

Alltags-Kosmopolitismus in Indonesien? Transdifferenz in Makassar, Süd-Sulawesi

Christoph Antweiler

Summary

Despite the everyday use of clear, dichotomous we–they/us–them categories, people in Makassar (Ujung Pandang), Indonesia transcend binary ways of thinking and acting in several ways. Makassar is a regional metropolis and center of migration with a high degree of cultural diversity and a long tradition of intercultural encounters and religious tolerance. This paper seeks to foster the empirical study of vernacular cosmopolitanism. The theoretical approach of transdifference is explained and used to analyze data from participant observation in the urban fringe. In everyday life and talk, different binary categorizations level each other out. In addition, several regional (provincial) and other transethnic categorizations are also known. The example of transdifferent identity and signs of an emergent cosmopolitanism demonstrate that social life is more complicated than fashionable cultural theorizing would have us believe. Cultures should be conceived as systemic ways of living collectively; they are neither separate containers nor simply cultural flows or *ethnoscapes*. It is concluded that transdifference and local forms of vernacular cosmopolitanism should be studied comparatively both in urban and rural settings in Asia.

Manuscript received on 2012-08-13, accepted on 2013-01-29

Keywords: South Sulawesi, anthropology, regional identity, trans-difference, vernacular cosmopolitanism

Einleitung

Kulturtheoretische Debatten pendeln derzeit unentschieden zwischen zwei polaren Extremen. Einerseits werden Differenz und Alterität betont und Kultur oft sogar mit Differenz gleichgesetzt. Entsprechend hypostasiert man kulturelle Vielfalt auf allen Ebenen. Auf der anderen Seite wird argumentiert, Kulturen würden verschwimmen, ineinander übergehen, ja sie hätten keinerlei Grenzen. Kulturen werden uns quasi entweder als Omelette oder als Spiegelei serviert. Meine These ist, dass diese polaren Sichtweisen vor allem deshalb problematisch sind, weil sie deutlich extremer sind als die empirische vorfindliche Lebenswirklichkeit und weil sie oft unhistorisch argumentieren und damit als Ansatz zum Verstehen kulturellen Umgangs gerade in Asien verfehlt sind.

Dieser Beitrag soll neue Formen des kosmopolitischen Umgangs anhand des urbanen Alltags verdeutlichen.¹ Dafür interpretiere ich Daten zu interethnischen Beziehungen in Indonesien mit einem neueren Theorieansatz: Transdifferenz. Dieses kulturhermeneutische Konzept widmet sich der Identitätsdynamik in Situationen enger kultureller Interaktion. Im Kern wird postuliert, dass die duale Identitätslogik (Wir vs. Sie/Die; *We* vs. *They* bzw. *Us* vs. *Them*) in kulturellen Begegnungssituationen suspendiert werden kann, dies aber nur zeitweilig. Es geht um Phänomene „... die sich der normalen binären Codierung von Differenz (v.a. der exklusiven Opposition von Identität und Alterität) nicht fügen, vielmehr diese Ordnungslogik in gewissen kontingenten oder komplexen Situationen oder nichtlinearen Prozessen individuell oder auch kollektiv zeitweise und regional außer Kraft setzen“ (Kaufmann et al. 2010: 9). Dieser Ansatz kann als eine Ergänzung zu Konzepten etwa zu kulturellen Kontaktzonen (*contact zone*, Pratt 1991), zum „Dritten Raum“ oder auch zu kulturellem Synkretismus bzw. Kreolisierung (Knörr 2007 am Bsp. Betawi in Jakarta) gesehen werden. Der Transdifferenzansatz wurde ursprünglich in der Literaturwissenschaft entwickelt und ist bislang in den Sozialwissenschaften und den Asienwissenschaften kaum rezipiert worden.

Makassar ist eine Stadt, die für Fragen kollektiver Identitätsdynamik herausfordernd ist. Makassar (1971–1999 „Ujung Pandang“) ist eine Hafenstadt mit multikultureller und auch kosmopolitischer Tradition und gleichzeitig weltsystemisch gesehen eine periphere Regionalmetropole. Sie ist in einer stark islamisch geprägten Region Indonesiens situiert, in der die Menschen zwar nicht ethnisch segregiert wohnen, aber strikte ethnische und auch religiöse Kategorien den Alltag bestimmen. Die empirischen Befunde betreffen vor allem die rezente Situation der 1990er Jahre bis 2011, werden aber eingebettet in historisch gewachsene kosmopolitische Strukturen.

Transdifferenz

Mit dem Neologismus „Transdifferenz“ wird „ein gegenüber bisherigen Theorien des Verstehens von Fremdheit und des praktischen Umgangs mit Alterität neuartiges kulturhermeneutisches Forschungskonzept“ (Kaufmann et al. 2010: 9–10) bezeichnet. Es geht um Identität in und zwischen Gesellschaften als sowohl soziales als auch psychisches Phänomen des Kulturtransfers. Die meisten bisherigen Beiträge zum Transdifferenz-Konzept beziehen sich sehr eng auf wenige Leittexte von Helmbrecht Breinig und Klaus Lösch (vgl. Breinig und Lösch 2002). Lösch stellt das Konzept in den Kontext der Differenz und setzt es gleichzeitig von dekonstruktiven Ansätzen ab:

Transdifferenz ist nicht als Überwindung von Differenz, als Entdifferenzierung oder als höhere Synthese misszuverstehen, sondern bezeichnet Situationen, in denen die überkommenen Differenzkonstruktionen auf der Basis einer binären Ordnungslogik

1 Ich danke zwei anonymen Gutachtern für wertvolle Verbesserungsvorschläge.

gleichsam ins Schwimmen geraten und in ihrer Gültigkeit temporär suspendiert werden, ohne dass sie damit endgültig dekonstruiert würden. Transdifferenz bezeichnet damit nicht die Überwindung beziehungsweise Aufhebung von Differenz, denn das entspräche dem Denken der Einheit, sondern das Aufscheinen des in dichotomen Differenzmarkierungen Ausgeschlossenen vor dem Hintergrund des polar Differenten. Mit anderen Worten: Transdifferenz steht gleichsam in einem komplementären, nicht jedoch in einem substitutiven Verhältnis zu Differenz (Lösch 2005: 23f.).

Im Vergleich zu den Konzepten, die derzeit im Wissenschaftsmarkt in den Sozial- und Kulturwissenschaften gängig sind, ist das Transdifferenz-Konzept darin „radikal“, nicht radikal zu sein (Allolio-Näcke und Kalscheuer 2005a: 17). Eine Stärke des Transdifferenz-Konzepts ist ein Abstand zur der reinen Differenzsicht, die mit einer Kritik jeglicher rein dichotomen Perspektive auf Differenz kombiniert wird. Im Unterschied zu manchen radikalkonstruktivistischen Sozialtheorien spricht sich der Transdifferenz-Ansatz also gegen die totale Verflüssigung von Differenz aus (Allolio-Näcke und Kalscheuer 2005a: 19). Es wird zum Beispiel explizit gesagt, dass Binaritäten *nicht* verabschiedet werden können beziehungsweise, dass identitäre Zwischenräume *nicht* stabil sind. Es handelt sich um einen differenzierten Differenz-Ansatz. Dieser Ansatz kann und wird hier sowohl auf heutige Identitätsdynamik als auch auf historische Situationen angewandt.

Das Transdifferenz-Konzept verknüpft kollektive Identität explizit mit Identität auf der personalen Ebene des Individuums (vgl. Lösch 2005: 38–42). Viele der in den Sozialwissenschaften gängigen Ethnizitätstheorien kranken dagegen daran, dass kollektive Identität verdinglicht und deshalb personale Identität unterbelichtet wird. Unter der Devise „Choose Your Identity!“ wird Identifikation leicht mit Identität verwechselt. Individuen können sich zwar mit wechselnden sozialen Kategorien, politischen Institutionen, Netzwerken, Vereinen etc. identifizieren, aber sie wechseln ihre Identitäten nicht wie Hemden. Auch bei der Verwendung von Konzepten der Hybridität und *Migrancy* oder wenn Diaspora bzw. „modernes Nomadentum“ als reicher Erfahrungsschatz, als Projekt oder Lebensmodell präsentiert werden (z.B. Charim und Borea 2012), müsste mehr danach gefragt werden, welche psychischen Kosten Fremdheitserfahrungen und Ortsverlagerungen für die beteiligten Personen nach sich ziehen (Nghi Ha 2005).

Periphere Städte als Fenster zu vernakulärem Kosmopolitismus

Das Transdifferenzkonzept wurde in etlichen Arbeiten vor allem der Literaturwissenschaft schon genau ausgearbeitet. Eine klare Stärke des Transdifferenz-Ansatzes ist die Anschlussfähigkeit an handlungsorientierte Sozialtheorien und allgemeiner an Theorien sozialer Praxis (Reuter 2004). Bislang wurden aber nur wenige konkrete Beispiele empirisch untersucht; es bleibt oft bei illustrativen Kurzhinweisen. Eingehendere Analysen von Fallbeispielen sind bislang selten; die wenigen vorhandenen sind anregend, aber zumeist wenig detailliert (z. B. Lösch 2003; Vauteck 2005: 121–126). Insbesondere wurde kaum versucht, das Konzept für das Verständnis

außereuropäischer Differenzsituationen fruchtbar zu machen. In diesem Beitrag wird als exemplarischer Fall bewusst keine Metropole, sondern eine periphere Großstadt genutzt.

Differenz und kollektive Identität lassen sich gut in Städten studieren und besonders gut in peripheren Städten. Für Städte ist Fremdheit konstitutiv. Wie gehen Menschen, die einander dauerhaft fremd sind, in multiethnischen Städten miteinander um? Dies ist ein exemplarischer Fall einer allgemeineren Herausforderung des modernen Kosmopolitismus im globalen Zeitalter (Rüsen 2009; Antweiler 2012: Kap. 3). Heutiger Kosmopolitismus stellt die Frage, wie es Menschen verschiedener Kultur gelingen kann, gemeinsame Orientierungen zu entwickeln und miteinander zu kooperieren, ohne dabei ihre je eigenen kulturellen Standardisierungen des Erlebens und Verhaltens aufzugeben.

Im weltbürgerlichen Umgang werden idealiter kulturelle Unterschiede freiwillig zurückgestellt. Sie werden aber – und das halte ich für entscheidend für einen realistischen Kosmopolitismus – nicht unter den Tisch gekehrt (Appiah 2007). Entgegen den Annahmen mancher Theorien der Weltgesellschaft (z.B. Stichweh 2007) begegnen sich die einander Fremden oft nicht mit der wohlwollenden Indifferenz, die urbanen Umgang idealtypisch auszeichnet. Statt sich und andere als Individuum oder als Mitglied der Menschheit zu behandeln, sehen sie einander als Vertreter einer sozialen Kategorie. Jeder realistische Kosmopolitismus muss ethnozentrische Haltungen und Umgangsformen bedenken (Antweiler 2012: Kap. 6). Gerade hier sehe ich eine Möglichkeit, Transdifferenz als Theorieansatz und Kosmopolitismus als Haltung zur Welt miteinander zu verknüpfen. Einige wenige neuere Arbeiten zum Kosmopolitismus widmen sich dem Kosmopolitismus im gelebten Alltag (*vernacular cosmopolitanism* bzw. *rooted cosmopolitanism*; Bhabha 1996; Pollock 2002; Werbner 2006, 2008). Eine durch das Transdifferenzkonzept angeregte Frage hinsichtlich eines solchen alltäglichen Kosmopolitismus ist, wie Menschen im Alltagsumgang bestimmte Differenzen zeitweilig und/oder situativ aktualisieren, ausblenden und subvertieren.

Wie leben Menschen unterschiedlicher kultureller Ausrichtung und regionaler Herkunft heute in der indonesischen Regionalmetropole Makassar zusammen? Welche kulturellen Gemeinsamkeiten und welche Unterschiede fallen auf? Welche kulturellen Kategorien werden im Alltag benutzt; welche Aspekte der eigenen Kultur und welche globalen Ideen oder Symbole sind den Menschen selbst wichtig, und welche Probleme stellen sich beim Umgang verschiedener Ethnien miteinander?²

2 Daten, die hier Verwendung finden, stammen von fast jährlichen Aufenthalten in Makassar aus den Jahren 1992 bis 2009 (vgl. für Details Antweiler 1994, 2000, 2006, 2012) sowie von einer einjährigen Feldforschung Januar 1991 bis Februar 1992. Zusammen mit meiner Frau und unserem damals 7-monatigem Sohn Roman, lebte ich während dieses Jahrs je ein halbes Jahr bei indonesischen Familien in ein und demselben Stadtteil namens Rappocini am Rand Makassars (zu unserer lebensweltlichen „Verortung“ siehe Blechmann-Antweiler 2001). Methodisch eingesetzt wurden Beobachtung, teilnehmende Beobachtung sowie ein Haushaltssurvey zu 72 Haushalten.

Makassar: transethnischer Umgang

Makassar ist selbst für indonesische Verhältnisse durch eine besonders große kulturelle Vielfalt gekennzeichnet. Hier leben Menschen, die sich den Ethnien der Bugis, Makasar³, Toraja, Mandar zurechnen und daneben Angehörige von mindestens zwanzig weiteren Gruppen, viele davon Migranten aus dem östlichen Teil Indonesiens. Makassar (mak. *Mangkasara*) ist mit knapp 1,35 Millionen (2010, wegen vieler ungemeldeter Bewohner de facto knapp 1,4 Mio.) Einwohnern eine große Provinzstadt. Es ist eine ausladende und zum Meer offene Flächenstadt, in der man aus europäischer Sicht vergeblich ein Zentrum sucht, wohingegen die Straßen, was in Indonesien eher selten ist, schachbrettartig angeordnet sind. Aus der Sicht einer herkömmlichen Ethnologie wirkt Kultur hier wenig authentisch. Die Mitglieder der ethnischen Gruppen leben mit Ausnahme der Chinesen, die in einem Viertel der Innenstadt zumindest gehäuft wohnen, nicht räumlich segregiert (Antweiler 2002, 2006). Makassar ist als „Stadt der Meeresbrise“ (*Kota Angin Mamiri*) und für ihre stolzen Bewohner und Träger nobler Titel bekannt (*Kota Daeng*). Wer aber idyllisches Leben oder „traditionelle“ ungebrochene Kulturen sucht, wird enttäuscht. In einem Reisebericht schreibt der britische Ethnologe Nigel Barley dann auch, Makassar sei „[...] eindeutig nicht das Gelobte Land des Ethnographen“ (Barley 1994: 64).

Makassar ist die Hauptstadt der Provinz Süd-Sulawesi (*Sulawesi Selatan*) und bildet das dynamische Zentrum einer Region, die von Nassreisanbau beherrscht wird, aber für indonesische Flachlandregionen vergleichsweise dünn besiedelt ist. Dienstleistungen und Handel, insbes. ein überlebensorientierter Kleinhandel (Turner 2005; vgl. Silvey 2000) prägen die Wirtschaft der Stadt. Die Region hat eine starke Tradition der Kontakte im ganzen Archipel und der Auswanderung in andere Gebiete. Das betrifft insbesondere die Bugis, was mit ihrer in vieler Hinsicht „modernen“ Tradition zusammenhängt (Lineton 1975; Acciaioli 2004; Idrus 2008; Pelras 2009; Antweiler und Christ 2011). Die die Provinz prägenden Reiche der Bugis und Makasar waren schon früh von Java und anderen Regionen stark beeinflusst (Rössler 1987; Reid und Reid 1988; Nagel 2003: 169–276; Gibson 2005). Süd-Sulawesi gilt als Hochburg des Islam und ist wegen ihrer berühmten Seefahrer bekannt. In der Kolonialzeit waren besonders die Makasar als „Kampffähne des Ostens“ berüchtigt. Noch heute werden sie als „hitzig“ bezeichnet, weil sie als „stark islamisch“ (*keras Islam*), stolz und gleichzeitig aufbrausend gelten und bei anderen teilweise sogar gefürchtet sind. Außerdem hat die Provinz ein deutliches politisches Profil, weil es in dieser Region immer wieder Versuche gab, eigene politische Wege zu gehen, die bis hin zum versuchten Separatismus reichten. Zusammengefasst gilt Süd-Sulawesi bei vielen Indonesiern als eine politisch, religiös und hinsichtlich der Mentalität „heiße Region“ (*daerah panas*). Interethnische Konflikte sind jedoch

3 Makasar mit einem „s“ als Name der Ethnie zur Unterscheidung vom Stadtnamen Makassar.

in der Stadt und auch im Umland selten.⁴ Heute ist Makassar eine Hafenstadt mit internationalem Flughafen, die das alles dominierende Zentrum der Provinz bildet.

Die Stadt hat darüber hinausgehend eine überregionale Bedeutung, besonders als Verkehrsknotenpunkt in Ostindonesien und als Ziel von Migranten. Makassar ist ein Magnet besonders für junge Leute aus dem Osten des Landes, die höhere Bildungsinstitutionen besuchen wollen. Eher noch als die Suche nach Arbeit ist „Bildung suchen“ (*cari ilmu*) der Grund, um in diese Stadt zu ziehen. Im westlich und japanisch dominierten Globalisierungskontext nimmt Makassar eine periphere Stellung ein. Da die Stadt auch in Indonesien gegenüber Java (mit Jakarta, Bandung und Surabaya) und Bali peripher ist, ist die Stadt weltsystemisch gesehen in der Peripherie der Peripherie einzuordnen. Deshalb ist es besonders interessant, wie sich Phänomene der Globalisierung hier lokal modulieren oder mit deutlicher Verzögerung einstellen.

Auswirkungen der Globalisierung zeigten sich schon Ende der 1980er Jahre in der Stadt, insbesondere in modernistischen Stadtplanungskonzepten, z.B. im Versuch, die Fahrradrickschas, von denen es bis heute Tausende gibt, zu verbieten, sowie in spätmodernistischen Plänen (*gated cities mit cul-de-sac*). Viele dieser Konzepte wurden aber nur ansatzweise oder zögerlich verwirklicht (Antweiler 2000: 212–217). Der damalige Bürgermeister Patompo, ein Visionär der Stadtmodernisierung, sagte mir – angesichts seiner Enttäuschungen bei der Umsetzung – dass die Bevölkerung in ihrem Denken für Modernität noch nicht reif sei: „die Leute kennen Stadtplanung nicht“ (*„Rakyat tidak tahu city planning“*, pers. Mitt., 21.12.1991; zu Patompos Rolle, Antweiler 2005b). Noch bis heute findet sich eine Art „Fassadenmodernisierung“: die Fronten der größeren Geschäfte sind oft dreimal so hoch wie der tatsächliche Bau. Kleidergeschäfte werben mit der globalisierten Typographie und Bilderwelt, aber zu kaufen es gibt vor allem Billigware aus Hongkong. Die Stadt beherbergt den zweitgrößten Indoor-Themenpark der Welt („Trans Studio“, 2,7 ha), aber sein Erfolg ist sehr begrenzt. Die Stadt hat kürzlich ein Programm „Makassar 2020“ lanciert, wo an die historische Rolle der Stadt im Gewürzhandel angeknüpft werden soll. Mit Weltbank-Mitteln soll Makassar eine *Global Waterfront City* à la Singapur werden (The Jakarta Post 2011). Globale Waren und Ideen werden in Makassar gewöhnlich stark lokalisiert (vgl. Antweiler 2006 am Beispiel der McDonald’s-Filiale).

4 Eine Ausnahme bildet sporadische Gewalt gegen Indonesier mit chinesischem Hintergrund. Dies ist u.a. eine „Altlast“ der Segregation im kolonialzeitlichen Makassar und der indonesienweiten Verfolgung von Chinesen als „Kommunisten“ Mitte der 1960er Jahre. Gewalt flammt in Makassar nur bei spezifischen Anlässen auf. Aber die Chinesen sind auf der Hut: ihre Geschäfte in der Innenstadt sind einfach an der Vergitterung zu erkennen. Der Innenteil eines chinesischen Tempels wurde 1997 in Schutt und Asche gelegt und wurde erst 2004 renoviert. Seit 2008 sind die größeren chinesischen Tempel der Stadt stark armiert.

Kosmopolitische Traditionen und frühe Globalisierung

Der Hafen von Makassar war schon in vorkolonialer Zeit Zwischenlager im Handel zwischen den Inseln des malaiischen Archipels und Drehpunkt zwischen den verschiedenen angrenzenden Ländern Südost- und Ostasiens (Reid und Reid 1988; Cummings 2002). Damals war Makassar das Zentrum eines kleinen auf das Meer ausgerichteten makasarischen Handelsreichs *Gowa-Talloq*. Die Stadt war Knotenpunkt von Handelsnetzen, die verschiedene Gebiete der Halbinsel selbst miteinander verbanden. Einen steilen Aufstieg nahm die Stadt in der ersten Hälfte des 16. Jhs. und dann besonders in der ersten Hälfte des 17. Jhs. Dafür waren politische Zentralisierung, die Kodifizierung von Gesetzen und die Entwicklung einer Schrift von Bedeutung. Der Handel mit Kaffee und Sklaven errang die größte Bedeutung. Hierüber liefen bis ins letzte Jahrhundert die Verbindungen ins Hinterland. Im niederländischen Kolonialreich war Makassar aber nur ein Außenposten der holländischen *Vereenigde Oostindische Compagnie* (VOC). Makassar war eher Handels- als Herrschaftsstadt. In Abb. 1 ist die unterschiedliche Einbettung der Stadt in umfassendere wirtschaftliche und politische Systeme schematisch zusammengefasst. Dies zeigt, in welcher Hinsicht die Stadt peripher war und in Bezug auf welche jeweiligen Regionen zentral.

Die Gesellschaft der Stadt bildete in kolonialer Zeit eine *plural society* im Sinne Furnivalls, wie sie ähnlich auch in Batavia zu finden war. Die Bewohner begegneten sich im Berufsleben und in der Öffentlichkeit, wohnten aber getrennt und wurden durch eine Vielfalt jeweils klar abgegrenzter Kategorien eingeteilt. Kriterien waren dabei vor allem die Freiheit (gegenüber dem Sklavenstand), die ethnische Zugehörigkeit und der Glaube. In Dokumenten aus dem 17., 18. und 19. Jahrhundert findet man eine Vielfalt von Begriffen, wie z.B. *Vrije* (Freie), (europäische) Christen, *Mardijkers* (asiatische Christen), *Mixtiesen*, *Moors*, *Burgher*, *Kodjas*, Araber, Chinesen, *Peranakan*-Chinesen, Malaien, Bugis, Makasar und viele andere. Die größeren dieser Gruppen wohnten voneinander getrennt in verschiedenen Vierteln, die mit Mauern und Toren versehen waren und teils eigene Vorsteher hatten. Die Menschen wohnten also getrennt voneinander, begegneten sich aber auf dem Markt, als Käufer und Händler, in verschiedensten Arbeitsverhältnissen und als Angestellte der kolonialen Behörden.

Die Stadt wuchs über Jahrhunderte nur langsam, verstärkt aber seit Beginn dieses Jahrhunderts durch Zuwanderer aus dem Hinterland. Ein zweiter Migrantengstrom setzte in den 1950er Jahren ein, als die Verhältnisse im ländlichen Süd-Sulawesi wegen einer Widerstandsbewegung gegen die Zentralregierung sehr unsicher waren. Die meisten Zuwanderer waren arm, schlecht ausgebildet und kamen in eine Stadt, wo es wenig Arbeit und kaum Wohnmöglichkeiten gab. Über verschiedene historische Phasen veränderte sich die Einbindung der Stadt in regionale, nationale und globale Systeme und auch die lokale Verarbeitung dieser Außeneinflüsse. Aus welt-systemtheoretischer Sicht zeigen die Hauptlinien der Geschichte der Stadt, dass sie

abwechselnd eine zentrale und eine periphere Stellung einnahm. Makassar steht nicht nur im Kontext einer westlich geprägten Globalisierung, sondern auch in der des globalen Islam. Es wurde früh von einer muslimischen Globalisierung erreicht (1511). Die Herausbildung der interethnischen Wirtschaftsbeziehungen einerseits und der Kategorien sozialer Ungleichheit andererseits war maßgeblich durch die besondere Stellung der Stadt im Rahmen Niederländisch-Ostindiens geprägt.

Abb. 1: Einbettung Makassars in regionale bis globale Systeme

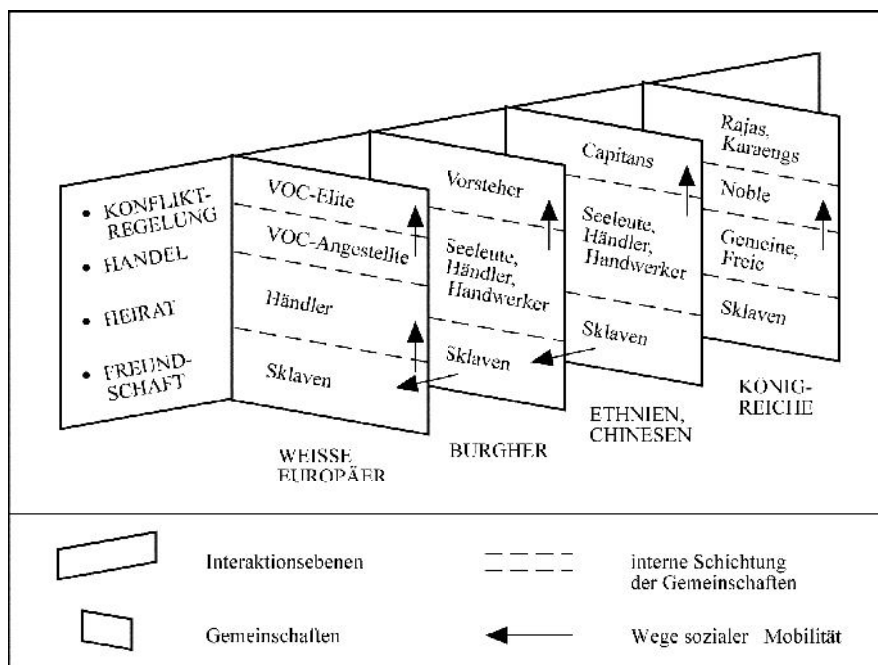
Bereich bzw. Dimension und etwaiger Zeitraum	Regionale bzw. systemische Einheit	
	NIEDERLANDE / EUROPA / WELT	
	VOC-BATAVIA / JAKARTA / SURABAYA	
	OSTINDONESIEN	
	SÜD-SULAWESI	
	MAKASSAR	
traditionelle Königreiche	Z —	P; Makassar als deren Handelsposten
Archipelhandel bis etwa 1600	P —	Z; Entrepôt-Funktion Makassars
koloniale Struktur ab 1600	Z —	P; Makassar als kolonialer Außenposten
Weltsystem ab etwa 1600	Z — P(Z) —	P; peripherer Kapitalismus
niederländische Kolonialwirtschaft	Z — P(Z) —	P; wenige Handelsgüter, koloniales Hinterland
Handel und Erziehung heute	P —	Z; Makassar Zentrum für Ost-Indonesien
heutige Politik und Wirtschaft	P —	Z; Primatstadt der Provinz
heutige politische Struktur	Z —	P; Makassar dominiert von Jakarta
heutige inner-indonesische Disparität	Z — P — P —	P(Z); Stadt auf „Außeninsel“
Neue internationale Arbeitsteilung	Z — P(Z) —	P(Z); städtische Entwicklungspolitik
technoökonomische Globalisierung i.e.S.	Z — P(Z) —	Z; für Ostindonesien (noch unsicher, in Konkurrenz zu Surabaya/Ost-Java)
Globalisierung im Islam ab 1990er Jahre	Z — (Arabien)	P(Z) peripher in globaler <i>umma</i> , aber zentral für indonesischen Islam
Z = Zentrum; P = Peripherie; P(Z) periphere Position, aber Zentrum für untere Ebenen		

Quelle: Antweiler (2000: 216, aktualisiert)

Der interethnische Umgang war trotz der scharfen sozialen Kategorien in Makassar schon damals intensiver als in Batavia. Ähnlich den Lokalisierungsprozessen in der heutigen Globalisierung wurden damals kolonialpolitische Vorgaben in der kolonialen Peripherie lokalisiert bzw. indigenisiert (vgl. Sutherland 2001 am Bsp. der „Makassar-Malaien“). Vor allem gab es Ebenen und Situationen, die es erlaubten, Grenzen zwischen sozialen Kategorien partiell zu durchbrechen (Abb. 2). Interethni-

sche Kontakte liefen aber weniger zwischen den Gruppen als Ganzen, sondern über einzelne Personen, die durch Handelsbeziehungen oder die Arbeit für die Kolonialherren miteinander verquickt waren. Schon damals waren verwandtschaftliche und interethnische Verbindungen das „soziale Kapital“. Von großer Bedeutung war neben der offiziellen Kolonialwirtschaft der von der VOC geduldete private Handel. So wie die Holländer nie mehr als nur das Stadtgebiet wirklich kontrollierten, war auch in dieser Hinsicht die koloniale Beherrschung hier – am Rande des Kolonialreichs – nur in stark lokalisierter bzw. indigenisierter Form verwirklicht.

Abb. 2: Soziale Kategorien und Interaktion im kolonialen Makassar



Quelle: Antweiler (2000:189; Zeichnung: Thomas Jarmer)

Regionale transethnische Identität und Lokalisierung des Archipel-Konzepts

Sind lokale, regionale, nationale oder globale Normen und Werte für das Handeln und den Umgang untereinander maßgeblich? Gelten die traditionellen Werte und Gewohnheiten der einzelnen ethnischen Gruppen (*adat*); gibt es eine einheitliche ethnien-übergreifende (transethnische) städtische Kultur? Ist eine indonesische nationale Einheitskultur (*kebudayaan Indonesia*) entscheidend oder sind es globalisierte Umgangsformen? Es ist eine spezifische Mischung aus allem und darin liegt die Form des interkulturellen Umgangs in dieser Stadt, die ihren spezifischen

Stadthabitus ausmacht. Innerhalb der Haushalte sind familiäre Werte entscheidend, die von der ethnischen Herkunft der Eltern geprägt sind, die aber selbst oft unterschiedlichen Ethnien entstammen. In den Haushalten wird deshalb fast nur *Bahasa Indonesia* gesprochen und die Kinder können die Muttersprache ihrer Eltern oft nur noch teilweise verstehen. Ethnische Traditionen im engeren Sinne gelten bei Festen, vor allem bei Hochzeiten. Im öffentlichen Raum der Stadt gelten urbane Umgangsformen, wie man sie als „metropolitane Kultur“ auch aus anderen indonesischen Städten kennt.

In Makassar interagieren viele Ethnien miteinander, aber die Makasar und die Bugis bilden die überwiegende Mehrheit. Deshalb ist die hiesige Stadtkultur von der regional seit Generationen dominanten Kultur der Bugis und Makasar geprägt. Das unterscheidet die Stadt strukturell von Städten Indonesiens, die nur aus vielen Minderheiten bestehen – bzw. in denen eine fremde (javanische) Mehrheit und viele Minderheiten leben. Bugis und Makasar bilden den Kern einer regionalen, also über einzelne Ethnien hinausgreifenden Kultur (*kebudayaan daerah*). Diese Ähnlichkeiten zwischen den Ethnien schlagen sich auch im Bewusstsein der Menschen in der Stadt nieder. Nach wie vor ist in vielen Situationen das Wir-Bewusstsein der einzelnen Gruppe entscheidend. Sehr häufig wird aber auch gesagt, man sei „ein Mensch von Süd-Sulawesi“ (*orang Sulawesi Selatan* bzw. akronymisch: *orang Sulsel*) oder es ist von einer „typischen Hausform Süd-Sulawesis“ die Rede. Es gibt viele Holzhäuser, die de facto eine Mischung verschiedener tradierter Hausformen darstellen und gleichzeitig spezifische alte Bauvorschriften verletzen.

Indonesien als Nationalstaat versucht, ein regionales Bewusstsein jenseits der Ethnien zu fördern. Die Nation begegnet der faktischen ethnischen Diversität einerseits und den transethnischen Figurationen auf der lokalen Ebene andererseits mit der inzwischen auch in anderen Ländern Asiens verbreiteten Formel „Einheit in der Vielfalt“. In Makassar gibt es viel Propaganda für die „Kultur Süd-Sulawesis“ (*Kebudayaan Sulawesi Selatan*). Dies hängt mit der nationalen Ethno- und Kulturpolitik zusammen. Sie will kulturelle Vielfalt zulassen, aber nur in sehr engem Rahmen. Folklore, Musik, Tänze, und Handwerk, sind als domestizierte Formen der Vielfalt erwünscht, darüber hinausgehende ethnische Besonderheiten gelten als „Ethnienegoismus“ (*sukuisme*). Das von indonesischen Politikern vertretene „Archipelkonzept“ (*konsep nusantara*; Taylor 1994) geht von der Vorstellung aus, dass jeweils eine Insel bzw. eine Provinz des Landes mit einer Kultur gleichgesetzt werden kann. Die faktische Vielfalt von Hunderten von Ethnien wird auf einige wenige reduziert. Dieses Konzept beruht seinerseits großteils auf Konzepten über kulturelle Vielfalt, die sich, ausgehend von den Vereinigten Staaten, global verbreitet haben. Am Rand der Stadt gibt es einen Kulturpark (*Miniatur Sulawesi Selatan*), in dem die Kultur von ausgewählten Ethnien bzw. Regionen der Provinz in Form „typischer“ Häuser gezeigt wird. Der Park ist eine lokalisierte Variante des großen nationalen Kulturparks *Taman Mini Indonesia Indah* nahe Jakarta. *Taman Mini* wiederum ist eine indonesianisierte Version von *Disneyland* (Antweiler 1994; Schlehe 2009).

Räumliche Mischung und segmentäre Ethno-Logik

Wie gestaltet sich das multiethnische Leben in einer städtischen Nachbarschaft? Wie leben die Menschen verschiedener kultureller Herkunft, unterschiedlicher Bildung und verschiedenen Berufs zusammen? Das Gebiet des untersuchten Ortsteils namens Rappocini liegt jenseits der früheren Stadtgrenze und heute noch außerhalb des dicht bebauten Stadtkerns. Wie alte Karten und Luftaufnahmen zeigen, gab es noch vor 25 Jahren in vielen Bereichen Rappocinis nur Nassreisfelder und darin einzelne kleine *kampung*. Während es damals hier nur wenige Menschen und fast ausschließlich Makasar gab, leben hier heute gut 140.000 Menschen (2006) verschiedener Herkunft. Auch die wirtschaftliche Lage ist sehr gemischt. Einige bewohnen große Häuser mit verzierten Zäunen und Vorgärten, andere leben dicht beieinander in armseligen Hütten. Außer der Hauptstraße, die das Viertel an die Innenstadt anbindet, gibt es fast nur schmale Wege (*lorong*).

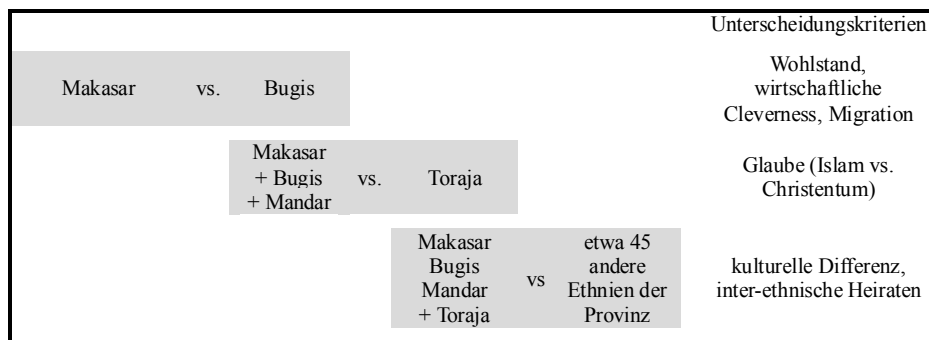
Rappocini ist damit typisch für viele Stadtteile Makassars, da sich hier Menschen verschiedener Ethnien einander nicht nur öffentlich und bei der Arbeit begegnen, sondern auch in ihrer unmittelbaren Wohnnachbarschaft intensiv miteinander umgehen. Sie wohnen – anders als nachwievor in vielen anderen Städten Südostasiens – nicht räumlich getrennt in ethnisch geprägten *kampung*. Schon um 1980 lag der höchste Anteil, den eine einzelne ethnische Gruppe in irgendeinem Stadtviertel bildete, bei 80 Prozent. Hier in Rappocini leben Bugis neben Toraja, diese neben Makasar und Mandar, diese wiederum sind Nachbarn von Menschen aus Manado in Nord-Sulawesi oder Timor. Ja sogar viele Ehen und Haushalte sind ethnisch gemischt. Nur die Chinesen leben selten unter den anderen Gruppen, sondern nebeneinander in ihren Wohn- und Geschäftshäusern, die in der ersten Zeile an der Hauptstraße aneinandergereiht sind. Sie siedeln erst seit etwa zehn Jahren hier. Bis dahin wohnten sie in einem Viertel der Innenstadt, wo sie seit Jahrhunderten ansässig sind. Sie sagen, sie hätten bis vor kurzem „Angst“ gehabt, weil das Leben in Rappocini früher gefährlich war, besonders, wenn man keine Verbündeten hatte. In der Zeit des Aufstandes unter Kahar Muzakkar in den 1950er Jahren bis 1965 war Rappocini ein Gebiet, in das sich die Widerstandskämpfer zurückzogen, weil sie hier Unterstützung hatten und untertauchen konnten, und die Polizei sich nicht hereinwagte. Noch heute erzählen Bewohner gern von den früheren Zeiten, als Rappocini noch eine echte „Texas-Gegend“ (*daerah Texas*) war.

Was sind die konkreten Medien der Transdifferenz im urbanen Alltag? Die Menschen verschiedener Kultur begegnen sich täglich auf den Wegen, in den kleinen Kindergärten und Schulen, bei Stadtteilstesten und bei Veranstaltungen der lokalen Nachbarschaftsgremien (*Organisasi Rukun Tetangga*). Ein Hauptmotor der Begegnung zwischen den Ethnien in Rappocini sind die *arisan*, die „rotierenden Sparclubs“ der Frauen (Antweiler 1999). Hierbei treffen sich die Frauen in regelmäßigen Abständen reihum im Haus einer der Frauen. Sie sammeln jeweils eine festgesetzte Summe Geld ein und lösen eine Gewinnerin aus, bis jede Frau einmal dran

war. So hat die Gewinnerin eine große Summe zur Verfügung, die sie investieren kann. Diese *arisan* gibt es in ganz Indonesien. Hier im urbanen Lebenskontext ist die interethnische Begegnung und das Gespräch über gemeinsame Probleme aber mindestens genauso wichtig, wie das gemeinsame Sparen.

Weitere Arenen interethnischer Begegnung sind halböffentliche Feste, wie Hochzeiten und öffentliche Feierlichkeiten, z.B. Einweihungen von öffentlichen Einrichtungen und Ämtern. Bei diesen Anlässen werden ethnische Besonderheiten gern präsentiert, vor allem durch Tragen „traditioneller Kleidung“. Der Rahmen dieser Begegnung ist aber immer ein intensiver Austausch, der in der Regel von Wertschätzung geprägt ist. Bei solchen Gelegenheiten wird besonders häufig die regionale Kultur Süd-Sulawesis herausgestellt. Wegen ihrer Häufigkeit sind solche Feiern einer der Motoren der Herausbildung einer trans-ethnischen regionalen Identität.

Abb. 3: Ethnische Ebenen der Identität in Makassar



Quelle: Antweiler (2001: 25, verändert)

Das Transdifferenz-Konzept legt nahe, zu fragen, inwiefern temporäre Räume zwischen den Kategorien bestehen. Angehörige der Makassar und Bugis halten einander für kulturell ähnlich, was ihre Mythologie, um die heroische jüngere Geschichte der Region und ihren Ehrbegriff (*siri'*) angeht (z.B. Marzuki 1995). Besonders dann, wenn sie sich als Bugis und Makassar zusammengefasst mit anderen vergleichen, sehen sie zunächst ihre Gemeinsamkeiten und setzen dagegen die Unterschiede zu anderen, zum Beispiel zu den meist christlichen Toraja. Auch aus wissenschaftlicher ethnologischer Sicht sind sie einander in vieler Hinsicht ähnlich, etwa in ihrem Statusdenken, ihrem Verwandtschaftssystem oder der Form ihrer tradierten Patron-Klient-Systeme. In der älteren ethnologischen Literatur werden sie oft zusammengefasst als *Bugis-Makassar* oder *Makassar-Bugis* beschrieben. In anderen Hinsichten aber, etwa bei Tänzen oder Hochzeitszeremonien und vor allem dann, wenn es zu Konkurrenz oder zu Konflikten kommt, sehen sie sich als zwei klar getrennte Ethnien an (Abb. 3). Nur die Chinesen werden unisono als besonders angesehen. Ansonsten gilt quasi das „sizilianische“ Prinzip: „Ich gegen meinen Bruder, wir beide zusammen gegen die Eltern, unsere Familie gegen die Nachbarn...“.

Die Beziehungen ähneln der Struktur segmentärer Gruppen (Fortes 1945; Sahlins 1961; Holy 1988). Eine ähnliche Struktur gilt auch für regionale Charakterisierungen in Alltagsgesprächen (Abb. 4).

Abb. 4: Regionale Ebenen der Identität in Makassar

					Unterscheidungskriterien	
Stadtteil Rappocini	vs.	andere Stadtteile Makassars			Jüngere Sozialgeschichte	
		Makassar	vs.	ländliches Süd-Sulawesi	Modernität, Dynamik	
		Makassar	vs.	Surabaya (Stadt in Ost-Java)	Stadtrivalität bzgl. Ostindonesien	
			Süd-Sulawesi	vs.	Java/Jakarta	Peripherie vs. Zentrum, Dominanz
			Süd-Sulawesi	vs.	Ostindonesien (Indonesia Timur, <i>Intim</i>)	Hauptstadt vs. Peripherie
			Süd-Sulawesi	vs.	Manado (Stadt in Nord-Sulawesi)	Moral/Religion
			(Süd-Sulawesi)	vs.	(ganz Sulawesi)	denkbare, aber kaum existente Vergleichsebene

Quelle: Antweiler (2001: 27, verändert)

Bugis und Makasar stehen gerade wegen ihrer Ähnlichkeit, wenn man sie als Gruppen denkt, in Konkurrenz zueinander. Das zeigte sich auch in der öffentlichen Diskussion, die während unseres Aufenthaltes 1991 bis 1992 besonders intensiv war. Anlass war die Fahrt eines in tradierter Weise gebauten Holzschiffes namens *Amannagappa* von Süd-Sulawesi zur sehr fernen Insel Madagaskar. Das ganze Jahr waren die lokalen Zeitungen voll von dieser Diskussion. Vordergründig drehte sie sich um Details des „echten“ Schiffbaus, des „richtigen“ Kurses des Boots und der „passenden“ Zusammensetzung der Mannschaft. Aber es ging auch um Fragen, die ganz „heiß“ sind, weil sie Ruhm und Ehre nicht nur einzelner Personen, sondern ganzer ethnischer Gruppen betreffen: wann segelte das erste Schiff nach Madagaskar und vor allem, wer waren die ersten Segler vor vielen Hundert Jahren: waren es Makasar, Bugis oder Mandar? An dieser oft hitzigen Debatte nahmen indonesische Journalisten, ausländische Segelfans, aber auch lokale politische Größen sowie Historiker und Ethnologen aus der Stadt selbst teil. Diese Debatte wurde landesweit wahrgenommen und hält in Makassar bis heute an, wie mir bei meinen

jährlichen Besuchen in der Stadt immer deutlich wird. Die Frage, wer „Herr im Haus“ Süd-Sulawesi ist, interessiert die Menschen und sie ist ungelöst.

Regionales Bewusstsein und „Heimrecht“

Aus der Perspektive des Transdifferenz-Konzepts ergibt sich die Frage, inwieweit die Differenzen oszillieren bzw. ob es bestimmte Trans-Ebenen gibt. Gelten die Werte des *adat* – die traditionellen Gewohnheiten der einzelnen ethnischen Gruppen – gibt es eine einheitliche die Ethnien übergreifende städtische Kultur oder ist eine indonesische nationale Einheitskultur (*kebudayaan Indonesia*) entscheidend? Die Antwort ist kompliziert: es ist eine Mischung aus allem, und darin liegt die besondere Form des Umgangs mit Differenz in dieser Stadt. Innerhalb der Haushalte sind familiäre Werte entscheidend, die von der ethnischen Zusammensetzung der Eltern geprägt sind, die aber wie gesagt selbst oft unterschiedlichen Ethnien entstammen. In den Haushalten wird deshalb fast nur *Bahasa Indonesia* gesprochen und die Kinder können die Muttersprache ihrer Eltern (Bugis, Makasar, Mandar, Toraja) oft nur noch teilweise verstehen. Ethnische Traditionen im engeren Sinne gelten bei Festen, vor allem bei Hochzeiten. Im öffentlichen Raum der Stadt gelten urbane Umgangsformen, wie man sie als nationalistisch beeinflusste und konsumistisch geprägte „metropolitane Kultur“ auch aus anderen indonesischen Städten kennt.

In Makassar leben zwar viele Ethnien, aber die Makasar und die Bugis bilden die überwiegende Mehrheit. Deshalb ist die hiesige Stadtkultur, anders als in solchen Städten Indonesiens, die nur aus vielen Minderheiten bestehen – beziehungsweise in denen eine fremde (javanische) Mehrheit und viele Minderheiten leben – von der regional seit Generationen dominanten Kultur der Bugis und Makasar geprägt. Regional spielen aber auch die Mandar und Toraja eine wichtige Rolle. Ihre Eliten hatten immer enge Handels- und Heiratsbeziehungen mit den beiden großen Gruppen und ihre Lebensform ist heute in vielem ähnlich der der Bugis und Makasar. Damit bilden Bugis und Makasar zusammen mit den Mandar und Toraja den Kern einer regionalen, also über einzelne Ethnien hinausgreifenden Kultur („Regionalkultur“; *kebudayaan daerah*).

Diese Ähnlichkeiten schlagen sich auch im Bewusstsein der Menschen in der Stadt nieder. Nach wie vor ist in vielen Situationen das Wir-Bewusstsein der einzelnen Gruppe entscheidend. Hinzu kommt eine trotz aller Migrationsbewegungen (insbesondere der Bugis) stark ausgeprägte Beziehung zu Orten und Räumen. Da die Menschen hier neben ihrer weit ausgreifenden Beziehungen in der Regel auch eine passionierte Beziehung zu Heimatorten haben, könnten sie als „Compatriots“ bezeichnet werden (Jurriens und de Kloet 2007: 12). Wie angemerkt, hört man im Alltagsgespräch die Rede „Menschen von Süd-Sulawesi“ (*orang Sulawesi Selatan* oder *orang Sulsel*). Auch die Regierung versucht, regionales und damit trans-ethnisches Bewusstsein zu fördern. Es gibt viel Propaganda für die „Kultur Süd-Sulawesis“ (*Kebudayaan Sulawesi Selatan*) und den genannten Kulturpark.

Hier wird Differenz populärkulturell verwertet und konsumiert. Dies hängt mit der nationalen Ethnopolitik und Kulturpolitik zusammen. Sie will kulturelle Vielfalt zulassen, aber nur in sehr engem Rahmen. Folklore, Musik, Tänze und Handwerk sind erwünscht, darüber hinausgehende ethnische Besonderheiten nicht. Das von indonesischen Politikern vertretene „Archipelkonzept“ (*wawasan nusantara*) geht ja quasi von dem Bild eines kulturellen Mosaiks aus. Hier in Süd-Sulawesi wird das noch durch den auf die Toraja konzentrierten Tourismus gefördert. Der Tourismus führt hier allerdings auch zu Konflikten zwischen den Eliten der Volksgruppen. Während nämlich tatsächlich die Bugis und Makasar kulturell dominieren, bilden die Toraja in der Perspektive ausländischer wie auch bei den zunehmenden einheimischen Touristen „die Kultur Süd-Sulawesis“. Dies gilt selbst für die Menschen vor Ort: in Rappocini hängen selbst in den Häusern vieler Makasar-, Bugis- oder Mandar-Familien Schnitzwerke der Toraja als Zeichen der „Kultur Süd-Sulawesis“. Sie sind ursprünglich für Touristen gemacht und die Nivellierung mag für manchen bedauerlich sein. Die regionalistischen Konzepte wirken aber in den Köpfen der Menschen und das wiederum ist ein faszinierendes Kulturphänomen.

Transdifferenz, partielle Grenzen und Alltagskosmopolitismus

Interkultureller Umgang in Makassar zeigt ein komplexes Amalgam von Differenzbetonung und Differenzüberschreitung. Das lässt sich auch am Beispiel der seitens der Stadtverwaltung angestrebten Inklusion chinesischstämmiger Bürger zeigen (Abb. 5). Neben vielen lokalspezifischen Details dieser Stadt zeigen sich auch allgemeine Muster. Kollektive Identitäten bestehen auf verschiedenen Ebenen und sind prinzipiell taxonomisch geordnet. Im Phänomen der Ethnizität sind Exklusion und Inklusion prinzipiell verquickt. Inklusion ist nicht einfach die andere Seite der Exklusion. Ethnische Gruppen entstehen nicht nur durch Ausschließung anderer Gruppen, sondern auch durch Inklusion weiterer Gruppen, in aller Regel taxonomisch tiefer stehenden beziehungsweise Subeinheiten. Die Exklusion anderer Gruppen ist also verknüpft mit der Inklusion von weiteren Gruppen, die kognitiv „solidarisch einverleibt“ werden (Orywal 1986, Fig. 3). Ergänzend zu Theorien der Ethnizität erlaubt es der Ansatz der Transdifferenz, Muster und Strukturen in den Veränderungen zu analysieren.

Abb. 5: Transethnische Begegnung vs. scharfe Kategorien: Schild am Eingang der „Chinatown“ Makassars



Quelle: Photo des Autors, August 2006)

Differenz wird differenziert, indem die gewohnte und essentialisierende Fixierung auf Binarität zeitweilig konterkariert wird (Kaufmann et al. 2010: 10). Bei den klassischen Vertretern des Transdifferenz-Ansatzes wird kein Anspruch einer Totaltheorie erhoben. Breinig und Lösch schreiben: „Transdifferenz ist kein Oberbegriff...“ und „Eine ‚Kulturtheorie der Transdifferenz‘ kann es nicht geben“ (Breinig und Lösch 2005: 454–455). Explizit wird gesagt, dass sich der Transdifferenz-Ansatz auf bestimmte soziale Situationen bzw. Konstellationen („Zonen“) beziehungsweise auf zeitlich begrenzte Phasen oder sogar nur „Momente“ bezieht. Allerdings wird das an anderen Stellen wiederum relativiert (vgl. z.B. Breinig und Lösch 2005: 455) und

der Ansatz firmiert dann im Tenor auch als „Kulturtheorie“ (z.B. Allolio-Näcke et al. 2005, Untertitel). Abschließend sollen einige Fragen und Probleme dieses Ansatzes nicht verschwiegen werden (vgl. Schilling 2009). Sie betreffen den analytischen Zugang und die Empirie. Ich halte die Unterscheidung von Alterität vs. Alienität, die nur manche Vertreter des Ansatzes machen (Turk 2000) für wichtig. In Intergruppenbeziehungen werden graduell ausgebildete Unterschiede (Alienität) auf der Ebene der subjektiv wahrgenommenen, erfahrenen und gefühlten Verschiedenheit zu kategorialer Differenz (Alterität). Dies ist ein empirischer Grundbefund der ethnologischen Ethnizitätsforschung seit Barth (Barth 1989; Vermeulen und Govers 1994; Brubaker 2004; Antweiler 2012). Dies sollte im Transdifferenzansatz stärker beachtet werden, weil es gute Theorieanschlüsse erlaubt.

Für die im Transdifferenzansatz immer wieder angesprochene Mehrfachzugehörigkeit schlage ich eine klarere analytische Unterscheidung vor. Identität ist nicht dasselbe wie Identifikation, Rolle, Position, Rang oder Status. Schon in sogenannten traditionellen Gesellschaften oder Gemeinschaften können Individuen gleichzeitig mehrere Rollen, Ränge und Statuspositionen einnehmen. In komplexen Gesellschaften, wie wir sie nicht nur in Megalopolen, sondern auch in großen Provinzstädten wie Makassar finden, können Individuen sich vermehrt parallel mit mehreren Entitäten identifizieren und in mehreren Institutionen Mitglied sein. Hierzu sind besonders Theorien sozialer Ungleichheit und netzwerkanalytische Ansätze einschlägig. In einer gegebenen sozialen Situation können sich Individuen aber in aller Regel nur mit einer Entität identisch fühlen. Identität erschöpft sich nicht in Identifikation, sondern geht psychisch tiefer, weil sie biographische Dimensionen beinhaltet und dadurch dauerhafte oder sogar irreversible Aspekte impliziert.

Kulturelle Grenzen sind so wichtig wie grenzüberschreitende Prozesse und bei beidem spielen institutionelle Strukturen mit herein. Es gibt ein Oszillieren der Identitäts-Grenzen, aber sie diese sind nicht frei flottierend. Das Hin- und Herschwingen erfolgt zwischen relativ fixierten Ebenen. Transdifferenz und Alltagskosmopolitismus sind relativ neue Konzepte. Zu beiden ist viel Theorieentwicklung und empirische Prüfung vonnöten. In der konzeptuellen Entwicklung müsste zunächst das Verhältnis zwischen Transdifferenz und Alltagskosmopolitismus genauer bestimmt werden. Das gemeinsame beider Konzepte liegt in der *temporären* Zurückstellung kultureller Unterschiede. So wie transdifferente Haltungen blendet also auch der Kosmopolitismus Differenz nicht aus; er geht aber mehr in Richtung Einheitsdenken. Alltagskosmopolitismus beginnt, über Transdifferenz hinaus zugehen, sobald explizit gemeinsame Orientierungen z.B. in Zielen, Normen oder Werten gesucht werden. Diese haben eine mindestens überlokale Perspektive und können regional oder national ausgerichtet sein, wie im hier untersuchten Beispiel. Ein voll ausgebildeter Alltagskosmopolitismus wäre gegeben, wenn *bei Weiterbestehen lokaler Kultur und identitärer Grenzen* eine explizite Orientierung auf die Menschheit als Einheit und ggf. Interessen- bzw. Problemgemeinschaft gegeben ist (Antweiler 2012).

Zu welchen Aspekten brauchen wir weitere empirische Forschungen? Eine für Vergleichsfälle bezüglich Transdifferenz wichtige Frage ist, ob Differenzen, wenn sie schon immer wieder aufbrechen, tatsächlich vor allem an den gleichen Grenzen auftreten müssen, quasi als identitäre Soll-Bruchstellen? Hinsichtlich kosmopolitischer Orientierung ist eine offene Frage, welche Rolle über-lokale und trans-regionale Konzepte im Alltag spielen. Wie verbreitet ist z.B. die Vorstellung einer „Menschheit“, in Indonesien als einem zunehmend global agierenden Land mit starker nationalistischer Tradition? Dies sind Fragen, die vergleichend in ländlichen und urbanen Gebieten auch anderer Regionen Asiens zu untersuchen wären.

Literatur

- Acciaioli, Gregory L. (2004): „From Economic Actor to Moral Agent. Knowledge, Fate and Hierarchy among the Bugis of Sulawesi“, in: *Indonesia*, 78: 147–179
- Allolio-Näcke, Lars; Kalscheuer, Britta (2005a): „Wege der Transdifferenz“, in: Allolio-Näcke, Lars; Kalscheuer, Britta; Manzeschke, Arne (Hgg.): *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 15–25
- (2005b): „Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz-Resümee und Ausblick“, in: Allolio-Näcke, Lars; Kalscheuer, Britta; Manzeschke, Arne (Hgg.): *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 443–453
- Allolio-Näcke, Lars; Kalscheuer, Britta; Manzeschke, Arne (Hg.) (2005): *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt am Main: Campus Verlag
- Antweiler, Christoph (1994): „South Sulawesi. Towards a Regional Ethnic Identity? Current Trends in a 'Hot' and Historic Region“, in: Wessel, Ingrid (Hg.): *Nationalism and Ethnicity in Southeast Asia. Proceedings of the Conference "Nationalism and Ethnicity in Southeast Asia" at Humboldt University, Berlin, October 1993*. Münster: Lit-Verlag (Berliner Asien-Afrika-Studien; 4/1), 107–136
- (2000): *Urbane Rationalität. Eine stadtheologische Studie zu Ujung Pandang (Makassar), Indonesien*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag (Kölner Ethnologische Mitteilungen; 12)
- (2000): „Die Sparklubs von Indonesien. Soziale Sicherung durch informelle Finanzsysteme am Beispiel von Arisan“, in: *Südostasien*, 16, 4: 48–52
- (2001): „Transethnic Identity and Urban Cognition in Makassar. Regionalism and the Empowering Potential of Local Knowledge“, in: *Antropologi Indonesia*, 65: 13–39
- (2002): „Makassar“, in: Ember, Melvin; Ember Carol R. (Hgg.): *Encyclopedia of Urban Cultures, Cities and Cultures around the World*. Vol. 3: 101–109
- (2005): „Makassar. Set, Backstage and a Diva in an Indonesian Secondary City“, in: Nas, Peter J.M. (Hg.): *Directors of Urban Change in Asia*. London and New York: Routledge, 126–141
- (2006): „McDonald's@Makassar. Stadthabitus, Interkulturalität und ein Fall von Globalisierung in der Peripherie der Peripherie“, in: Reuter, Julia; Antweiler, Christoph; Neudorfer, Christoph; Neudorfer, Corinne (Hgg.): *Bar, Bügelzimmer und Internet. Neue Orte einer Ethnologie der Globalisierung*. Münster: Lit Verlag, 38–60
- (2012): *Inclusive Humanism. Anthropological Basics for a Realistic Cosmopolitanism*. Göttingen: V+R Unipress und Taipei: National Taiwan University Press (Reflections on (In)Humanity; 4)
- Antweiler, Christoph; Christ, Simone (2011): „Migrancy, Merantau and the Case of the Philippines“, Paper, Internationale Tagung „Merantau: Imaging Migration in the Malay World“, Universität Frankfurt, 30.–31. März
- Appiah, Kwame Anthony (2007): *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*. München: Verlag C.H. Beck
- Barley, Nigel (1994): *Hallo Mister Puttyman. Bei den Toraja in Indonesien*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Barth, Fredrik (Hg.) (1969): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Cultural Difference*. Bergen: Universitetsforlaget
- Bhabha, Homi K. (1996): „Unsatisfied. Notes on Vernacular Cosmopolitanism“, in: Garcia-Moreno, Laura; Pfeifer, Peter (Hgg.): *Text and Nation*. London: Camden House, 191–207
- Blechmann-Antweiler, Maria (2001): *Ohne uns geht es nicht. Ein Jahr bei Frauen in Indonesien*. Münster: Lit Verlag (Begegnungen. Autobiographische Beiträge zu interkulturellen Kontakten; 1)

- Breinig, Helmbrecht; Lösch, Klaus (2002): „Introduction. Difference and Transdifference“, in: Breinig, Helmbrecht; Gebhardt, Jürgen; Lösch, Klaus (Hgg.): *Multiculturalism in Contemporary Societies. Perspectives on Difference and Transdifference*. Erlangen: Universitätsbund, (Erlanger Forschungen, Reihe A, Geisteswissenschaften; 101), 11–36
- (2005): „Lost in Transdifference. Thesen und Anti-Thesen“, in: Allolio-Näcke, Lars; Kalscheuer Britta; Manzeschke, Arne (Hgg.): *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 454–455
- Brubaker, Rogers (2004): „Ethnicity Without Groups“, in: May, Stephen; Modood, Tariq; Squires, Judith (Hgg.): *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 50–77
- Charim, Isolde; Auer Borea, Gertraud (Hgg.) (2012): *Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden*. Bielefeld: Transcript (Kultur und soziale Praxis)
- Cummings, William (2002): *Making Blood White. Historical Transformations in Early Modern Makassar*. Honolulu: University of Hawai'i Press
- Fortes, Meyer (1945): *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. London: Oxford University Press
- Gibson, Thomas (2005): *And the Sun Pursued the Moon. Symbolic Knowledge and Traditional Authority among the Makassar*. Honolulu: University of Hawai'i Press
- Hannerz, Ulf (2010): *Anthropology's World. Life in a Twenty-First-century Discipline. (Anthropology, Culture and Society)*. London: Pluto Press
- Holy, Ladislav (Hg.) (1979): *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*. Belfast: Queens University (Queens University Papers on Social Anthropology; 4)
- Idrus, Nuril Ilmi (2009): „Makkunrai passimokolo'. Bugis Migrant Women Workers in Malaysia“, in: Ford, Michele; Parker, Lynn (Hgg.): *Women and Work in Indonesia*. London: Routledge, (Asian Studies Association of Australia, Women in Asia Series), 155–172
- Jurriens, Edwin; de Kloet, Jeroen (Hgg.) (2007): *Cosmopatriots. On Distant Belongings and Close Encounters*. Amsterdam: Rodopi
- Kalscheuer, Britta; Allolio-Näcke, Lars (Hg.) (2008): *Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht*. Frankfurt am Main: Campus Verlag
- Kauffmann, Clemens; Kley, Antje; Paul, Heike (2010): „Kulturhermeneutik im Zeichen von Differenz und Transdifferenz“, Abschlussbericht des Graduiertenkolleg 706 der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, <http://www.kulturhermeneutik.uni-erlangen.de/> (Aufruf: 02.07.2012)
- Knörr, Jacqueline (2007): *Kreolität und postkoloniale Gesellschaft. Integration und Differenzierung in Jakarta*. Frankfurt am Main: Campus Verlag
- Lineton, Jacqueline Andrew (1975): „Pasompe' Ugi'. Bugis Migrants and Wanderers“, in: *Archipel. Etudes interdisciplinaires sur le monde insulindien*, 10: 173–201
- Lösch, Klaus (2003): „Cultural Identity, Territory, and the Discursive Location of Native American Fiction“, in: Breinig, Helmbrecht (Hg.): *Imaginary Relocations. Tradition, Modernity, and the Market of Contemporary Native American Literature and Culture*. Tübingen: Stauffenburg, (ZAA Studies; 18), 63–80
- (2005): „Begriff und Phänomen der Transdifferenz. Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte“, in: Allolio-Näcke, Lars; Kalscheuer, Britta; Manzeschke, Arne (Hgg.): *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 25–49
- Marzuki, H. Mohamad Laica (1995): *Siri'. Bagian Kesadaran Hukum Rakyat Bugis-Makassar (Sebuah Telaah Filsafat hukum)*. Ujung Pandang: Hasanuddin University Press
- Nagel, Jürgen G. (2003): *Der Schlüssel zu den Molukken. Makassar und die Handelsstrukturen des Malaiischen Archipels im 17. und 18. Jahrhundert. Eine exemplarische Studie*. (2 Bände). Hamburg: Verlag Dr. Kovač (Schriften zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte; 3)
- Nghi Ha, Kien (2005): *Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken des Spätkapitalismus*. Bielefeld: Transcript (Cultural Studies)
- Orywal, Erwin (1986): „Ethnische Identität. Konzept und Methode“, in: Orywal, Erwin (Hg.): *Die ethnischen Gruppen Afghanistans. Fallstudien zu Gruppenidentität und Intergruppenbeziehungen*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Geisteswissenschaften; 70)
- Pelras, Christian (2011): *Explorations dans l'univers des bugis. Un choix de trente-trois rencontres*. Paris: Association Archipel
- Pollock, Sheldon (2002): „Cosmopolitanism and Vernacular in History“, in: Breckenridge, Carol R.; Pollock, Sheldon; Bhabha, Homi K.; Chakrabarty, Dipesh (Hgg.): *Cosmopolitanism*. Durham: Duke University Press (A Millennial Quartet Book), 15–53
- Pratt, Louise (1991): „Arts of the Contact Zone“, in: *Professions*, 91: 33–40
- Reid, Helen; Reid, Anthony (1988): *South Sulawesi*. Berkeley: Periplus Press (Periplus Adventure Handbooks)

- Reuter, Julia (2004): „Transdifferenz. Zur Konvergenz postkolonialer und postfeministischer Diskurse“, Paper, Internationale Konferenz „Diskurse der Gewalt – Gewalt der Diskurse“ (= Transforma #2), Transdisziplinäres Forum Magdeburg, 02.–04. Juli, www.transforma-online.de/deutsch/transforma2004/papers/reuter.htm (Aufruf: 03.07.2012)
- Rössler, Martin (1987): *Die soziale Realität des Rituals Kontinuität und Wandel bei den Makassar von Gowa, (Süd-Sulawesi/Indonesien)*. Berlin: Dietrich Reimer (Kölner ethnologische Studien; 14)
- Rüsen, Jörn (2009): „Introduction. Humanism in the Era of Globalization. Ideas on a New Cultural Orientation“, in: Rüsen, Jörn; Laas, Henner (Hgg.): *Humanism in Intercultural Perspective. Experiences and Expectations*. Bielefeld: Transcript (Being Human: Caught in the Web of Cultures Humanism in the Age of Globalization), 11–19
- Sahlins, Marshall (1961): „The Segmentary Lineage. An Organisation of Predatory Expansion“, in: *American Anthropologist*, 63: 332–345
- Schilling, Elisabeth (2009): Rezension zu Kalscheuer und Nücke „Kulturelle Differenzen begreifen“, in: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 10, 2, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0902107> (Aufruf: 31.12.2011)
- Schlehe, Judith (2009): „Zur Inszenierung nationaler, lokaler und religiöser Identitäten in indonesischen Kulturparks“, in: Herrmann, Elfriede; Klenke, Karin; Dickhardt, Michael (Hgg.): *Form, Macht, Differenz. Motive und Felder ethnologischen Forschens*. Göttingen: Universitätsverlag, 165–179
- Silvey, Rachel M. (2000): „Stigmatized Spaces. Gender and Mobility under Crises in South Sulawesi, Indonesia“, in: *Gender, Place and Culture*, 7, 2: 143–161
- Stichweh, Rudolf (2007): „Fremdheit in der Weltgesellschaft. Indifferenz und Minimalsympathie“, Paper, Universität Luzern, <http://www.unil.ch/files/25stwfremdheitinderweltgesellschaft.pdf> (Aufruf: 06.08.2012)
- Sutherland, Heather (2001): „The Makassar Malays. Adaptation and Identity, c.1660–1790“, in: *Journal of Southeast Asian Studies*, 32, 3: 397–421
- Taylor, Paul Michael (1994): „The ‘Nusantara’ Concept of Culture. Local Traditions and National Unity as Expressed in Indonesia’s Museums“, in: Taylor, Paul Michael (Hg.): *Fragile Traditions. Indonesian Art in Jeopardy*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 71–90
- The Jakarta Post (2011): „Autonomy Watch. Makassar Grows with Waterfront City Concept“, in: *The Jakarta Post*, 13. Juni, <http://www.thejakartapost.com/news/2011/06/13/makassar-grows-with-waterfront-city-concept.html> (Aufruf: 07.08.2012)
- Turk, Horst (2000): „Alienität vs. Alterität als Schlüsselbegriffe einer Kultursemantik“, in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik*, 22, 1: 8–31
- Turner, Sarah (2005): *Indonesia’s Small Entrepreneurs. Trading on the Margins*. London: Routledge Curzon
- Vauteck, Benjamin (2005): „Transdifferenz als Dissens in der Differenz. Das Beispiel von Dissentern in kanadischen Ureinwohnergruppen“, in: Allolio-Näcke, Lars; Kalscheuer, Britta; Manzeschke, Arne (Hgg.): *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 118–130
- Vermeulen, Henk; Govers, Chris (Hgg.) (1994): *The Anthropology of Ethnicity. Beyond “Ethnic Groups and Boundaries”*. Amsterdam: Het Spinhuis
- Werbner, Pnina (2006): „Vernacular Cosmopolitanism“, in: *Theory, Culture & Society*, 23, 2–3: 496–498
- (2008): „The Cosmopolitan Encounter. Social Anthropology and the Kindness of Strangers“, in: Werbner, Pnina (Hg.): *Anthropology and the New Cosmopolitanism. Rooted, Feminist and Vernacular Perspectives*. Oxford: Berg Publishers (Association of Social Anthropologists Monogr.; 48), 47–68