

FRANK HEIDEMANN

Ethnologie

Eine Einführung

UTB basics

Vandenhoeck & Ruprecht



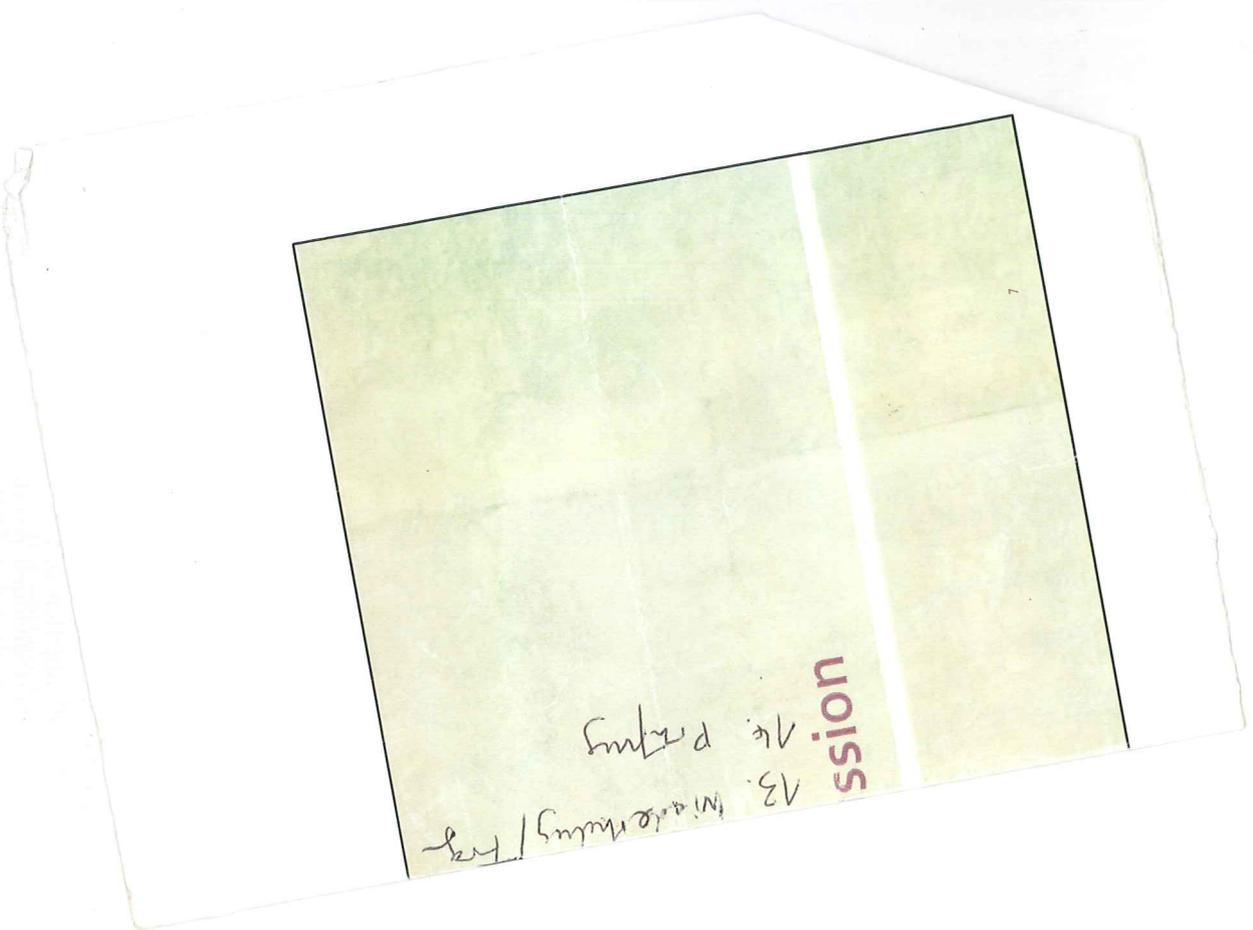
Teil III Das letzte Vierteljahrhundert: Gegenwärtige Diskussionsfelder

Inhalt

Kapitel 7 Krise der Ethnologie und die interpretative Wende

Kapitel 8 Postmoderne und postkoloniale Diskurse

Die Ethnologie der Gegenwart kann nicht auf eine Leitidee oder eine Kernidee reduziert werden. Einige wirkmächtige Entwicklungen sind jedoch offenkundig und prägen die ethnologische Forschung. Die Repräsentationsdebatte umfasst mehrere Arbeitsfelder: Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus und den bis heute spürbaren Folgen; der als „Orientalismus“ bezeichnete Diskurs, mit dem kulturell Fremde als „Objekte“ konstruiert wurden; der Einfluss dieser Darstellungsformen auf die Fremd- und Selbstbeschreibungen; der Rückblick auf die von Ethnologen verfassten Texte und die dort gewählten Darstellungsformen; die als *Writing Culture*-Debatte bekannt gewordene Suche nach alternativen Schreibstilen. In den genannten Feldern geht es nicht allein um die Wahl der Worte, sondern auch um die Blickwinkel, um die Positionierung des Ethnologen gegenüber seinen Interaktionspartnern. Die Berücksichtigung des Machtgefälles in der Begegnung mit den Anderen wird zum Postulat erhoben, für die Selbstreflexion und für die Fremdbeschreibung. Der Ethnologe interpretiert stets in einem ideologisch erfüllten Raum und kann daher Geschichte und Politik nicht ausblenden.



7 | Krise der Ethnologie und die interpretative Wende

7.1 | Interpretative und analytische Richtungen in der Ethnologie

Die Ethnologie hat sich im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts neu erfunden. Dabei entstand ein anderes Menschenbild und ein neues Kulturverständnis. Der Mensch *deutet* seine natürliche und soziale Umwelt und handelt entsprechend. Diese Deutungen erfolgen aufgrund einer kulturellen Erfahrung und die Resultate – meist sichtbare Handlungen – liefern wiederum die Deutungsvorlage für andere. Folglich hat das Individuum einen höheren Stellenwert in der kulturellen Produktion, es verfügt über Handlungsmacht (*agency*) und Kultur erweist sich durch die fortlaufenden Interpretationsfolgen als prozesshaft und ohne feste Substanz. Wenn der Mensch in nicht endende Interpretationsprozesse verweben ist, so folgt für den Ethnologen, dass er Interpretationen von Interpretationen, also eine zweite Ordnung, schafft. Diese grundlegende Erkenntnis wird heute von den meisten Richtungen in unserem Fach geteilt.

Was unterscheidet die interpretative Ethnologie von den bisherigen Schulen? Die meisten der bereits vorgestellten Ethnologen – Tylor, Morgan, Spencer, Frazer, Bastian, Boas, Lowie, Kroeber, Benedict, Mead, Malinowski, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss – sahen in der Ethnologie eine Wissenschaft, die objektives Wissen vom Menschen und von seinen Kulturen hervorbringt. Einige wollten in Anlehnung an die Naturwissenschaften Kulturgesetze formulieren, andere sahen sich als neutrale Dokumentaristen, weitere suchten nach objektiven Funktionen oder den wirklichen Strukturen. Gelegentlich hatten sie Zweifel an den Quellen oder ihren Schlussfolgerungen, vielleicht auch an den verwendeten Methoden, doch sie waren sich sicher, dass in den Hallen der Ethnologie ein Korpus von festem Wissen produ-

Die interpretative Wende

ziert wird, das Bestand hat. Ihre Methoden gingen von kausalen Zusammenhängen aus, mit denen menschliches Verhalten und Kultur zu erklären ist, und können daher unter dem Sammelbegriff „analytische Ethnologie“ zusammengefasst werden (Stellrecht 1993: 34–35).

Der Übergang zur interpretativen Ethnologie begann in den 1960er und 1970er Jahren mit einem wachsenden Einfluss der Philosophie und der Literaturwissenschaften. Zeitgleich veränderte sich die Weltkarte, das Ende des Kolonialismus schritt fort, und euro-amerikanischer Protest an Stellvertreterkriegen – vor allem in Vietnam – hatte Einfluss auf die ethnologische Forschung. Neben der interpretativen Ethnologie entwickelten sich in den USA auch analytische Stränge des Fachs weiter. Ich möchte im Folgenden den zweifellos wichtigsten Ansatz in aller Kürze vorstellen.

Abgrenzung zum Kulturmateralismus

Exkurs

Der Kulturmateralismus hat sich in den USA aus den neo-evolutionistischen Ansätzen entwickelt. Seine Vertreter gehen von einer prägenden Kraft der Umwelt auf kulturelle Prozesse aus, sie sehen Kultur somit als ein adaptives System, das sich sinnvoll an objektive Erfordernisse angepasst hat. Die Bücher von Marvin Harris sind oft spannend zu lesen und finden eine Leserschaft jenseits der Fachzirkel. Die Argumente sind leicht nachvollziehbar, dem gesunden Menschenverstand zugänglich und gehen implizit von einer Symbiose von Kultur und Natur aus. Beide sind pragmatisch und zielorientiert. Ein Beispiel: Harris sieht in Speisevorschriften sehr viel Nützliches, vor allem – aus hygienischen Gründen – im Verbot von Schweinefleisch in heißen Ländern und im Verbot des Rindfleischverzehrs in Indien, wo das Rind als landwirtschaftliches Zugtier vor seiner Abschachtung in Dürrezeiten geschützt wird. Mit diesem Ansatz unterscheidet sich Harris von der französischen Schule, die Gesellschaft aus sich selbst heraus erklären will. Nach Lévi-Strauss sind Speiseverbote Ausdruck eines Klassifikationssystems. Im Strukturalis-

Ethnologie in einer postkolonialen Welt

7.2

Der Kulturmateralismus als Gegenstück zur interpretativen Ethnologie

Ausgangspunkt ist die Umwelt

Kultur als adaptives System

mus geht es nicht darum, ob Tiere gut zu essen, sondern ob sie gut zu denken sind. Später warf die Postmoderne Harris vor, dass er von einer gegebenen Umwelt ausgeht und dabei übersieht, dass die Wahrnehmung der Welt niemals ohne kulturellen Standpunkt erfolgen kann. Aus interpretativer Sicht rückt eine „objektive Nützlichkeit“ (die bereits als solche in Frage gestellt wird) in den Hintergrund, da wir unsere Speisekarte, auf der weder Hunde und Katzen, jedoch Schweine und Rinder stehen, aufgrund eines historisch bedingten Deutungsprozesses verstehen müssen. In Europa ist der Einfluss der Kulturmaterialisten eher gering und ich werde nicht näher auf diesen Ansatz eingehen.

7.3 | Clifford Geertz, ein Hahnenkampf auf Bali und „Kultur als Text“

Beispiel

Der balinesische Hahnenkampf als semantisches Feld

Wenn die US-amerikanische Kulturanthropologie 1888 mit der Bekanntschaft von Franz Boas und seinem lebenslangen Hauptinformanten George Hunt, und die britische Sozialanthropologie 1915 mit der Ankunft von Bronislaw Malinowski am Strand von Trobriand begann, dann war 1958 ein Hahnenkampf in einem indonesischen Dorf der Auftakt der interpretativen Ethnologie. Clifford Geertz kam zwei Jahre nach seiner Promotion mit seiner Frau nach Bali, wo trotz des staatlichen Verbots ein Hahnenkampf stattfinden sollte. Die Polizei verhinderte die Veranstaltung und schlug alle Anwesenden, die Ethnologen eingeschlossen, in die Flucht, die nun zur Annäherung der US-Amerikaner und der Balinesen führte. Geertz' Essay (Geertz 1983: 202–60 [1972]) über den *Balinese Cockfight* wurde zu einem frühen Klassiker der interpretativen Ethnologie. Der Ethnologe deutet die Balinesen, die wiederum ihre eigene Kultur deuten. Anhand von kleinräumlicher Ethnographie interpretiert Geertz die großen Zusammenhänge und kam zu Aussagen über die balinesische Kultur. Zunächst bespricht er die Metaphorik des Kampfes, die Identifikation der Männer mit ihren Hähnen,

dann das System des Wertens, bei dem es vor allem um Status geht, die Relation des Kampfes zu Fraktionen im Dorf und schließlich ist der Kampf „nur für die Hähne, wirklich wirklich“ (Geertz 1983: 246 [1972]).

„Das Gemetzelt im Hahnenkampfing ist kein Abbild dessen, wie sich die Menschen tatsächlich zueinander verhalten, sondern (was beinahe noch schlimmer ist) davon, wie sie ihr Verhalten unter einem gewissen Blickwinkel wahrnehmen. Dieser Blickwinkel ist natürlich von der sozialen Schichtung abhängig. ... Die Hierarchie des Ehrgefühls, eine eigenartige Verschmelzung polynesischer Titelränge und hinduistischer Kasten, bildet das geistige Rückgrat der Gesellschaft. Doch nur im Hahnenkampf werden die Gefühle, auf denen jene Hierarchie beruht, in ihrer natürlichen Färbung enthüllt.“ (Geertz 1983: 250–51 [1972])

Kritik

Die Interpretation fällt recht pauschal aus und hat zu Recht viel Kritik hervorgerufen (Petermann 2004: 998 Fußnoten und 1000). Die von Geertz beschriebenen Gefühle werden sicherlich nicht von allen geteilt. Die Vorwürfe an Geertz lauten, dass er sich als Ethnologe über die Anderen stellt und für sie redet, sie dabei auf Stereotypen reduziert und uns nicht an seinem Weg zur Erkenntnis teilhaben lässt. Richtungsweisend für die 1970er und 1980er Jahre war jedoch seine Aufforderung, Kultur wie einen Text zu lesen.

Kultur als Text

„Die Untersuchung der Kulturformen findet ihre Parallelen nicht mehr im Sezieren eines Organismus, im Diagnostizieren eines Symptoms, in der Dechiffrierung eines Codes oder im Anordnen eines Systems – wie die vorherrschenden Analogien in der gegenwärtigen Ethnologie lauten –, sondern gleicht eher dem Durchdringen eines literarischen Textes. Betrachtet man den Hahnenkampf oder jede andere kollektiv getragene symbolische Struktur als ein Mittel, ‚etwas von etwas auszusagen‘ ... so sieht man sich nicht einem Problem der gesellschaftlichen Mechanik, sondern der gesellschaftlichen Semantik gegenüber.“ (Geertz 1983: 253 [1972])

Kritik

Die Metapher „Kultur als Text“ hat die Ethnologie eine Zeit lang beschäftigt. Die Vorstellung, dass wir gesellschaftliche Ereignisse und Prozesse, den Bau eines Hauses, ein Ritual, einen Konflikt oder die Folgen einer Naturkatastrophe wie einen Text auslegen, dabei jeden „Satz“ im Zusammenhang mit der „Seite“ oder dem „Kapitel“ und diese in Bezug auf das ganze Buch deuten, war ja nicht abwegig. Die Wissenschaften der Textauslegung – von der Bibel bis zu Gesetzestexten – gaben Hilfestellung. Später wurde jedoch kritisiert, dass sich Gesellschaft und Kultur durch ihre Dynamik auszeichnen, ein Text jedoch starr und manifest sei. Es gebe also nicht die eine autoritative Textform eines Ereignisses. Auf diesen Vorwurf wurde dann erwidert, dass es auch ein offenes, dynamisches Textverständnis gebe, da Texte stets ab- und umgeschrieben werden, von Gedanken in gesprochene Sprache und dann in geschriebene Texte und wieder zurück wandern. Mit anderen Worten: „Kultur als Text“ war ein wichtiger Schritt in der interpretativen Ethnologie, bleibt jedoch *unstritten*. Aber genau dies, die Pluralität der möglichen Interpretationen, behauptet die interpretative Ethnologie von Kultur an sich.

7.4 | Hermeneutik

Lebensweg von Geertz

Clifford Geertz hat nach seinem Militärdienst im Zweiten Weltkrieg in Harvard bei Talcott Parsons studiert, kam so zur Soziologie von Max Weber und dem deutenden Kulturbegriff. Später war er Assistent in Chicago, wo er die symbolische Ethnologie kennenlernte, und wirkte von 1970 bis zu seiner Emeritierung in Princeton am Institute of Advanced Studies. Sein Werk gilt als schärfste Zäsur in der Ethnologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und als Beginn der interpretativen Richtung. Er lehnte die Metatheorien des Kulturmateralismus und des Strukturalismus ab und betonte die mikroskopische Feldforschung, die soziale Ereignisse wie Texte auslegt. Er bezieht sich auf die Phänomenologie von Paul Ricoeur (1913–2005) und dessen Hermeneutik, die Wissenschaft der Textdeutung. Diese Disziplin, die ursprünglich die Bibel und später auch philosophische und juristische Texte auslegte, wurde auf kulturelle Prozesse übertragen.

Theorie

Ein Wort ergibt seinen Sinn nur innerhalb des Satzes, dieser nur innerhalb eines Sinnabschnitts, der wiederum nur innerhalb des Gesamttextes zu lesen ist. Der hermeneutische Zirkel beschreib das tastende Verfahren, mit dem jeweils ein Sinn im größeren Kontext gesucht wird, dann wieder verworfen werden muss, um schließlich zu einer Gesamtdeutung zu kommen. So wie im Beispiel von den Blinden, die über einen Elefanten sprechen und jeweils von ihren sinnlichen Eindrücken an einzelnen Körperteilen berichten, dabei ihre Hypothesen immer wieder verwerfen, so versucht der Ethnologe ein Ding oder ein Ereignis zu verorten. In diesem Sinn sucht die Ethnologie nach Bedeutungen der gesellschaftlichen Semantik.

Der hermeneutische Zirkel

Auf die Frage nach der Tätigkeit des Ethnologen hat Geertz geantwortet: „Er schreibt!“ Auch der Begriff „Ethnographie“ beinhaltet den Aspekt des Schreibens. Für ihn sind Texte immer Fiktion, nicht als Abgrenzung zwischen dem Realen und dem Fiktiven, sondern *fictio* als etwas Hergestelltes, etwas Gemachtes. Sie sind Deutungen zweiter und dritter Ordnung, denn sie interpretieren die Handelnden, deren Eigendeutung bestenfalls der ersten Ordnung entsprechen kann (Geertz 1983: 23). Mit diesem Augenmerk untersucht Geertz (1990) Schriften von Benedict, Malinowski, Evans-Pritchard und Lévi-Strauss und fragt nach den literarischen Formen, mit denen sich der Autor etabliert und beweist, dass er „dort“ gewesen ist. Er entdeckt die Monographie als Literatur und stellt sie somit in einen neuen Deutungszusammenhang. Damit begann für die Ethnologie eine Neuorientierung, deren inhärente Logik – wenn man sie zu Ende denkt – sich nicht weniger problematisch erweist als die Folgen des Kulturrelativismus. Wenn eine kulturrelativistische Sicht in ihrer extremen Form letztlich den Vergleich der Kulturen und somit den Zugang zum Fremden leugnet, so führt die von Geertz eröffnete Perspektive zu einer Nabelschau des Fachs und reduziert das Fremde auf die literarische Form. Ein genauer Blick auf die rhetorischen und sprachlichen Formen, mit denen die Fremdheit der Fremden und die Authentizität der eigenen

Geertz untersucht die literarische Form in Ethnographien

Darstellung historisch erfolgte, hat methodisch das Fundament des Fachs gestärkt, doch darf dies nicht über die Notwendigkeit weiterer Fremdbegegnungen mit ethnologischem Erkenntnisziel hinwegtäuschen.

7.5 | Edward Saids Orientalismus und Johannes Fabians „Othering“

Diskurse nach Foucault

Es gab viele Gründe, die zu einer Krise in der Ethnologie geführt haben. Bereits erwähnt wurden die Debatten nach der Veröffentlichung von Malinowskis Tagebüchern (1967) und nach der Kritik von Freeman (1983) an Mead. In beiden Fällen wurden die Möglichkeiten der Fremdannaherung im Rahmen einer Feldforschung und die Grenzen des Fremdverstehens thematisiert. In der Zeit zwischen den beiden Veröffentlichungen wuchs die Verunsicherung in der Ethnologie hinsichtlich ihrer Erkenntnismöglichkeiten. Die poststrukturelle Wende verbreitete von Paris ausgehend den *Diskurs*-Begriff von Michel Foucault (1926–1984), der die Möglichkeiten und Grenzen von Kommunikation aufzeigte. Anders als die Diskursanalyse in der Linguistik, die in mikroskopischer Manier jede Sprechpause, jede Betonung, die rhetorischen Mittel und den gesamten Kontext in die Analyse einbezog, so ging es Foucault als Philosoph um die makroskopische Sicht, um Institutionen und Ideologien, die an den Diskursen über große Themen beteiligt sind. Die Gesellschaft schafft durch ihre Diskurse Ordnungen, Gewissheiten und Wahrheiten; Diskussionen finden innerhalb von Diskursen statt. Der Mensch ist in beiden gefangen.

Nach Said wurde der Orient vom Westen als sein Gegenstück konstruiert

Die Ansätze von Foucault wurden in den USA in sozial- und kulturwissenschaftlichen Fächern mit großem Interesse aufgenommen. Von New York aus verbreitete sich der Begriff *Orientalismus* nach dem gleichnamigen Werk (1978) des Literaturwissenschaftlers Edward Said (1935–2003). Die provokante These lautete, dass die europäische Kolonialmächte in der ihnen fremden Welt nicht nur Machtstrukturen und ökonomische Abhängigkeiten geschaffen haben, sondern auch ein akademisch verbürgtes Wissen produziert haben, das von den politischen Gegebenheiten nicht zu trennen ist. Den Orient gibt es nicht –

er wurde literarisch und künstlerisch und auch wissenschaftlich konstruiert. Dabei wurde ein nachhaltiges Gegenstück zur Ideologie und Moral des Okzidents geschaffen. Der Orientalismus erklärte und legitimierte somit die europäische Herrschaft über das Fremde. In Abhandlungen, Übersetzungen, Berichten, Erzählungen und Gemälden wurden Bräuche und Sitten skizziert: despotische Herrschaftsformen, blutige Strafen, Bauchtanz und Exzesse im Harem bilden heute noch den Hintergrund von Romanen und Hollywoodproduktionen. Es wirkt wie eine Ironie der Geschichte, dass diese Vorstellungen von den „einheimischen“ Reiseführern für europäische Ferntouristen bereithalten werden. Die Orientalismus-Kritik bezieht sich also auf diese umfassende Form von Fremdkonstruktion.

Zur heutigen Begrifflichkeit eine kurze Anmerkung: Die Bezeichnung „Orientalist“ und seine adverbialen Formen sind meist Kampfbegriffe, um Autoren und Werke in einen kolonialen oder zumindest eurozentrischen Kontext zu stellen. Wenn ich die Diskussionen richtig deute, so wird mit „orientalistisch“ meist eine starre Festschreibung des Fremden gekoppelt mit einer historisch bedingten Machtposition und mangelnder Selbstreflexion bezeichnet. Vergessen wird dabei leider, dass die kritische Aufarbeitung der europäischen Geistesgeschichte maßgeblich von den „wahren“ Orientalisten geleistet wird, denn der Begriff verweist zugleich auf das Studium der Kulturen und Sprachen des Orients. Eine renommierte Hochschule in London, die nicht im Verdacht altvorderer oder reaktionärer Ansichten steht, heißt „School for Oriental and African Studies“, kurz SOAS genannt und in Deutschland findet regelmäßig der Orientalistentag statt. Zurück zur Problematik der Fremdrepräsentation.

Der Begriff „Othering“ bezieht sich auf die künstliche Verfremdung, auf die „Veränderung“, die den Fremden fremder macht, als er ist. In einer philosophisch fundierten Kritik hat der deutsche Ethnologe Johannes Fabian aufgezeigt, wie die Vorstellungen und der Gebrauch von Zeit eine Distanz zum beschriebenen Objekt beinhaltet (Fabian 1983). Seine zentrale These lautet, dass die Fremdrepräsentation, die Ethnologie eingeschlossen, die Zeitgenossenschaft der Fremden leugnet. Nach einem Vortrag anlässlich des neuen Millenniums an der Universität München berichtete Fabian, wie er zu dieser These kam:

Anmerkung zum Begriff *Orientalist*

Fremdrepräsentation leugnet die Zeitgenossenschaft

Nach einem Essen im Haus eines Belgiers, einem Minenbesitzer in Zaire, lobte Fabian das Essen, die Dame des Hauses ließ den Koch rufen und lobte in seiner Anwesenheit das Menue. Dabei sprach sie so, als wäre er nicht da. Sie sprach *über* ihn, obwohl er anwesend war. Fabians Kritik an der ethnologischen Repräsentation zielt genau auf diesen Punkt. In Monographien wird über die Fremden als Abwesende gesprochen, obwohl sie Zeitgenossen sind. Damit werden aus Zeitgenossen Objekte. Aus der Distanz zu ihnen etabliert sich der Ethnologe als Autor und übt eine textliche Kontrolle über die Fremden aus. Fabian sucht das Problem jedoch nicht in der Person des Autors, sondern in unseren Vorstellungen von Zeit und dem sprachlichen Gebrauch von Tempusformen.

7.6 | Die „Krise der Ethnologie“ und die *Writing Culture*-Debatte

Die Entstehung der *Writing Culture*-Debatte

Wenn man Foucaults, Saids und Fabians Thesen zusammenführt, folgt daraus für die Ethnologie, dass erstens die Forschung von ihren eigenen Voraussetzungen überaus stark geprägt ist, und dass zweitens die Bilder des Fremden in einem politischen und lange Zeiträume überspannenden Kontext stehen. Vor diesem Hintergrund fiel die Bewertung der Debatten um Malinowski und Mead besonders gewichtig aus. Einige Stimmen plädierten für die Abschaffung des Fachs oder zumindest des Kulturbegriffs, den man ihnen zufolge durch „Diskurs“ hätte ersetzen können. Andere suchten nach Auswegen aus der Zwickmühle. Es war ein Klimawandel mit ungewissen Folgen. Auf der Suche nach einem Ausweg fand ein Jahr nach Freemanans und Fabians Veröffentlichungen ein Seminar statt, aus dem der Sammelband *Writing Culture* (Clifford und Marcus 1986) hervorgegangen ist. Die stärkere Orientierung der Ethnologie an erkenntnistheoretischen Fragen aus Nachbarfächern, die sich mit der kulturellen Produktion von Texten oder Ideologien beschäftigen, deutet bereits der Untertitel an *The Poetics and Politics of Ethnography*. Die *Writing Culture*-Debatte entpuppte sich zum Zwilling der „Krise der Ethnologie“, denn beide verwiesen auf die gleiche Problematik.

James Clifford, einer der bekanntesten Ethnologen der Gegenwart, bezieht sich in seinem einleitenden Artikel im genannten Sammelband explizit auf Foucault und Said und kommt zu folgendem Fazit:

„Das Verfassen und Lesen von Ethnographie wird letztlich von Kräften jenseits der Kontrolle des Schreibers und der Leser (*interpretive community*) bestimmt. Die Zufälligkeiten von Sprache, Rhetorik, Macht und Geschichte, müssen im Prozess des Schreibens offen angegangen werden. (...) Doch diese Konfrontation bringt das dornige Problem der Verifizierung mit sich: Wie werden die Wahrheiten der kulturellen Beschreibungen bewertet? Wer hat die Autorität, die Wissenschaft von Kunst, Realismus von Phantasie und Wissen von Ideologie abzugrenzen?“ (Clifford 1986: 25, Übersetzung FH).

Clifford setzt nicht am Erkenntnisprozess an, sondern am Prozess des Schreibens, der selbstredend ein Ort der kulturellen Produktion ist und sich tiefer reflektieren lässt als die Interpretation eines Rituals. Das Schreiben beginnt jedoch bereits im Feld. Das Titelbild von *Writing Culture* zeigt Stephen A. Tyler, einen Autor des Bandes, auf der Veranda einer strohgedeckten Hütte mit Stift und Notizblock und dient Clifford als Ausgangspunkt. Der Weg vom ersten Eindruck zur Verschriftlichung und der Reduktion des Erfahrenen auf einige Druckseiten führt immer zu *partial truths*, so der Titel seines Essays. Mit dem Wortspiel sind sowohl „Teilwahrheiten“ als auch „parteiliche Wahrheiten“ gemeint.

James Clifford und Teilwahrheiten

Eine zentrale Frage der *Writing Culture*-Debatte richtet sich folglich auf die literarische Form. Wie begegnet man dem Umstand, dass Ethnographien immer kontextabhängig und persönlich eingefärbt sind, die Feldforschung durch Unwägbarkeiten und Zufälle geprägt ist und ein Argument stets für und auch gegen eine wissenschaftliche Position steht? Die Einsicht, dass Schreiben immer eine Wahl von rhetorischen Mitteln voraussetzt und

Das ethnographische Schreiben als Untersuchungsgegenstand

| 7.7

Der Fremde entsteht mit seiner Repräsentation

eine bestimmte narrative Struktur bevorzugt, hat weit reichende Folgen, denn die im Text Beschriebenen waren im Feld Akteure und laufen Gefahr, zu reinen Objekten zu werden. Eine genauere Beschäftigung mit den sprachlichen Mitteln legt die These nahe, dass die Fremden in den Ethnographien nicht beschrieben, sondern geschaffen werden. Allein das Wort „beschreiben“ suggeriert, dass auf einem leeren Blatt ein Eindruck oder ein Gedanke – meist flüchtiger Natur – in eine feste, dingliche Form gebracht wird. Dies trifft selbstredend auch auf das Sprechen zu, denn der Sprecher verliert den Einfluss auf seine Worte, sobald er sie ausgesprochen hat. Die Einsichten von Foucault und Said sind deshalb so weit reichend, weil sie die Voraussetzungen und die Wirkungen des ethnologischen Projekts betreffen.

Kommunikative
Akte schaffen soziale
Realitäten

Es ist an dieser Stelle hilfreich, sich die Wirkung und Bedeutung von kommunikativen Prozessen, im engeren Sinn von Sprache (*langue* und *parole*), vor Augen zu führen. Wenn ich sage „Du bist mein Freund“, so kann dies bedeuten, dass ich eine Beziehung bestätige, die den Beteiligten bekannt ist, oder auch damit eine neue soziale Tatsache schaffe. Wenn dieser Satz zwischen Regierungschefs gesprochen wird, so hat er geopolitische und volkswirtschaftliche Folgen. In jedem Fall schaffen kommunikative Akte soziale Realitäten. Eine gesellschaftlich normierte Dimension haben die Worte von Strandesbeamten oder Richtern. Wer als Ethnologe in einem wissenschaftlichen Verlag oder in einer Fachzeitschrift Aussagen über Fremde macht, trägt mit einer spezifischen Autorität zum Fremdbild bei. Worte sind also niemals unschuldig: Gelegentlich wenden sich auch die Beschriebenen an die Autoren. Der Botschafter eines afrikanischen Staates beklagte in seinem Vortrag am Münchener Institut für Ethnologie das Image seines Landes, das schlechter als die Infrastruktur, die Verwaltung und die Rechtssicherheit und somit investitions-hemmend sei. Er rief die Anwesenden auf, dies zu korrigieren. Wirtschaftsförderung zählt zwar nicht zu den primären Aufgaben der Ethnologie, doch steht seit der *Writing Culture*-Debatte die Pflicht im Raum, über die Wahl seiner sprachlichen Mittel und die Wirkkraft von Fremdbeschreibungen nachzudenken.

Mit der Fremd-
beschreibung konstruiert
sich der Autor selbst

Der Ethnograph schreibt nicht nur über seine Gastgesellschaft, sondern mehr oder weniger explizit auch über sich. Die bereits zitierte Beschreibung von Malinowski allein am Strand

einer Insel mit dem Blick auf das am Horizont verschwundene Boot sagt auch etwas über ihn aus. Er weckt Assoziationsketten beim Leser und wird zum einsamen Helden. George W. Stocking (1983), vielfach ausgewiesen in der Geschichte der Ethnologie, „hat die literarischen Kunstgriffe der Argonauten (ihre einvernehmenden narrativen Konstruktionen, die Verwendung des Akteurs im „ethnographischen Präsens“, trügerische Dramatisierung der Teilhabe des Autors am Leben der Trobriander) sorgfältig analysiert“ (Clifford 1993: 119 [1983]). Auch Clifford (1993) geht es in einem einflussreichen Essay (*Über ethnologische Autorität*) um die Form der textlichen Repräsentation in den ethnologischen Klassikern. Die im Text konstruierte Rolle des Ethnologen, seine Autorität und Stilmittel der Fremdrepräsentation bilden einen Strang der Debatte (vgl. auch Geertz 1990 [1988]). Einen anderen Strang bilden die Möglichkeiten, die Autorität zu teilen.

Dialogische Texte, Vincent Crapanzano und Tuhami

| 78

Theorie

Die Frage richtet sich also nach der textlichen Form einer Ethnographie, die Foucaults, Saids und Cliffords Überlegungen einbezieht. Schlagworte in dieser Debatte sind (1) fragmentarisch, (2) prozesshaft, (3) dialogisch, (4) polyphon und/oder (5) selbstreflexiv. Also: Wenn wir die ethnographische Erfahrung als bruchstückhaft (1) und Fremdverstehen als keinesfalls abgeschlossenen Prozess begreifen (2), so sollte sich dies in der Repräsentationsform widerspiegeln. Texte sollen auch Zweifel beinhalten. Ethnologen sollen nicht über ihre, sondern mit ihren Gewährleuten sprechen (3). Da die Gastgesellschaft sich zudem in einer Vielzahl von Stimmen äußert (4), muss diese Pluralität in den Text einfließen. Geist und Körper des Ethnographen müssen in die Beschreibung einfließen, denn sie sind die Filter (5), durch den die Fremden nun eigene Stimmen bekommen. Dazu zählt selbstredend der Feldforschungskontext wie die zuvor absolvierte wissenschaftliche Sozialisation. Wie dies in der Praxis umgesetzt werden kann, soll ein Beispiel illustrieren.

Beispiel

„Tuhani“ als
selbstreflexiver Text
einer dialogischen
Ethnographie

„Tuhani“ ist der Name eines arabisch-marokkanischen Ziegelbrenners und zugleich der Titel von Vincent Crapanzanos postmoderner Ethnographie. Tuhani, Mitte vierzig, unverheiratet und in vieler Hinsicht ein Außenseiter, wird in diesem Werk anhand zahlreicher Gespräche vorgestellt. Crapanzano beschreibt, wie er ihn kennenernt und wie sich seine Beziehung zu ihm im Laufe der Forschung verändert. Tuhani berichtet, dass er mit einer kamelfüßigen Dämonin liiert sei und deshalb keine Beziehung zu anderen Frauen haben könne, ein Schicksal, das er mit anderen Männern teile. Crapanzano, als US-amerikanischer Intellektueller mit den Prinzipien der Psychotherapie vertraut, versucht ihm zu helfen, ihn zu therapieren, doch es misslingt. Die Dialoge wurden über weite Strecken in Übersetzung wiedergegeben und ergänzt durch Beobachtungen „(Tuhani wurde 1901)“ (Crapanzano 1983: 129 [1980]) und Erinnerungen: „Ich begriff damals nicht, daß das Reale metaphorisch für das Wahre stand – und nicht einfach identisch mit ihm war“ (Crapanzano 1983: 174 [1980]). Für den Leser wird die Position des Ethnographen transparent, er kann den Forschungsprozess nachvollziehen und sich ein eigenes Bild von Tuhani machen.

Kritik

Poetische und offene
Texte als Problem

Die Umsetzung der *Writing Culture*-Forderungen führte jedoch nicht in jedem Fall zu einem so lobenswerten Werk wie *Tuhani*. Oft entstranden „Dokumente der Mutlosigkeit“ (Kohl 1993: 127), denn viele moderne Ethnographen vermeiden Aussagen, verstrecken sich hinter den Zitaten ihrer Gewährsleute, stellen sich selbst unentwegt in Frage, produzieren poetische und offene Texte, ohne dem Leser eine Orientierung zu geben. Zudem hat der Autor den imaginierten Leser seiner Gastgesellschaft im Sinn, dessen Erwartungen er auch gerecht werden will. Er ist überfrachtet mit Komplexität und Zweifel und schiebt sie wie einen schwarzen Peter weiter an seine Leserschaft. Die zugrunde liegenden Probleme wurden hinreichend erkannt, doch stellen sich jeweils neue Probleme bei den Versuchen, die genannten Forderungen umzusetzen.

Chancen und Perspektiven

| 7.9

Wenn man zur Schadenfreude neigt, so könnte man behaupten, dass die Ethnologie durch ihre ständige Selbstreflexion den Ast der Fremderkenntnis, auf dem sie sitzt, selbst absägt. Die Probleme liegen auf der Hand: Der Gegenstand der Ethnologie entsteht aus kultureller Differenz, doch diese zu thematisieren und zu beschreiben erweist sich als problematisch. Erstens ist das Verhältnis zu den Fremden durch die Kolonialzeit geprägt, die nicht nur Machtverhältnisse, sondern auch Literatur und Kunst hervorgebracht hat, und schließlich zu einem Korpus von „Wissen“ führte, das wir nicht einfach ablegen können. Zweitens entstanden die sozial- und kulturwissenschaftlichen Untersuchungsmethoden im Zusammenspiel mit unserer eigenen und nicht der fremden Gesellschaft. Die Methoden setzen das Bekannte voraus und versperrten den Blick auf das wirklich Fremde. Das „Beforschen“ und „Beschreiben“ der Anderen weist dem Ethnologen per Definition eine aktive Rolle zu, er ist der Ethnograph, und macht seine Gastgesellschaften zu „Objekten“. Was oft als Krise beschrieben wurde, erwies sich als große Chance. Aus dieser Methoden- und Repräsentationskritik entstehen neue Formen der Feldforschung und der Darstellungen.

Probleme der
Fremdbeschreibung

Für die ethnologische Forschung möchte ich zwei Entwicklungen nennen, die als Folgen der Krise bezeichnet werden können. Erstens haben Ethnologen ihre Untersuchungsgegenstände neu formiert; es geht nicht mehr um ganze Gesellschaften – der Hahnenkampf als Ausdruck „der gesamtgesellschaftlichen Semantik“ –, sondern um spezifische Interpretationsfelder. Die Genderethnologie fragt nach geschlechtsspezifischen Konzepten im Bereich von Arbeit, Recht, Genealogie, Zeit- und Raumordnungen und schafft so eine Interpretation zweiter Ordnung. Die Medizinethnologie untersucht Vorstellungen von Krankheit und Gesundheit, von Geist und Körper, von Religion und Heilung und zielt auf dieses Interpretationsfeld in einer spezifischen Gemeinschaft. In einem zweiten Schritt erfolgt der Vergleich von diesen lokal gebundenen Interpretationsmustern mit denen anderer Gesellschaften. So entstehen beispielsweise Vorstellungen über Performanz, Rhetorik oder Visualität in

Die Folgen der Debatte
Neue Vergleichs-
horizonte

einem Kulturvergleichenden Sinn. Es steht also nicht mehr die Gesellschaft der Trobriander im Vergleich mit der der Kwakiutl, sondern spezifische Ausformungen kultureller Produktivität werden behutsam diskutiert.

Die Macht der Repräsentation als Chance

Die generelle Voreingenommenheit der Betrachter wird dabei ebenso mitgedacht wie die konkreten Entstehungsprozesse der Ergebnisse. Die Form der Darstellung legt die Perspektive und die Fragehorizonte der Ethnographen offen, sie lässt abweichende Stimmen zu Wort kommen. Die Ergebnisse sollen als ein Beitrag zu einer Annäherung, als Teil eines Prozesses, und nicht als absolutes Ergebnis verstanden werden. Im Unterschied zu den frühen Monographien, bei denen ich die Klarheit und den Mut zur Gesamtaussage schätze, liegt nun ein stärkeres Bewusstsein darüber vor, dass die Autoren ihre Gegenstände diskursiv schaffen. Eine Theorie zur Performanz, zur Rhetorik oder zur Visualität verändert meinen Blick, meine Bewertung des Eigenen und des Fremden, und somit auch die Fakten. Anstatt in Resignation zu versinken, die sich aus der Eingebundenheit des Individuums in das Kollektive ableiten ließe, kann dieselbe Einsicht auch das Gegenteil bewirken. Wenn schon alles konstruiert ist, so sollen wir mit aller Kraft und Freude an diesem Prozess teilhaben! Koloniale Vorstellungen können verändert werden. Neue Themen, neue Chancen.

Das Fremde im Eigenen

Neue Arbeitsfelder der Ethnologie

Die zweite Folge aus der Krise ist die Lokalisation des Fremden im Eigenen. Ethnologen haben zwar schon immer die eigene Gesellschaft eingeschlossen; so verfasste R.H. Lowie bereits 1914 ein Portrait der Deutschen. Doch heute findet die ethnologische Forschung gleichermaßen und gleichberechtigt im eigenen Land statt. Die pragmatischen Gründe ergeben sich zunächst aus dem Ende der Kolonialzeit, denn Ethnologen können nicht mehr ungehindert in der Fremde forschen (sie brauchen Genehmigungen) und die Fremden kommen als Akademiker, Händler oder Asylsuchende nach Europa und Nordamerika. Der Erkenntnis, dass das Fremde immer dem gehört, der es denkt, das Fremde also schon immer im Eigenen war (weil es für einen Identifikationsprozess unabdinglich ist), folgten nun die Migranten und schufen mit der Diaspora neue Untersuchungsfelder. Die Aufarbeitung der eigenen Fachgeschichte, der Völkerkundemuseen, der Repräsentationsformen auf Weltausstellungen und Men-

schen schauen bis zur Darstellung von Minderheiten in heutigen Massenmedien erweitert die Themen und Räume, in denen ethnologische Forschung stattfindet. Wie gehen deutsche Behörden, Unternehmen, Hilfsorganisationen oder Bürger, z.B. als Vermittler oder Arbeitgeber, mit Fremden um? Wie nehmen die Fremden ihre neue Umwelt wahr und welche Aushandlungsprozesse folgen? Das Fremde ist plötzlich um uns und in uns, und die Ethnologie steht bereit, es zu untersuchen. Aus dieser Chance wächst die Gefahr, dass sich die Ethnologie für alles zuständig fühlt, die von der Wissenschaftsförderung eingeforderte Interdisziplinarität bravourös einlöst, doch dabei das eigene Profil verwässert. Interdisziplinarität setzt nicht nur Disziplin, sondern auch eigenständige Disziplinen voraus. Es ist ein Gebot der Stunde, die fremdkulturelle Erfahrung weiterhin in der kulturellen Fremde zu suchen und nicht ausschließlich in ihrer verdünnten Form daheim. Fremd ist das Eigene nur in der Fremde.

Fragen

- 1 Worin unterscheiden sich die analytischen und die interpretativen Richtungen in der Ethnologie?
- 2 Wie grenzt sich der Kulturmaterialismus von der interpretativen Ethnologie ab?
- 3 Was meint Clifford Geertz, wenn er „Kultur als Text“ beschreibt?
- 4 Was ist mit dem Begriff „Orientalismus“ gemeint?
- 5 Was meint Johannes Fabian mit „Veränderung“ (*othering*)?
- 6 Was fordert die *Writing Culture*-Debatte?

Antworten

- 1 Analytische Ansätze in der Ethnologie gehen davon aus, dass es objektive Wahrheiten gibt, die es zu untersuchen und zu analysieren gilt. Interpretative Ansätze hingegen sehen den Menschen als deutendes Wesen und die Aufgabe der Ethnologie darin, diese Deutungen zu interpretieren.
- 2 Der Kulturmaterialismus geht von der objektiv prägenden Kraft der Umwelt auf die kulturellen Prozesse aus. Kultur ist

somit für den Menschen nützlich und kann als ein adaptives System beschrieben werden.

3 Kultur äußert sich in Handlungen, die Botschaften vermitteln. Um diese Handlungen zu entschlüsseln, sollte man sie methodisch wie literarische Texte behandeln und eine Lesart entwickeln, um sie zu verstehen.

4 Ausgehend vom gleichnamigen Werk von Edward Said wird unter „Orientalismus“ eine verfremdende Konstruktion von Fremdheit verstanden, die mit akademisch verbürgtem Wissen, mit Kunst und Literatur die Herrschaft Europas über den Orient erklärt und legitimiert.

5 Fabian wirft der Ethnologie vor, durch den Prozess des Schreibens eine Distanz zwischen uns und den Anderen aufzubauen, sie zu verfremden oder zu „verandern“, anstatt sie uns näherzubringen. „Othering“ kann somit als eine künstliche Verfremdung bezeichnet werden.

6 Die *Writing Culture*-Debatte fordert eine Reflexion über die Art und Weise, wie das Fremde in Ethnographien dargestellt wird, und ermutigt zu experimentellem Schreiben. Dabei sollen auch die Fremden eine Stimme bekommen und die Feldforschungssituation und der Erkenntnisprozess sichtbar werden.