärung einher, und regt mit seinem selbstreflexiven Kreisen um die eigene Achse nicht immer zu objektiver Beobachtung an, sondern verzerrt, wo es kann. Wir müssen uns in den Notizbüchern also immer selbst entlarven, das macht ja sonst niemand für uns.

Hubert Fichte, selbst erklärter „Ethno-poet“, wurde nach Verfassen seines Romans Xango (1976) immer wieder bis heute kritisiert: auch, weil er es nicht geschafft habe, sich dem Fremden (das nenne ich jetzt mal bewusst so) literarisch und gleichzeitig ethnologisch anzunähern, dieses literarisch zu fassen, sondern – so einige Journalisten in großen Printmedien – eher vor allem um sich selbst gekreist sei in seinem Bericht zu afroamerikanischen Praktiken, Ritualen, Beobachtungen. Und das Fremde hierbei immer bloß durch die Brille des queeren weißen (und selbst erklärten) Ethno-poeten betrachtet habe, beziehungsweise soll sein Bericht diesen Geruch teilweise stark ausgeströmt haben. Alle Feldtagebücher strömen bestimmte Gerüche aus, dessen kann man gewiss sein. Und teilweise kann man sich des Genres letzten Endes gar nicht mehr so sicher

sein, wenn man die Notizen schon anfertigt mit dem festen Vorsatz, diese nachher vermeintlich unredigiert in ein Heft zu drucken. Nicht wahr? In einem anderen Text, in derselben Zeitschrift erschienen, habe ich mich bereits ausführlich mit dem schwierigen Genre der Feldnotiz bzw. des Feldtagebuchs auseinandergesetzt, als ich schrieb: „Sind Tagebuchnotizen im ins Feld gebrachten Notizbuch denn tatsächlich nur Wiedergabe, Reflexion und Beschreibung, oder doch mehr als das, und können Realität womöglich erst generieren durch ihre Textualität und auch Multimodalität mit Schmutz, Flecken, Gekritzeln, Zeichnung, späterer Annotation und Korrektur?“ (Nassensenten 2020: 127, enthalten in Fleisch et al. 2020).

Hier stellt sich eine weitere Stirnfalte ein: Ethnolinguistische Feldnotizen werden in der Regel auch gar nicht in Schreibmaschinen getippt, wie im vorliegenden Fall geschehen, sondern eher mit Stift auf Papier festgehalten, die Umgebung teilnehmend beobachtend, diese dicht beschreibend. Stricto sensu ist das hier ein schnöder Monolog, der sich als Feldtagebuch oder Reisebericht oder sowas tarnt, aber eigentlich nur an einem interessiert ist: Einer Auseinandersetzung mit der Dauer, la durée, duration, udumu (dabei ist Letzteres, wenn man den Swahili-Wörterbüchern Glauben schenken darf, gar nicht die unmittelbare Entsprechung für die ‚Dauer‘, wird udumu doch meist mit ‚perseverance, longevity, durability‘ übersetzt). Einfach ausgedrückt dreht sich alles um die Zeit im weitesten Sinne. Das Internet spuckt aus „zeitliche Erstreckung von etwas“, wenn man ‚Dauer‘ eingibt, oder bietet „das Fortbestehen, das Weiterbestehen“ an. Warum wir gerade an der kenianischen Küste die Auseinandersetzung mit der zeitlichen Dauer suchen, lässt sich in wenigen Sätzen

genauso wenig erklären wie der Umstand, dass diese einleitenden Zeilen den Leser bereits einiges an Lesedauer gekostet haben. Vielleicht sei also noch angemerkt, um was es sich hier (nicht) handelt.

Ceci n'est pas un texte academique (wow!?). Ceci n'est pas la dialectologie du swahili kenyan (d'hommage!). Ceci vous explique presque rien de nouveau (mais comment?). Ceci n'est qu'un rapport de terrain (vraiment?).

Was die anderen Mitgereisten aus ihren Fragmenten gemacht haben, ist mir bis dato nicht bekannt. Es ist anzunehmen, dass Sie bestimmt schon ungeduldig auf Ihre Armbanduhr oder den Timer des Backofens blicken, oder aber Sie haben längst spöttisch lächelnd den Swahili-Spruch auf den Lippen „lisilo mkoma hujikoma lilo“ (was kein Ende hat, beendet sich von selbst).



Prelude: Die Kunst zu überdauern

Neben dem Krapf-Museum im Dorf Rabai Mpya im kenianischen Hinterland befindet sich die Isaac Nyondo Secondary School. Isaac Nyondo war der erste Kenianer, der von Missionaren Mitte des 19. Jahrhunderts in der Rabai-Gemeinschaft die Gelegenheit erhielt in Deutschland zu studieren. Einer der wenigen, der diese Chance entweder erhielt oder nutzte. Und inwiefern es sich dabei tatsächlich

um eine Chance handelte, steht vielleicht auch im Raum. Jedenfalls säumen einige Bäume den Weg, der an der Schule vorbeiführt, ins Tal hinein, Richtung Versammlungsplatz und Gerichtshof der Rabai-Ältesten und sodann Richtung Kaya, dem heiligen Wald zu. An einem der Bäume fanden wir ein laminiertes Schild vor, auf dem geschrieben stand: „Slow down. Lessons in progress“. Ich fand dies so inspirierend, dass ich es abfotografierte und es fortan die Pinnwand in meinem Buero in Deutschland zierte.

Wenn man sich Gedanken macht über Dauer und Zeit während der Spaziergänge in der Siedlung Rabai Mpya, rund um das Missionarsmuseum vom alten Krapf, bekommt ein Slow-Down, ein bewusstes Langsamerwerden, eine neue Bedeutung. Entschleunigen, nicht nur damit die Schüler der Nyondo-Schule sich hier besser konzentrieren, sondern auch entschleunigen, um zu verstehen, wer hier wen oder was überdauert. Und wer wie mit Zeit umgeht in Rabai Mpya, und welche Bedeutung Zeit und Zeitdauer hier haben. Die Abfolge der Geschehnisse, die letzten Endes zur kolonialen Erschließung der der Küste vorgelagerten Hügel führte, und zur weitflächigen Einführung des Christentums in den Midzichenda-Gemeinschaften, ist eng an die Geschichte von Rabai und Krapf geknüpft und hinlänglich bekannt. Auch deutsche Afrikanisten haben sich, in Kooperation mit der Deutschen Botschaft in Nairobi, im Jahre 2009 in einem Sammelwerk im Selbstverlag mit dem Krapf'schen Erbe beschäftigt. Und dessen Biografie und Wirken vor allem für die Wissenschaftslandschaft diskutiert, als Linguist, der sich mit dem Kiswahili, aber auch den Midzichenda-Sprachen beschäftigt hat (die bei ihm noch mit dem abwertenden Sammelbegriff

„Kiníka“ bezeichnet werden), aber auch unter dem Aspekt deutscher Präsenz im vor-kolonialen Kenia (wenn wir den Beginn der Kolonisierung als die Offizialisierung der britischen Herrschaft definieren wollen).

Was kaum beleuchtet wird, ist der Aspekt der „Dauer“. Was die an-„dauernde“ Präsenz der Kirche St. Paul in den Hügeln von Rabai für das Selbstverständnis der Arabai (und anderer Midzichenda) bedeutet, was die solide Krapf'sche Villa (der am besten erhaltene Bau in Rabai Mpya) ausmacht, ausstrahlt und wie er Einfluss nimmt. Auf das Alltagsleben, auf Identität, auf historische Diskurse, auf Repräsentanz nach außen. Jemand sagte gestern, während wir beim Abendessen auf der Veranda des Gästehauses in Diani saßen, dass, wenn man auf Wikipedia nach „Rabai“ sucht, man bloß Infos finde zum Krapf'schen Erbe, aber eigentlich nichts zu den Arabai selbst. Vielleicht war es Angelika, vielleicht war es Nick. Und ich werde dabei das Gefühl nicht los, dass die Arabai so sehr mit den Missionaren verbandelt sind, oder so ausweglos von deren überdauernder Präsenz geprägt sind, dass sie das einfach angenommen haben, dass sie einfach zu den „Krapf'schen Arabai“ geworden sind und dem nichts entgegengestellt haben. Vielleicht würden sie das selber nie so formulieren, vielleicht sogar ablehnen, aber dies geht mir nicht mehr aus dem Kopf. Ähnlich den Jesuiten am Rio Paraná oder anderen Ordensgruppen entlang des Amazonas, die sich unabänderlich in die Geschichte „ihrer“ Guaraní eingeschrieben haben, und sodann auf ewig mit „ihren Indigenen“ assoziiert wurden. In einem Akt missionarisch-kolonialer Gewalt, als eine Form des Überschreibens lokaler Autonomie und Epistemologie. Als Legitimierung von missionarischem, aber auch wissenschaftlichem,

immersivem Akkulturieren, Schaffen, Produzieren und Diskursprägen (wer hier in welche Richtung Immersion betreibt, bleibt jedoch offen). Und je mehr Zeit vergeht, umso mehr scheinen diese Gemeinschaften den Missionar in ihre eigene Geschichtsschreibung zu inkorporieren – oder gar zum Aushängeschild zu machen (vielleicht, weil es potenziell touristisch profitabel erscheint? Weil so viel negiert worden ist, was nun durch den Missionar zombiehaft erweckt wird? Weil sonst nix bleibt?), was eventuell sehr komplexe Gründe jenseits der Touristifizierung der eigenen Vergangenheit samt Mission und Missionaren hat. Vielleicht ist das „Verkrapfen“ in Rabai aber auch eine subversive Strategie das historisch Gewachsene und Unvermeidliche möglichst elegant in die eigene Historisierung miteinzubeziehen, und symbiotisch die Lianenranke zwar als Fremdkörper wahrzunehmen, aber auch als historische Stütze. Lieber Krapf in Narrativen der eigenen Historizität kolonisieren als von Krapfs „Reisen in Ost-Afrika“, 1858 erschienen und ein unsäglich düsteres Bild von den so genannten „Wanyíka“ zeichnend, kolonisiert zu werden. Verkrapfen ohne zu verkrapfen, ist hier vielleicht die Devise.

Das Museum in Rabai Mpya ist ein guter Ort um Geschichte so zu erzählen, wie sie Sinn macht. Dabei werfe ich den professionellen Museumsmitarbeitern, Dennis, Dan, Ambrose, keineswegs Geschichtsklitterung vor, stattdessen soll mein Verweis auf die bestens informierten Guides und ihre mitreißende Darstellung der Rabai-Geschichte eher anerkennen, wie kreativ Krapf, Rebmann, und andere hier verflochten wurden, oder sogar derart „verwurschtelt“, dass grausame missionarische Präsenz einhundertundfuenfzig Jahre später plötzlich wieder „Sinn“ zu machen

scheint als unweigerlich zu erfahrende Gewalt-erfahrung im weltweit Kolonialität zeitigenden, durchweg imperialen späten 19. Jahrhundert. Die Kirche als etwas anzuerkennen, das hier nach den Sklavenjagden der Kollaborateure des sansibarischen Sultans im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert und vor der Implementierung der britischen Kolonialadministration einen logischen Zwischenraum des gewalt-samen äußeren Einflusses schließt, dem man noch das Beste abgewinnt ... Kontinuität des Ausgesetztseins, Kontinuität der Abhängigkeit, in deren Unentrinnbarkeit dann frei gestaltet werden kann und rückblickend auch die Zeit zurecht gerückt werden kann? Vielleicht ist es so etwas. Aber was bedeutet hier „Dauer“, duration, longue durée? Oder, wie Nick und Anne es nennen, durée profonde, „tiefe Dauer“ (siehe auch Nicks Beitrag in dieser Ausgabe).

Wer hat hier wen überdauert? Der alte Krapf die Rabai, weil seine Statue den Innenhof des Museums noch ziert und er unvergessener denn je scheint (nachdem er 2009 ordentlich poliert wurde mit Steuergeldern aus Deutschland), oder Dennis Jira, Ambrose und seine Kollegen den alten Krapf, weil sie die Geschichte so erzählen, dass Sinn entsteht? Tiefe Dauer umkehren, (an)dauernde oder (über)dauernde Tiefe hinterfragen und zurück ins Jetzt holen – und dann bearbeiten, beackern. Vom Swahili-Begriff *udumu* ‚Dauer‘ abgeleitet, kann man sagen, geschehe hier ein Udumisieren der eigenen Geschichte und Epistemologie, ein dauern-des Re-Evaluieren von Rabai-Geschichte. Der Sinn ist da, da sind wir sicher, aber die Abläufe müssen neu geordnet werden, sodass sie erzählbar werden.

Dessen wurden wir uns, freilich ohne das in vollem Maße zu durchsteigen, bewusst, als wir in den frühen Augusttagen 2021 vor

dem Museum aufschlugen, das wir im heftigen Regen in den Hügeln eher durch Zufall gefunden hatten, als dass dies etwa auf unserer Agenda gestanden hätte. Eigentlich auf der Suche nach Ribe-Sprechern, eine kleine Nachbarsprache, landeten wir nach erfolgloser Kontaktaufnahme mit einigen Trinkenden und einem DeeJay in einer Bar nahe der von Süden (Mazeras) nach Norden (Richtung Kaloleni) verlaufenden Hauptstraße C111, nicht weit vom großen Zementwerk bei Kakomani, nach Überqueren der nach Rabai führenden Hügelkette letztendlich am Krapf-Museum in der kleinen Ortschaft Rabai Mpya. (N.B. Chiraphai und Kiribe zählen beide zu den bereits genannten Midzichenda-Sprachen, die von Missionaren entweder eilig zusammengefasst wurden, oder aber umständlich seziert und feinsäuberlich getrennt; Chidigo auch, das kommt nachher noch). Bereits im kleinen „Curio-Shop“ unten an der Hauptstraße war uns bewusst geworden, dass wir uns nicht länger im Ribe zugehörigen Terrain, sondern nun in Rabai befanden, war in der kleinen Künstlerwerkstatt an der Straße bereits kunsthandwerklich der Willkommensgruß in Rabai zu lesen gewesen. „Welcome to Rabailand“, stand dort auf einem Holzschild an die Wand der Werkstatt gelehnt, darunter eine Telefonnummer, und auch einige aus Kokosnuss gefertigte und dann lackierte Schalen, Töpfchen und einiger Schmuck.

An der Kirche in Rabai eingetroffen, wurden wir von Dennis Jira begrüßt, der uns willkommen hieß. Der Platz zwischen dem Häuschen des Wächters, den hölzernen Sitzbänken unter den Bäumen (wohl für Treffen der Kirchengemeinde gedacht, oder für auf eine Führung durch das Museum Wartende; siehe auch Lauras Beitrag in dieser Ausgabe) und der Kirche war in den vergangenen hundert

Jahren nicht verändert worden: und generell erschien die gesamte Ausgestaltung des Kirch- und Museumskomplexes kaum einem Wandel unterzogen worden oder gewesen zu sein. Was in den 1860er-Jahren noch als das ursprüngliche Schulgebäude gedient hatte, stand nun leer. Einige der ersten Schulbänke von Rebmann (N.B. Johannes Rebmann, 1820-1876, begab sich 1846 nach Ostafrika zur Unterstützung Krapfs in der Mission) standen noch, und das alte Holz zeugte in seiner geschliffenen und runden Beständigkeit von hohem Alter und vergangener Zeit. Die alten Bänke hatten den Wechsel der Schule in einen neuen Schulbau längst „über-dauert“. Auch die Fensterläden entstammten noch der Entstehungszeit Mitte des 19. Jahrhunderts und einer ganz anderen Ära. Die eigentliche Kirche wurde erst einige Jahrzehnte später gebaut, nachdem Krapf längst nicht mehr in Rabai weilte, und im länglichen Bau, der ehemals als erste Kirche diente, war zum Zeitpunkt des Besuchs das Museum untergebracht.

Hier fand man neben einigen Vitrinen zu Krapfs Biografie, zur Swahili-Kultur und zu Themen wie Kolonialismus und Sklaverei unter anderem auch Krapfs linguistisches Oeuvre ausgestellt, mit seinem Swahili-Wörterbuch, den Ausschnitten seiner Genesis-Übersetzung, sowie einigen „Kiníka“-Wortlisten, also dem Werk zu Midzichenda-Sprachen (das, zugegebenermaßen, gar nicht mal so eindrucksvoll ist, wie es oft dargestellt worden ist). Das ethnografische Werk „Reisen durch Ostafrika“ (1858) lag nicht aus, und war in keiner der Vitrinen vorhanden. Vielleicht, weil es auf Deutsch verfasst war, oder, da weniger bekannt. Man konnte es jedoch kaum vermissen, präsentiert es sich doch voller Generalisierungen und abschätziger oberflächlicher Beobachtungen,

die den Verfasser durch eine eurozentrische Linse betrachtet die Rabai-Anwohner als heidnische, naive, wollüstige und zügellose oder saufende Elemente einer zu christianisierenden Gesellschaft darstellen und beschreiben ließ.

Dennis führte uns mit einer beeindruckenden Genauigkeit in seinen historischen Ausführungen durch den Museumsbau, und berichtete detailliert von Krapfs Leben und privaten Schicksalsschlägen, die ihn auf den Reisen ereilten, oft mit einer ordentlichen Prise Nostalgie in der Stimme, oder vielleicht historischer Verklärung, fiel doch kaum ein negatives Wort über den Missionar und Linguisten. Vielmehr wurde Johann Ludwig Krapf, wie es seine Statue im Innenhof ebenfalls symbolisiert, in die Geschichte der Arabai kunstvoll eingeschrieben und eingeflochten. Hierbei ging es nicht unbedingt bloß um die Lebensstationen des Missionars, der bereits in den 1850er-Jahren die Midzichenda-Hügel im Hinterland von Mombasa wieder verließ: vielmehr ging es um eine Art spirituelle Einbettung in authentische Diskurse, in den Kaya (d.h. den heiligen Wald und die Geschichten der Kaya-Ältesten, den wir an einem der Folgetage besuchen konnten) und um eine Platzierung des Missionars in einer Welt zwischen Realität (wenngleich das ein schwieriger Begriff ist rund um das den Zeiten und dem Wandel trotzend Kirchengelände in Rabai Mpya) und Traum.

Von diesen Träumen wurde mir in der Folgezeit immer öfter berichtet, nicht nur vom Fremdenführer Dennis (der in diesem kreativen Sammelwerk ebenfalls vertreten ist, sei es durch eigene Zeilen, oder die von Laura, Nick, oder Axel), sondern auch von den Kaya-Ältesten, von unserem Freund Johnson, dessen Familie wir im Dorf Mkapuni mehrfach aufsuchten und dort Nachmittage bei Chilalo, leicht vergorenem

Palmwein, und Kachumbari, Tomatensalat und Ente oder Fisch verbrachten, oder aber auch von denjenigen, die uns gemeinsam mit Dennis ins Flussbett des Kombeni-Rivers begleiteten, eine Woche später. Das Flussbett, das einmal quer durch das Gebiet der Arabai verläuft, war im August 2021 beinahe gänzlich ausgetrocknet, und wir trafen auf zahlreiche Männer, die „Steine ernteten“, wie es genannt wurde, die also in schwerer Handarbeit Stücke aus den Granitfelsen im Flussbett schlugen, um diese dann zu geringen Preisen zu verkaufen. Wohlwissentlich „ernteten“ sie hier trotz der Warnung der Chairmen, der Dorfvorsitzenden der ringsum liegenden Siedlungen, die anmahnten, dass der Fluss so zwangsläufig in der Regenzeit außer Kontrolle geraten und über die Ufer treten werde, und gegebenenfalls alles mitreißen würde, was sich ihm entgegensetzte, da die Steine als natürliche Begrenzung und natürlicher Damm sodann nicht mehr vorhanden wären. In eben jenem Flussbett habe sich Krapf eines Nachts befunden, als er aufgewacht sei, nachdem er in Rabai Mpya, einige Kilometer südwestlich gelegen, zu Bett gegangen sei. Das Bett des Kombeni sei daher eine der günstigsten Stellen, wolle man dem wandelnden Krapf (in seinem Traum, oder im eigenen Traum) begegnen. Das Verschmelzen von Visionen des Missionars in den späten 1840er-Jahren, schlafwandelnd oder träumend, und der im eigenen Traum (dem dies von Dennis und anderen berichtet wurde) vielleicht geschehenden Erscheinung Krapfs, oder des Durchlebens dieser Geschichte im eigenen Traum nach der Rückkehr aus dem trockenen Flussbett an die Küste, verfestigte sich so zu einer historischen Geschichte, die das Potenzial besaß durch die Jahrhunderte zu springen, und hatte ihre klare Historisierung verloren an bestimmten

Momenten auf einer Zeitleiste (Nick nannte das beim Abendessen *longue durée*, aber eben nicht *durée profonde*; hier eignet sich eine Lektüre seines eigenen Beitrags aber viel mehr als eine Zusammenfassung von mir).

Der durch die Flussbetten und Träume der später Geborenen (Arabai, Deutsche, Forscher, Touristen) springende und fließende Krapf hatte mit der Zeit gespielt und hatte es geschafft in Rabai, zumindest während Geschichten über ihn und sein Wirken erzählt wurden, die Zeit anzuhalten – oder auszutricksen. Seine Verortung in den Träumen aller, die im Flussbett Steine klopften, hier die Reste der alten kolonialen Brücke bestaunten (einige Metallstäbe in Zementbrocken, immerhin einige Jahrzehnte nach Krapf in Betrieb genommen), oder hier bloß auf der neuen Brücke den Kombeni überquerten, konnten theoretisch vom alten Missionar im Traum besucht werden, oder diesen träumend im Flussbett antreffen neben den Steineklopfern, wenn man es denn zuließ. Dies schien mir wie die Vollendung der Abschaffung einer historischen Person Krapf, und der Ermöglichung einer zeitlosen Traumwelt (so ungefähr nannte es auch Nick, dem ich eineinhalb Jahre später in Diani im Garten unseres Gästehauses davon erzählte, und der das unglaublich spannend fand. Was sind schon eineinhalb Jahre, wenn 1840 ins Heute ragt?).

Im siebten Band von Prousts Monumentalwerk „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit“ springt auch der Ich-Erzähler Marcel durch die Zeiten. Im Fokus seines zeitlichen Hin und Hers der Erinnerungen im letzten Band „Die wiedergefundene Zeit“ steht das Ziel der Schaffung von Kunst durch Erinnerung. Der Erzähler bemerkt einerseits, wie grausam unaufhaltsam die Zeit voranschreitet und alle um ihn herum derart merklich altern lässt, dass sie kaum

wiederzuerkennen sind. Beim Besuch eines Empfangs erscheinen ihm die weißhaarigen Bekannten wie Wiedergänger ihrer selbst. Der Ich-Erzähler versucht seine Erinnerungen so zu bündeln und aus der Zeit zusammenzuklauben, dass daraus endlich ein Roman entstehen kann, der die vergangene, vielleicht verlorene Zeit einzufangen im Stande ist. Dabei lässt sich nicht die Ironie ausblenden, dass dem Erzähler bis zum nahenden Tode nicht mehr viel Zeit bleibt – und dass der Leser von Prousts „Die wiedergefundene Zeit“ nach 4000 Seiten Lektüre ebenfalls einen solchen Mangel beklagen mag; wie dies zahlreiche Literaturkritiker auch immer wieder angemerkt haben. Und Proust selber blieb zur Vollendung ebenso wenig Zeit, wurde der siebte Band doch 1927 posthum veröffentlicht (unter dem Originaltitel „Le temps retrouvé“). Und war dabei der fragmentarischste des gesamten Zyklus, mit stilistischen Fehlern und nicht beendeten Sätzen, logischen Lücken und einer fehlenden Nachbearbeitung. Ähnlich fühlte sich der Besuch in Rabai Mpya an (und alle darauffolgenden Besuche des Rabai-Museums), wurde durch die gesponnenen Erinnerungs- und Traumfäden von 2021 oder 2022 in die 1840er doch auch ein kunstvolles Narrativ geschaffen, das den missglückten Missionars- und Kolonialroman endlich abzuschließen in der Lage sein würde, oder zumindest den Ich-Erzähler, nun Dennis und Dan anstelle von Marcel, die Erinnerungsfäden fest in Händen halten lassen würde. Proust hatte zeitlebens sicherlich nie von Rabai gehört, und doch schien das wiederkehrende Einschreiben von tiefer, sinnvoller Dauer in die Geschichte der Missionsstation in den Hügeln vor Mombasa dem faszinierten Leser von Prousts Werk sonderbar vertraut, oder beinahe logisch. Nur waren die im letzten Band

beschriebenen Greise, die das Fortschreiten aller Zeit so grausam darstellen, in Rabai vielmehr die unheimlicherweise nie alternde, sondern sich seit 2009 sogar verjüngende, Statue des rundköpfigen, prominent im Hof postierten Johann Ludwig Krapf. Alles alterte in Rabai, Dennis, Ambrose und Dan, die Gemeinde, die Lehrer der weiterführenden Schule von nebenan, und konnte man den Schuljungen, die auf dem anliegenden Bolzplatz (Teil des von Krapf für die Kirche erstandenen Terrains) gegen die umliegenden Dörfer auf Fußballturnieren antraten, nicht förmlich beim Erwachsenwerden zuschauen? (Dennis, Dan, aber auch unser Freund Johnson aus dem Nachbarort Mkapuni hatten immer wieder hier gestanden und die Spiele betrachtet, wie sie berichteten, oder aber auch selber gespielt.) Das Spiel als unsicherer Torschütze begonnen, und sodann als Flaumbärtiger im Stimmbruch den Pokal eingeheimst, die Zeit verging im Fluge, wenn man den Turnieren vom Kirchengelände zusah.

Und das logische Verknüpfen der verschiedenen Epochen, das Einarbeiten von Missionar Krapf in die Zeitgeschichte, als habe dieser 1996 im Flussbett des Kombeni im Pyjama gestanden, war hier die wohlthuende Udumisierung von Rabai, die Verdauerung von Connection und Kontinuität, gar eine Konditionierung von Vergänglichkeit, die sich sonst nicht einstellen wollte, weil Krapfs Werke auf www.archive.org einfach viel beständiger schienen und nicht schwanden, alles andere in Rabai aber doch? Epistemizid vorbeugen (ein Konzept, das De Sousa Santos 2014 ausführlich in seinem Buch beschrieben hat), der automatisch durch die Unzerstörbarkeit einer downloadbaren Ethnografie „Reisen durch Ost-Afrika“ von 1858 geschieht, schleichend, sich in

die Rabai-Hügel fressend, durch das Flussbett wälzend, in Schulen und Ältestengericht ausbreitend, weil irreversibel zitiert (wie hier beispielsweise), gescannt, als einzige Ethnografie der Arabai gehandelt? Und dabei vorsichtig so etwas flüsternd wie „Da die Eingeborenen sehr arglistig sind, so muss man seine Worte wohl abwägen, dass sie nichts verdrehen und den Missionar nicht verdächtigen und ihn keiner politischen Umtriebe beschuldigen können“ (von Krapf nach Ankunft in Rabai 1844 als eine der gebotenen Verhaltensweisen niedergeschrieben, wollte man dort eine Missionsstation errichten, 1858: 218).

Dauer ... und Zeitsprünge. Sind nicht auch die ständigen Sprünge zwischen diesen einleitenden Worten zum ersten Besuch in Rabai zu den Diskussionen mit Kollegen im Gästehaus von Diani im November 2022 Sprünge, die Dauer anders erscheinen lassen, als sie sich eigentlich „wirklich“ anfühlte? Ja, mag sein, aber anders gelingt hier nun nicht der rote Faden, oder die Berichterstattung. Jedenfalls saßen wir beinahe eineinhalb Jahre später alle in Mombasa, allerdings an der Südküste ein Stück weiter von Rabai entfernt als während der Aufenthalte zuvor. Während dieser Tage dachte man, so war es vereinbart worden, gemeinsam über Zeit, Erfahrung, Dauer („duration“) nach, und führte Gespräche, plante Exkursionen mit Mr. Rogers als freundlichem und interessiertem Fahrer, sammelte Geschichten und Interviews zu den Sprachen der Region, oder hing ermattet von der feuchten Hitze der Saison im Pool rum, der direkt hinter dem Haus begann und einen Blick auf den wunderbar grünen Garten freigab, der Nkiko und Caterina gehörte und wo wir uns zu siebt (Dennis Jira sollte später dazustoßen) einquartiert hatten. Und saß sodann mit der

Schreibmaschine auf einer der Liegen am Pool und begann drauflos zu tippen, bis der Schweiß den Nacken hinabbrann und man in den Schatten wechseln musste (die Hitze machte der anachronistischen Schreibmaschine nichts, das ist aber schon bekannt). Das vorliegende Textstück ist eines der Resultate dieses zehntägigen Nachdenkens und Austausches. Für eine eigentlich kurze, dann aber doch um einiges umfangreicher geratene Prelude soll dies, wenngleich unstrukturiert und bisschen fragmentarisch, nun aber auch langen.



Fresh leaves

Frisch verlässt der Transporter frühmorgens vor dem Sonnenaufgang die Gebiete rund um den Mount Kenya in Meru und Embu mit der satten, grünen Fracht, die in allen anderen Landesteilen Kenias wenige Stunden später bereits sehnsüchtig erwartet wird.

Ab 10 Uhr, 11 Uhr stehen die ersten Kunden an der Küste parat um die eingetroffene Ladung, in kleine Papiertüten zu je 100 Shilling gepackt, zu erstehen, dazu meist einige Packungen "pike" (Kaugummis der Marke PK, je nach individueller Präferenz in Minze oder Fruchtaroma). Der Handel mit Kath (*Catha edulis*, قات), in Deutschland manchmal noch unter dem veralteten Namen Abessinischer Tee bekannt, der aufputschenden Pflanze, ist weit verbreitet über das gesamte Horn von Afrika sowie auf Teilen der Arabischen Halbinsel. Die Blätter und Teile der jungen Triebe werden gekaut, vor allem von Männern in Gesellschaft, und hellen die Stimmung auf, regen bei vielen den Gesprächsfluss an, wohl aber nicht den Appetit, erwecken den Geist, lassen alle in den Nachmittagsstunden die gemeinsam verbrachte Zeit ein bisschen mehr genießen. Dabei gibt es in Kenia zwei Unterarten; einmal die als miraa bezeichnete Pflanze, mit seinen langen Stängeln, den beinahe ins Violette gehenden dickeren Abschnitten und den kurzen Zweigen, und sodann die muguka, mugooka, ngoks oder jaba genannte Pflanze, von der die kurzen Zweige mit dünnen jungen Spitzentrieben und größeren, saftigeren Blättern verkauft werden. Während miraa vor allem weit verbreitet ist in Äthiopien, Eritrea, Jemen und Somalia, ist muguka die neuartige kenianische Variante, die stärker wirkt, also mehr vom Amphetamin Cathin in sich hat. Der Droge wird oft nachgesagt, bei aller Geselligkeit und Euphorisierung auf lange Sicht einerseits lethargisch zu machen und andererseits – ein Tabuthema – für erektile Dysfunktion und Libidoverlust verantwortlich zu sein. Igitt.

Aber was hat Ngoks mit Dauer zu tun, mit verbrachter Zeit oder mit zu füllender

Zeit? Naja, die grünen gekauten Blätter können als eine Droge des „Zeitverbrauchs“, des Müßiggangs, des gemeinsamen Zeitvertreibs bezeichnet werden. Als Droge des Wartens – auf den Laster, die frische Lieferung, die Wirkung, den Nachschub, den der Neffe noch schnell am Kiosk in Kisauni kauft, bevor die Blätter nicht mehr frisch sind und man lieber auf die neue morgendliche Lieferung wartet. Ngoks ist auch das Blatt der Nachtschwärmer, der Partypeople, und gleichermaßen der vielen Nachtwächter an den vielen Toren, Einfahrten, Haustüren, Eingängen. Hilft, die Augen offen zu halten, oder die Müdigkeit kauend zu vertreiben, hebt hie und da auch die Stimmung. Wenngleich die Stimmung nachts, wartend am Toreingang, sowieso nicht die ausgelassenste zu sein hat.

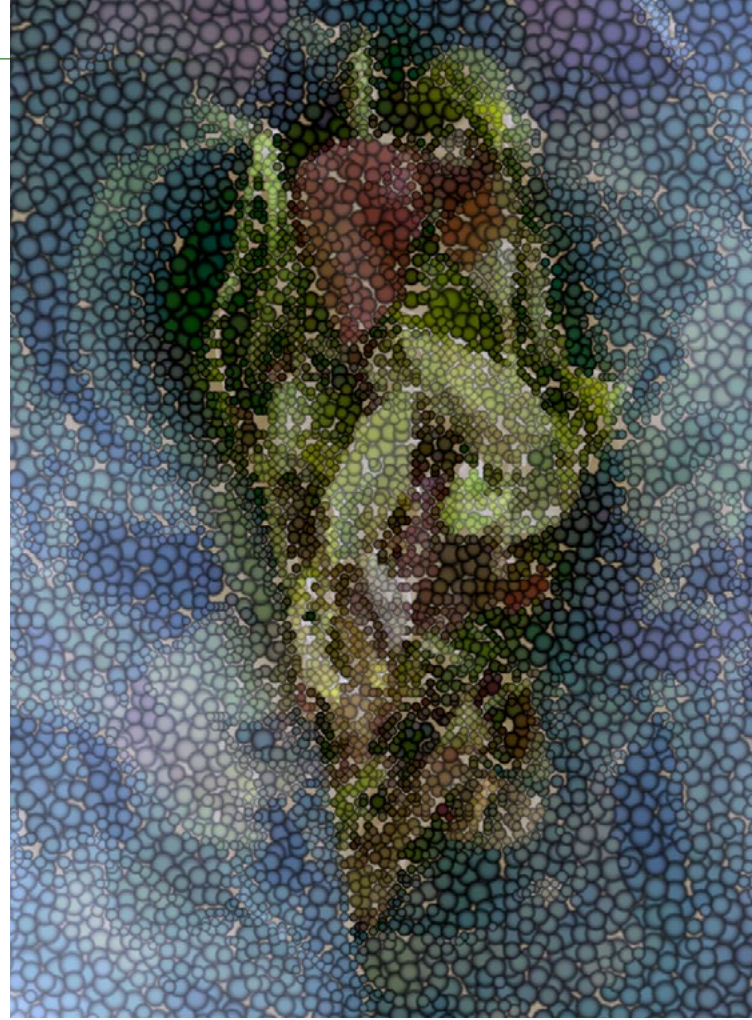
Auch George hatte meist frische Ware im Auto. George mietete – zumindest in den Sommern 2021 und 2022, als wir oft mit ihm in die Rabai-Hügel fuhren – das Auto eines Nachbarn an, in dem ausreichend Platz war, und brachte es abends zurück, wenn der Tag in Rabai zu Ende gegangen war und die Fahrt durch den dichten Stau von Mombasa überstanden. Dafür nahm er jeden Tag wechselnde Summen. Bei George wusste man nie, ob die am Steuer oder in Rabai in Autonähe verbrachte Zeit nun 50 Euro wert war, oder 80, oder 110 Euro. Zeitliche Dauer stand in einer ihm durchweg logischen Beziehung zu Benzinverbrauch und finanziellem Gegenwert, die andere nicht leicht nachvollziehen konnten. (N.B. Es ist durchaus möglich, dass das mit meinem eigenen Problem der scheinbar proportionalen Kategorisierung von Zeit/Dauer in „Arbeitsstunden“ und Vergütung zu tun hatte, und dass George hier ganz andere komplexere Kalkulationen zugrunde

legte. Wakati ni pesa, time is money, ja, aber wie ist denn der Umrechnungsfaktor?). Seine Frau arbeitete in einem kleinen Geschäft in Kisauni direkt gegenüber eines muguka-Verkaufsstands, wo er regelmäßig mittags vorbeischaute und nachhörte, ob bereits die Lieferung angekommen sei. „Je, waliileta?“. Kopfschütteln. „Okay, we have to try somewhere else.“ Während langer Autofahrten von der Küste ins Hinterland, an die Südküste bis hin nach Tiwi, Diani, Ukunda, oder in den Nationalpark Shimba Hills, waren die saftigen Blätter ein wichtiges Mittel gegen den Sekundenschlaf am Steuer. Wachmacher, Schlafvertreiber, nicht nur Blätter des Müßiggangs. Aber Zeit spielte eine Rolle, immerzu, bei Ngoks. Eigneten sich, wenn man denn einige Päckchen mehr gekauft hatte als man brauchte, auch wunderbar zum Verschenken. Nicht nur an besagte Nachtwächter, auch an andere, die man so traf, im Verkehr, an der Straßenecke, im Freundeskreis. Wenn man den Leuten glaubt, haben sogar Linguisten in Eile schon Swahilibücher des Nachts an den Rezeptionen der Küstenhotels geschrieben dank Muguka. Das kann aber auch eine urbane Legende sein, wie so vieles, was sich in den Abendstunden an der Ecke in Mombasa erzählt wird.

Im November 2022 wurde uns das erste Mal Jaba Juice aufgetischt, eine neuartige Tee-Saft-Mischung aus Kathkonzentrat. Wer aus der Gruppe zunächst danach fragte, erinnere ich nicht mehr, es auf der Karte der kleinen Restauration entdeckend, neben der 700-Jahre alten Kongo-Moschee am gleichnamigen Fluss, der Diani von Tiwi trennt (mögen es Nick und Barry gewesen sein, oder doch Axel?). Serviert wird es jedenfalls noch beinahe komplett gefroren mit einem Schnapsglas, und

dann wartet man darauf, dass es langsam auftaut. Damit man es sich nicht zu schnell einverleibt, es maßlos gegen den Durst trinkt, sondern in ruhigen Zügen in Gesellschaft? Wir entschlossen uns das Experiment zu wagen, Jaba Juice als „Droge des gemeinsamen Zeitverbrauchs“, des Rauschs der Anti-Dauer, auszuprobieren, abends am Esstisch auf unserer Terrasse, wo um neunzehn Uhr immer alles zusammen kam, zum Essen, zum Plaudern, zum Pläneschmieden. Nach nur zwei Halbliterflaschen und angeregten Gesprächen wurde schon ordentlich rückwärts udumisiert. Dem Abend die Dauer entzogen, wie ein Vakuumierer, wo man vorher gar nicht weiß, dass Luft in der Tüte ist (sieht ja leer aus), und dann wird sie entzogen und sieht zwar immer noch leer aus, aber eng gepresst irgendwie. Kaum mal auf die Uhr geschaut, und sechs Stunden waren futsch. Verquasselt, hochroter Kopf, das Herz schlug. „Labersaft“, meinte die eine, der andere bemerkte nur, er wäre sonst „immer um spätestens Mitternacht im Bett“, aber es hätte sich „nicht angefühlt wie ein ganzer Abend“, den man hier so zugebracht hätte. Dem dritten ging ordentlich die Pumpe, der vierten war dann der Kaffee gar nicht mehr so gut bekommen. Die Zeit war weg, und nicht wieder zurückzuholen, wie ein verschütteter Drink, eine gerauchte Zigarette. Den Versuch der verlorenen oder besser transformierten Zeit (in hektische, gesellige Austausche, in wilde Diskussionen, in Lachen und Scherzen, in wildes hektisches Rufen, als die kranke Nachbarskatze um Mitternacht plötzlich ins Gästehaus sprang und die Hunde von Nkiko gleich hinterher und sodann erfolgreiches Raustreiben der Schar an Tieren) wiederholten wir noch zwei weitere Abende lang.

An einem der Tage begann ich bereits früher mit Jaba, kurz nach Mittag, und konnte etwas von der verlorenen Zeit des ersten Abends reinholen, wieder gutschreiben sozusagen. Die Online-Lehrveranstaltung „Soziolinguistik“, die sonst neunzig Minuten gedauert hätte, presste ich dank Jaba in eine sechsfünfzig-Minuten-Hülle, ich sprach einfach schneller, ich fasste rascher zusammen und die Göttin Udumitas kam mir zu Hilfe, vierunddreißig Minuten bereits wieder in die Tüte gepustet, dem Konto gutgeschrieben. Nicht länger Droge des „Zeitverbrauchs“, sondern genau das Gegenteil. Sowas sollte man öfters machen, ging es mir durch den Kopf, so könnten wir gute Sparleistungen erzielen, aufs Ganze gerechnet. Abends, als wir beisammen saßen und die vorletzte der an der Moschee erstandenen Flaschen Jaba anbrachen, bekam ich es kurz mit der Angst zu tun: Ein hektischer Blick auf die Uhr – es war erst 19:27; also kein Grund zur Sorge. Die Dunkelheit sieht doch immer gleich aus in den Tropen, nach neunzehn Uhr, und man weiß ja nie, ob es nun gleich dämmern wird, wenn so der Sinn für die gemeinsam verbrachte, verbrauchte, vakuumierte Zeit ganz flöten gegangen ist. An jenem Abend fühlte sich alles ruhig an, aber ich schlief schlecht und träumte wild: Ein Affe saß mir auf den Schultern, lächelnd; die Hände (Pfoten, so schlug ich morgens nach, nennt man die bei Affen nicht) tief in meinem Gehirn vergraben, die Schädeldecke komplett freigelegt, mit leichten massierenden Bewegungen hier und da mal darin rührend. Beim Aufwachen schien die Sonne durchs Fenster, der Affe war weg, aber im Kopf hing noch etwas dumpfe Drehbewegung nach. Kein Wunder bei so vielen Paulchen-Panther-Streichen am Ziffernblatt.



Baobab

An der Kongo-Moschee am Kongo River in Tiwi, etwas weiter nördlich, haben wir einige Stunden verbracht. Die kurze Führung rund um die älteste Moschee Ostafrikas, direkt mit Blick auf den Indischen Ozean unter mächtigen Baobabbäumen (oder Affenbrotbäume) gelegen, und die anschließende Bootsfahrt den Kongo-Fluss hinauf bei sengender Mittagssonne trieben uns in den neu eröffneten Imbiss unter den Baobabs. Im kühlen Schatten unter den Baobabs auf den einfach gestalteten Holzstühlen und inmitten einer noch halb dominierenden Baustelle ließ es sich aushalten (man musste auf der einen Seite recht umständlich die Anhöhe der Terrasse erklimmen, während

es auf der anderen Seite recht einfach schien, jedenfalls saßen andere schon entspannt, als wir es über die Böschung geschafft hatten). Ein leichter Wind ging und jemand aus der Gruppe sagte sowas wie „Schatten so abzubilden, wie sie sich zeigen und im Wind bewegen, gelingt kaum, das ist die Schönheit des nicht festzuhaltenden oder festzuschreibenden Augenblicks“. Also mit der Kamera, dem Pinsel, oder sogar in der Erinnerung. So ungefähr. Ich bin so furchtbar schlecht darin, die Aussagen noch ihren Urhebern zuzuordnen, das kann praktisch jeder gewesen sein. Die Bewegung der Äste und Blätter im Wind, als Schattenspiel auf die Tische und rundum geworfen, da waren wir uns einig, konnte noch nicht einmal passend in Worte gefasst werden. Merkt man ja.

Und die Baobabs als Hüter so vieler Geheimnisse, als mehrere hundert Jahre alte Zeitzeugen der Geschichte der Moschee nebenan, bekamen alles mit, wurden sogar zur Zeitleiste der Islamisierung, so und so lange schon, seit so und so langer Zeit – wie die Baobabs: Die Entstehung der Moschee, ihre Bedeutung in der aufblühenden Islamisierung der Küste, ihr Verfall, ihr erneuter Aufbau etwa 350 Jahre später, die Konservierungsbestrebungen der Gläubigen, die anreisenden All-Inclusive-Touristen der 1980er und ihr Gaze, die Gebete für Aufschwung und Verbesserung und „Entwicklung“, dann die Stagnation und Verzweiflung, und die kürzlich erfolgte Restaurierung. All das abgelesen von den birnenförmigen dicken Riesen mit den kurzen Armen und den langgezogenen Früchten, die die Affen so gern fressen.

Wenn nicht der Baobab ein Ausdruck von „Dauer“ ist, von Ausharren und Aushalten, von Haltbarkeit und Beständigkeit, also udumu, wer oder was dann? Die Küstengebiete sind voll von

ihnen, die Strände säumen sie wie wachsamen Uhren, wie mahnende Timer, wie kaum merklich wachsende Zeichen der hinwegtickenden Zeit. Die fortschreitende Vergänglichkeit und langsam weniger werdende (Lebens)zeit des Betrachters ist abzulesen an dicken Bäuchen, langsam wachsenden Ärmchen, gelegentlich herabfallenden Früchten. Ungefähr das Gegenteil dessen, was Salvador Dalís surrealistisch-dahinschmelzende Uhren („La persistencia de la memoria“, 1931) verkörpern, die an sich selbst die Vergänglichkeit exerzieren, in dem sie dahinfließen, aber auch Zeichen für Vergänglichkeit sind als Instrumente der Zeitmessung. Der Baobab schmilzt nicht dahin in der kenianischen Sonne, sondern wächst beständig (ganz langsam wird der dicke Bauch runder von Jahr zu Jahr, oder im althergebrachten Sprech: der Stamm kräftiger), ist aber dennoch eine solide wenngleich grobe Zeitleiste für die Bestimmung des Alters von Moscheen und Dörfern, Hotels und Imbissen, und letztendlich von Menschen. (N.B. Auch im faszinierenden surrealistischen Kurzfilm „Destino“ von Salvador Dalí und Walt Disney, bereits 1946 begonnen, dreht sich alles um die Vergänglichkeit. Diese wird, ähnlich wie beim langsam wachsenden Baobab, durch das Erwachen, Aufbäumen und Sporen-Ausstoßen von Chronos als personifizierte Zeit dargestellt, auf den eine sterbliche Frau trifft). Der Baobab ist die Metapher der Dauer. Der Überdauerung. Die Baobabs am Strand neben der Moschee, ungefähr acht oder neun, udumisieren da schon seit Jahrhunderten ordentlich rum.

Auch auf unserem Grundstück, direkt neben dem Gästehaus in Diani, wuchs ein uralter Baobab. Leicht vornüber geneigt, des Abends angestrahlt, zierte er das Gelände. Hin und wieder liefen die beiden Hunde des

Anwesens um ihn herum, mal saßen da ein paar Affen und suchten wohl nach Herabgefallenem, die meiste Zeit jedoch passierte nichts. Im Vorbeigehen, eines Nachmittags, habe ich Laura vorgeschlagen man könnte mit dem Baobab auf dem Grundstück von Nkiko und Caterina doch mal ein Gespräch führen. Um Teil dieses später zu Papier zu bringenden Zeitschriftenaufsatzes zu werden (dass das kein richtiger Aufsatz ist, weiß sogar meine Alphasmart und will den nächsten Buchstaben einfach klemmen lassen, will auch nicht preisgeben, wo die Klammer-zu ist auf der Tastatur. Siehste woll.). „Ein Gespräch?“ „Ja, so, als erzählte man dem Baum etwas. Oder würde sich vor ihn stellen und ihn in ein Gedicht einbetten. Oder ihm eines auf-sagen, das von ihm handelt“. „Ja, ginge.“ Haben wir aber nicht gemacht. Im Vorbeigehen dachten wir dann noch öfters daran und begannen bis- weilen sogar mit einer zögerlichen Begrüßung, zum Beispiel, wenn wir schnell in ein Auto (das von Mr. Rogers) einstiegen und davonfahren – aber nie wirklich mit der nötigen Ruhe. Und abends waren wir dann zu erschöpft, oder aber saßen ins Gespräch vertieft zu lange auf der Ter- rasse rum. Und welche Sprache spräche so ein Baobab denn? Müsste er denn, oder entspränge das vielmehr einem Stereotyp basierend auf den ihm zugeschriebenen language ecologies, auf Swahili angeredet und besungen werden? Auf Chidigo? Keine Ahnung. Probieren kann man es ja einmal mit Swahili, wenngleich jetzt die Chance eigentlich längst verstrichen, da man ihm während der zehn Tage im Gästehaus im Vorbeigehen allerhöchstens ein schnelles „Baobab, wo ist die Zeit geblieben?“ entgegen- zuraunen in der Lage war ... Der Baum, so sagte einer der Eigentümer, war von Anfang an da. Logisch war der immer da. Wo sollte der auch sonst gewesen sein.

Einmal, das weiß ich noch, war ich abends in ein Telefongespräch vertieft, und lief unacht- sam plappernd bis zum Baum, und während ich mit der Schwester oder der Nichte oder bei- den an der Strippe vor dem dicken Stamm zu ste- hen kam, legte ich einfach mal die Hand auf die dicke Rinde, fühlte mal. Ob da noch was schlug, schlug nix, ob sich da was regte, regte sich auch nicht wirklich was, ob da einfach was war. War.

Ich war in dem Moment zu abgelenkt, gar nicht wirklich da, aber vielleicht kann ein in der Zeit rückwärts gerichtetes Besingen ja noch statt- finden? Mbuyu ist der Baobab auf Swahili, oder Mti wa mbuyu, so sollte ich ihn ansprechen.

Mbuyu, wewe hapo
Muda umeenda wapi?
Je, hujui vizuri za... za... zaidi?
Umekuwa ukifanya nini
MUDA wote huu?

Mbuyu
Wakoloni walipotembea
Huku na huko, washikaji wa sultani
Walipowadhulumu waDigo hapa
Niambie ni nani anayemiliki WAKATI –

Mbuyu
Ni nani
Anayeamua jinsi SAA zinavyofaa
Na ni nani
Anayekuambia jinsi unapaswa kukua haraka?
Mbuyu
Mbona huongei, mbona
Huongei, mbona
Husemi neno?
Sema kitu
Ongea SASA
Mbuyu



Not even a date.

On Thursday, the Journey herself was taken by surprise.

Au ni nyani anayepiga kelele
Ni upepo mkali
Tawi linaloanguka ni ulimi wako mzito?
Utaendelea – hadi – LINI

Mbuyu-eee
Tayari ninaondoka wiki ijao ... na KISHA nini?
Mazungumzo yetu yako wapi?
Mapigo ya moyo wako
Ni ya muda gani?

Mehr gibt es hierzu wahrlich nicht zu sagen. Falls ihm diese Zeilen zugetragen werden sollten, verbleibe ich in der Hoffnung auf irgendeine Antwort. Wenn denn noch Zeit bleibt, in Diani, oder in Mainz. Wer weiß, wie lange ein Baobab zum Zuhören und Verarbeiten der Informationen braucht.



Habitualis

Hat Krapf doch glatt den Habitualis vergessen, fuhr es mir beim Vor- und wieder Zurückblättern der „Kinika“-Beschreibung von 1850 durch den Kopf (irgendwo zwischen S. 48 und 62), die als hintere Spalte ans Swahili angehängt ist (dem der Missionar klaren Vorrang eingeräumt hat in seiner linguistischen Arbeit). Hat in Eile vor der Heidensegnung mit dem Füllfederhalter noch auf die dicken Papierbögen die Notiz gekritzelt, dass bei den Tense-aspect distinctions noch die Gewohnheitsform fehlen würde, habitual still missing, aber dann hat ein zehnjähriger Schlingel vor den anderen Jungs die Mutprobe gewonnen, indem er dem Missionar den Wisch vom Nachttisch stibitzte. Muss man sich das etwa so vorstellen? Kein Wort von der Aspektkategorie, die weit verbreitet in Sprachen des östlichen Afrikas ist – und entweder Hintergrundhandlungen beschreibt, Regelmäßiges, in bestimmten Abständen Wiederkehrendes und Repetitives, oder ganz Grundsätzliches. Swahili hat ihn, den Habitualis, andere kenianische Sprachen wie Gikũyũ ebenso, bloß Krapfs Beschreibung des „Kinika“, was aber eigentlich Rabai ist, wenn man es genau wissen will, lässt ihn vermissen. Er erwähnt somit auch gar nicht, dass Dinge regelmäßig getan werden. Wenngleich in seiner ethnografischen Arbeit „Reisen durch Ost-Afrika“ (1858) ständig Dinge regelmäßig getan werden, vor allem wird maßlos Palmwein gesoffen, es wird faul unter dem Baum rumgesessen und Müßiggang getrieben (so Krapf über einige Beschäftigungen der Arabai). All das geschieht normalerweise auch im Habitualis.

Dennis, im Sommer 2021 unter dem Sonnenschirm im Voyager Resort in Nyali, wurde nicht müde zu betonen, dass ziemlich

She had met a Date that lost control of herself.

viel in einer gewissen Regelmäßigkeit geschieht und das auch sprachlich markiert wird. „When you do things regularly, huwa is used. Then the rest of the verb follows ...“. Das heißt also, dem flektierten Verb wird die Hilfsverbform huwa vorangestellt, abgeleitet vom Verb ‚sein‘, und die Vorsilbe hu- womöglich aus dem Swahili ins Rabai entlehnt (das wissen wir nicht genau).

huwa natala mapeni chila saa
,I count money all the time‘

huwa hunarya wari
,we usually eat rice‘

huwa unakala Rabai
,you reside in Rabai‘

muhoho huwa yunasafisha meza
,the child regularly cleans the table‘

Wir haben in Steve Nicolles Digo-Grammatik nachgeschaut, waren auf den Geschmack gekommen. Noch ein Habitualis, aber ein anderer (Nicolle 2013: 145). Anders konstruiert, ganz andere Morphologie, sowas kann passieren, kommt auch in verwandten Sprachen vor (und in den besten Familien). Er hat dabei noch was fett gedruckt, aber das muss hier gar nicht, klappt auch so:

SC ku (VC) VS a (1st and 2nd persons)
m-ku-lamuk-a mapema
2PL-HAB-awake-FV early
,you (pl) usually wake up early‘

Dieser Unterschied zwischen Rabai (Hilfsverb huwa) und Digo (Vorsilbe ku-) spricht dafür, dass im Rabai Sprachkontakt mit dem Swahili stattgefunden hat, im Digo nicht so wirklich

(dasselbe ku- gibts im Swahili nicht). Oh, ne Seite weiter noch ein Kommentar von Nicolle: Er bezieht sich da auf einen Herrn oder eine Frau De Groot, der oder die wohl 1988 auch festgestellt hat, dass das benachbarte Duruma (auch eine Midzichenda-Sprache) immer den Habitualis mit einer Form nikú- markiert, was irgendwann im Digo wohl auch mal blabla. Was aber wirklich wichtig regelmäßig zu tun wäre, erklärte uns Dennis in Nyali unter dem Sonnenschirm neben der Bar, wären ritualisierte Praktiken. Dinge, die man gemeinschaftlich machen würde, zum Beispiel Kokosnuss-Anbau und Weiterverarbeitung, aber auch Bildungsarbeit (wie im Museum), und betriebener Klimaschutz (er hat sehr oft von climate change gesprochen und von Projekten rund um das Thema, diese Nennung also auch wiederkehrend und regelmäßig, das hätte also auch ein huwa vorneweg, sprächen wir durchweg Rabai). (N.B. Axel, in dieser Ausgabe, spricht übrigens auch von Tempus und Aspekt, ein Blättern im Heft lohnt sich also).

Wir wollten es dann auch wirklich wissen, und haben noch bei Taylor reingeschaut, der 1891 mal was zum Giryama (eine weitere Midzichenda-Sprache, die größte Gemeinschaft im Norden) notiert hatte. Siehe da, Seite xviii sagt was zum „Habit... the mere root without tense prefix“, oder aber: „may also be expressed by the copula ni before the infinitive: e.g. at’u ni ku-nena, people are in the habit of saying“. Na also, geht doch, auch bei den mal kurzzeitig entstaubten Missionaren des neunzehnten Jahrhunderts. Dennis fügte hinzu, dass gewisse gemeinschaftlich getane Dinge bereits dem Vergessen anheimgefallen wären, dass die Kaya-Ältesten aber zum Beispiel noch genau wüssten (auch, weil sie regelmäßig viel Zeit im Kaya verbringen, Habitualis), welche

Pflanzen gegen welches Wehwehchen hül-
fen. Regelmäßig den Kaya zu besuchen wäre
wichtig, auch, um im nachhaltigen Tourismus
Bescheid zu wissen. Das Museum würde sich
eben auch durchgängig der Produktion, aber
auch der Sicherung von Wissen verschreiben.
Sieh an, alles Habitualis. Hab-hab-hab ich
aber nicht gefunden, ich oller Krapf. Wir woll-
ten dann eigentlich noch im Ribe wühlen, im
Kambe, im Chonyi (alles Midzichenda. Geben
Sie ruhig zu, dass Ihnen diese Namen bis dato
fremd waren), aber da war es schon recht spät,
und viele Quellen waren auch nicht wirklich
rasch bei der Hand.

Wiederkehrende Handlungen zu be-
schreiben bedeutet auch Struktur zu verstehen,
sich für feste Abläufe zu interessieren, mit
Menschen über Gewohnheiten und Zeitein-
teilung und udumu zu sprechen, auch mal ge-
meinsam regelmäßig unter der Palme zu sitzen.
Vielleicht, so dämmerte uns ... war das letztend-
lich das eigentliche Problem der Seiten 48 bis 62.

Chilalo

Den Unterschied zwischen chilalo und witsi
hatte ich lange nicht verstanden. Irgendwann
setzte dann aber der versprochene Kopf-
schmerz ein, den witsi hervorrufen soll, chi-
lalo aber (angeblich) nicht. Beides wird in
Kanistern gekauft, oder Flaschen, wenn es
Wochenanfang ist und am Wochenende zuvor
alle Vorräte aufgebraucht wurden. Mkapuni
schien montags manchmal geradezu trocken
zu sein, komplett leer getrunken, wenngleich
doch die Nüsse überall so prall und reif an den
Palmen hingen. Witsi war der mit der geringen
Gärungsdauer, frisch von der Pflanze mit we-
niger Alkoholgehalt, der höchstens auf we-
nige Stunden Fermentierung zurückzuführen
war. Auch fresh genannt. Chilalo war der von
gestern, der vom frühen Morgen, oft auch ge-
mischte, mixed genannt. Frauen konnten hier
und da ein wenig witsi kosten. Die Männer
wollten immer chilalo, der also folglich zwar
länger reifen musste, aber dann schneller ge-
trunken wurde. In Mkapuni spielte und spielt
Dauer also eine gewichtige Rolle, die des Ernte-
prozesses („tapping wine“ wird das genannt,
also das Hinaufklettern des Abzapfenden in
eine Höhe von bis zu zehn oder fünfzehn Me-
tern), des Reifeprozesses bis in den Folgetag
hinein, und sodann die des Konsumierens.
Der Unterschied liegt in der Dauer, und zu
lange zur Seite gestellt bedeutet einige Um-
drehungen mehr. Und mehr Abnehmer, da
witsi Kopfschmerz verursacht und chilalo
nicht. Udumu an allen Fronten. Krapf (1858:
232) schreibt, dass die „Wanika/Wanyika“
vor allem für den Alkoholkonsum der Wa-
kamba (Akamba) verantwortlich seien, eine
Gruppe weiter im Inland, da Letztere den ex-
zessiven Alkoholkonsum von Rabai und Co.



übernommen hätten: „Leider haben sie [die Wakamba] aber auch von den Waníka viel Böses angenommen. Den Tembo (Kokoswein) lieben sie leidenschaftlich, und da sie die Mittel haben, so treiben sie es noch ärger als die Waníka. [...] Mit ihren Saufgelagen verbinden sie das Tanzen, das sie von den Waníka gelernt haben. Auch das Uganga- und Utawi- (Beschwörungs- und Zauberei-) Wesen haben sie vielfach von den Waníka und Wazumba (Sua-hili) gelernt.“ Hospitality als Verdammnis, chilalo nicht als kulturell-soziale Praxis, sondern als schlechte Angewohnheit; der tägliche Exzess als Normalzustand?

Witsi, chilalo und noch ein weiterer Wein (aus anderen Früchten gewonnen und recht süß) wurden auch gereicht nach dem Sanzu-Ritual, das für Johnsons Vater abgehalten wurde in Mkapuni. Hierbei wird Wochen, Monate, oder im vorliegenden Fall Jahre nach dem Ableben eines Familienmitglieds die offizielle Grabplatte errichtet. Dies muss an einer bestimmten Stelle geschehen, die festgelegt wird und bestimmten Anforderungen zu genügen hat. Diese Stelle wird von Verwandten mit den bloßen Händen von Unkraut befreit, während diese vom Punkt des vorsorglich dort platzierten kleinen Steins aus sich singend oder in lauter Unterhaltung rückwärts bewegen. Danach muss ein Opfer erbracht werden, im Normalfall ein Huhn, dessen Blut und Eingeweide auf einen vor Jahren provisorisch platzierten Stein gelegt werden, und im besten Fall nicht direkt von Hunden oder Vögeln geschnappt werden (was als schlechtes Zeichen gedeutet werden kann für die Ruhestätte des Verstorbenen). Das Huhn wird sodann direkt ohne Gewürze im Feuer gebraten und von allen verzehrt. Dazu reicht man chilalo, oder witsi, je nach Verfügbarkeit. Einige Tage später wird

der vorsorgliche kleine Grabstein dann im Beisein eines Priesters entfernt und ersetzt mit einer massiv zementierten Grabplatte samt Inschrift. Nach einer hospitablen Einladung und erklärenden Einführung beim Sanzu-Event dabei sein zu dürfen, bedeutete uns eine besondere Ehre. Vor allem machte uns der Kontext der ‚Dauer‘ nachdenklich: Elf Jahre seit dem Versterben und Beerdigen des Vaters, eine Woche zwischen Sanzu und Herrichten des finalen Grabes, ein Tag von Kokosnuss zu chilalo, einige Stunden von Nuss zum witsi, eine Ewigkeit im zementierten Grab. Lang, kurz, Ewigkeit. Elf Jahre Warten und sechzig Jahre Lebenszeit zuvor re- und ent-udumisierend, leicht säuerlicher Geruch von frisch gezapftem witsi in der Luft, aus recycelten Pillengläschen mit natürlichem Strohhalbm und gräsernem Filter getrunken.

Im Sommer 2022, als wir wegen der zu jener Zeit stattfindenden Präsidentschaftswahlen nicht in die Rabai-Hügel nach Rabai Mpya und Mkapuni fahren konnten und in Bamburi im Hotel saßen, besuchte uns Dennis für vier Tage – mit einer großen Flasche chilalo. Dieser musste neben der Hotelbar, während der DeeJay „Furaha ... ni kulewa na marafiki, I am happy today, so happy“ des Künstlers Iyaani spielte, schnellstmöglich verzehrt werden. Vier Tage in der Flasche, und es hätte uns umgehauen. Zu lange hatte der Palmwein seit dem Vortag in der Flasche zugebracht, vor sich hin fermentiert, und wollte endlich befreit werden. Geschenk mit Timer.

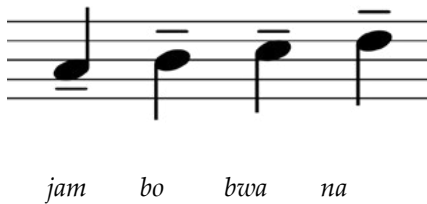


usually called the Mwachema River.

The Name had not survived.

Schlussgedanke

Gar nicht so einfach, udumu festzuzurren in der Sondernummer einer Zeitschrift, die sich um ein Residency-Projekt an der kenianischen Küste dreht. Und zu verstehen, wie unterschiedlich das Konzept der ‚Dauer‘ in Sprachen konzeptualisiert wird. Dass eine direkte Übersetzung letztendlich nicht gelingt und muda, hudumu, udumu, wakati, allesamt unterschiedliche Konzepte im Swahili sind, die der ‚Dauer‘ gar nicht so konkret entsprechen. Und dann sind da die Indizes, deren wir uns bedienen, um auf länger Andauerndes im Alltag hinzuweisen. Das genervte Fingertippen auf die Armbanduhr, wenn man unwillig wartet, das bekannte Zeichen im Internationalen Phonetischen Alphabet für Vokallängung (:), oder die Tenutostriche in der Musik (Wikipedia sagt dazu: „Wenn eine Note „tenuto“ (gehalten) gespielt werden soll, so soll der Notenwert unter allen Umständen vollständig ausgehalten werden, meint also das genaue Gegenteil eines Staccatopunktes.“ Was Wikipedia alles weiß. Zitiert wird das hier aber nicht). So ungefähr muss das dann aussehen:



Die Dauer in einem linguistischen Text zu behandeln, ist ein Unterfangen, das scheitern muss, wenn man es nicht ernsthaft betreibt, beispielsweise aus stringent ethno-linguistischer oder kognitiv-linguistischer Perspektive angeht (recht mühsam, auch

mangelte es da an Inspiration). Alternativ muss die Behandlung der Dauer in einem Text münden, der lose Fetzen eines kritischen Reisetagebuchs (mit dadaistischen Zügen und ein paar klaren Momenten) mit monologisierenden, an Stream-of-consciousness erinnernden Reflexionen und ethnografischen Sequenzen verknüpft, ohne das Oberthema völlig aus den Augen zu verlieren. Immer vor dem Hintergrund: Wozu taugt die Linguistik wohl, außer nur linguistisch zu sein, und was darf sich rückwirkend als zeitverzögerte Reflexion noch in die linguistische Forschung oder die Residency einschlawinern? Und was war immer da, eigentlich, fortdauernd, wurde aber nie erwähnt, wurde still so mitgenommen, und brauchte nun einfach mal Raum (ein paar Zeilen) zum Müde-Glieder-Strecken? Zur Udumisierung sozusagen.

Udumisieren funktioniert nur, wenn Dauer wieder eingeschrieben werden kann, in Text und Erinnerung, in verpuffte und verblasste Zeitabläufe und man den Leser mitnehmen kann in die Phasen generösen Zeitverbrauchs in Feldforschungsphasen und ausschweifender Gespräche an der kenianischen Küste. Im vorzeitigen Moment abbrechen, das Gästehaus in Diani vielleicht sogar extra einen Tag früher verlassen, wenn es eigentlich am produktivsten scheint, den schmackhaften Dauerlutscher also nicht zu Ende schlecken, bietet sich vielleicht an für das eigene Austesten von Dauer und udumu, oder dem, was bleibt, wenn die Zeit ganz plötzlich rum ist. Zurückblicken, die Alphasmart an den Computer anschließen, „send File5“ drücken und einfach mal sehen, was er ausspuckt, was das gibt. Im Zweifelsfall gilt ja immer noch: Ceci n'est pas ... und das war alles gar nicht so gemeint. Aber keine Sorge, hier kennt man das nicht anders.



Literatur

- Fichte, Hubert. 1976. *Xango. Die afroamerikanischen Religionen: Bahia, Haiti, Trinidad*. Berlin: S. Fischer.
- Fleisch, Axel, Angelika Mietzner, Nico Nasenstein & Anne Storch. 2020. Worte, Stimmen, Räume: Eine Einladung. *The Mouth* Special Issue 4.
- Krapf, Ludwig Johann. 1850. *Outline of the Elements of the Kisuáheli Language, with Special Reference to the Kiníka Dialect*. Tübingen: Fues.
- Krapf, Ludwig Johann. 1858. *Reisen in Ost-Afrika, ausgeführt in den Jahren 1837–1853. Erster Theil*. Stuttgart: Kornthal.
- Monfery, Dominique [begonnen von Dalí, Salvador, John Hench & Donald W. Ernst]. 2003[1946]. *Destino*. Burbank: The Walt Disney Company. [<https://www.youtube.com/watch?v=w38cerphic4>] (aufgerufen am 5. Februar 2023).
- Nicolle, Steve. 2013. *A Grammar of Digo: A Bantu Language of Kenya and Tanzania*. Dallas: SIL International.
- Proust, Marcel. 1927. *Le temps retrouvé (À la recherche du temps perdu, Bd. 7)*. Paris: Gallimard.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2014. *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. London/New York: Routledge.
- Taussig, Michael. 2011. *I Swear I Saw this. Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely my Own*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, William Ernest. 1891. *Giryama Vocabulary and Collections*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.

always remembering the baobab

that had taken control of the Date

and Divi or Dili or Dial.

But the Date was not udumu either,