

FRANK HEIDEMANN

Ethnologie

Eine Einführung

UTB | basics

Vandenhoeck & Ruprecht



Postmoderne und postkoloniale Diskurse

| 8

Moderne und Postmoderne

| 8.1

Mit der Moderne entstand in Europa eine neue Weltanschauung. Die Idee der „freien“ Marktwirtschaft schuf Rahmenbedingungen und Handlungsräume, die das Menschenbild vom *Homo oeconomicus* täglich neu zu beweisen schienen. Der Staat entstand als vom Menschen gemachte Einheit. Er hob sich nicht nur in der Form, sondern auch in der Ursprungsvorstellung vom Gegebenen, Tradierten und den von Gott gewollten Gesellschaftsformen ab. Die Ideologie des Individualismus ging weit über die Vorstellung vom Menschen als kreativen und reflexiven Agenten hinaus und verortete im Einzelwesen den höchsten Wert, der sich über den der Gemeinschaft erhob und nur zu Kriegeszeiten aufgehoben wurde. In der Wissenschaft etablierte sich der Positivismus und mit ihm die Gewissheit, dass man auf alle Fragen eine fundierte und objektive Antwort finden kann. Der Geist war nicht mehr in „Traditionen“ gefangen, die die Welt mit den Religionen oder dem Brauchtum der Vorfäter erklärt, sondern wurde mit positivem Wissen erfüllt, das (natur-)wissenschaftlich generiert wurde und als absolut galt.

Die Postmoderne bricht mit den Prämissen der Moderne. Es gibt keine freie Marktwirtschaft als Gesetz, sondern Produzenten und Konsumenten agieren in einem ideologiegesättigten System nach Konventionen, die auch ganz andere sein könnten. Die Naturwissenschaften sind Teil eines kulturellen Systems, das die Leitfragen formuliert und nur bestimmte Antworten zulässt. Wissen kann niemals objektiv sein, sondern entfaltet sich in gesellschaftlichen Verhältnissen. Es erfährt seine Gültigkeit nur innerhalb kultureller Grenzen und erscheint daher gerade im Hinblick auf das Fremde als problematisch. Folglich wurde die Moderne als Ideologie entlarvt. Skepsis, Zweifel und Selbst-

Die Moderne

Die Postmoderne

reflexion dienen nun als Ausgangspunkt für Diskurse, die altes Wissen dekonstruieren und neue Sichtweisen anbieten. Die Postmoderne erwies sich als umfassende Gesellschaftskritik.

Da die Ethnologie seit der interpretativen Wende ihre eigenen Grundlagen hinterfragt, fiel dieses Denken auf fruchtbaren Boden. Clifford Geertz bezeichnet das kulturelle System als einen *common sense*, „einen relativ geordneten Gesamtkomplex bewußten Denkens“, der seine kulturelle Konstruiertheit meist leugnet (Geertz 1983: 261–88 [1975]). In der Tat wird dieser Gemeinsinn unterschätzt und nur ein kleiner Teil unserer Grundannahmen gerät bei Nachfrage ins Wanken. Die *Writing Culture*-Debatte hat auf die literarische Form der Ethnographien und die Repräsentationsmacht hingewiesen und damit viel bewirkt. Diese Wende wird meist als Beginn der postmodernen Ethnologie verstanden. Die Entwicklungen, die folgten, möchte ich unter zwei Rubriken zusammenfassen. Erstens erfolgte eine stärkere Einbeziehung der poststrukturalen Philosophie, vor allem mit Bezug auf Foucault, und damit auch eine Neubewertung der Fachgeschichte. Zweitens entstanden eine Reihe postmoderner Ethnographien. Nach meiner Lesart bilden diese Werke jedoch einen nur sehr kleinen Teil der Textproduktion und nur wenige Ethnologen würden sich ohne Zögern oder nur mit Einschränkungen zur Postmoderne zählen. Die üblichen Antworten auf die Frage der Zuordnung verweisen darauf, dass es die Postmoderne nicht gebe – eine in der Tat postmoderne Antwort. Hingegen haben wohl die meisten Ethnologen die Postmoderne zur Kenntnis genommen und wurden mehr oder weniger von ihr beeinflusst. Wer heute ohne jeden Selbstzweifel, der in der einen oder anderen Weise mit der Postmoderne verbunden werden kann, forscht, muss sich mit dem Vorwurf der mangelnden Selbstreflexivität auseinandersetzen. Doch zunächst zum französischen Einfluss.

Michel Foucault, Jean-Paul Dumont und Renato Rosaldo

| 8.2

Michel Foucault wird als Poststrukturalist nicht zu den postmodernen Denkern gezählt, doch keiner hat die Postmoderne stärker geprägt als er. Am Collège de France erhielt er 1970 einen Lehrstuhl für die „Geschichte der Denksysteme“ (zur Biographie siehe Eribon 1999). Mit seinem Werk über die Grundlagen des modernen Europas, vor allem über die Mechanismen der Herrschaft, die Disziplinierung durch das Gesetz, die Einführung von Gefängnissen und geschlossenen Psychiatrien, über Sexualität, Wissen und Macht hat er weit über die Grenzen der Wissenschaft in eine intellektuelle Öffentlichkeit hinein gewirkt. Für Foucault sind Wissen und Macht untrennbar miteinander verbunden. In öffentlichen Diskursen, eine durch Regeln geleitete kommunikative Praxis, entsteht Wissen und somit Gewissheiten, die als Wahrheiten gelten. Die Beziehungen zwischen zwei Personen oder Gruppen werden durch dieses Wissen vorstrukturiert. In der konkreten Interaktion konstituieren sich Machtbezüge. Macht kennt keinen Eigentümer, sondern entsteht im Kontext, sie fördert die Gegen-Macht und ist niemals einseitig. Foucault unterscheidet Macht von Gewalt und Herrschaft und sieht in ihr auch den kreativen Moment, der Wissen hervorbringt. Macht ist in umfassende Dispositive eingebunden, mit denen sich die Gesellschaft selbst organisiert. Politik, Psychiatrie, Pädagogik, Sexualität, Wissen und andere Dispositive wirken zugleich repressiv und produktiv. (Foucault 1978)

Beispiel zum Machtdispositiv

Von diesem Machtverständnis geht auch Jean-Paul Dumont aus, der sich zehn Jahre nach seiner Feldforschung bei den Panare-Indianern in Venezuela mit dem komplizierten Verhältnis zwischen ihm und seiner Gastgesellschaft beschäftigt. Als Ethnologe versuchte er an das Wissen der Indianer zu kommen und wollte sich durch Geschenke und Medizin einen Zugang eröffnen. Beides, Wissen und Gaben, sind untrennbar mit der Macht der beiden Seiten verbunden und keine existiert ohne die andere. Beide entstehen im Prozess. In seinen ersten Abhandlun-

Von der Wahnstheorie zur konstruierten Wahrheit

gen verfolgte er noch eine „Walnusstheorie“, nach der ein Ethnologe eine fremde Kultur so sorgfältig „knacken“ muss wie eine Walnuss, um an deren unbeschädigten Kern zu gelangen. Im Rückblick sieht Dumont seine Interpretation der Panare als Produkt einer gegenseitigen Konstruktion. Die Indianer konnten den Ethnologen weder zu den Kreolen noch zu den Missionaren zählen und (er)finden für ihn eine neue Kategorie, den „Haarigen“. Dumont agierte und reagierte in dem Prozess, erfuhr zunächst Ablehnung und später Anerkennung. Sein Denken oszillierte zwischen Objektivierung und *going native* und führte oft in Selbstgespräche. Seine Identität entstand im Forschungsprozess, sie wurde gemeinsam konstruiert, so wie auch im gleichen Prozess die Fremden geschaffen wurden, „[...] reality, ethnographic reality, is actively constructed, not to say invented.“ (Dumont 1978: 66) In diesem postmodernen Verständnis entsteht Wissen und Wahrheit in Kontexten und kann nur dort Gültigkeit beanspruchen. Was uns Jean-Paul Dumont über die Panare berichtet, kann als Ergebnis seiner Begegnung – und nicht für mehr als genau diese – stehen. Das Problem der Verallgemeinerung steht dennoch im Raum. Selbst wenn die Erfahrung spezifisch und die Interpretation autoreferenzial bleiben, so leistet spätestens der Leser den Schritt zur Verallgemeinerung. Dies trifft auch auf die folgende Schrift zu, die zum Kanon der postmodernen Ethnographien gezählt wird.

Beispiel zum emotionalen Nachvollziehen

Trauer und Wut
bei Kopffägern

Renato Rosaldo berichtet in seinem viel zitierten Essay, wie seine persönliche Erfahrung nach dem Tod seiner Frau Michelle seine Interpretation der Kopffagd veränderte. Gemeinsam hatten sie im nördlichen Hochland der Philippinen bei den Ilongot bereits 30 Monate (1967–69 und 1974) geforscht, als sich 1981 der tragische Unfall ereignete. Auf einem Gebirgspfad rutschte Michelle Rosaldo aus und stürzte in die Tiefe. Die emotionale Verarbeitung des Todes, die Erfahrung der Trauer und die Nähe von Kummer und Wut erfolgte bei Renato Rosaldo vor dem Hintergrund früherer Trauerfälle in seiner Familie, aber auch vor dem Hintergrund dessen, was ihm die Ilongot seit Jahren be-

richtet hatten, er jedoch nie verstehen konnte. Nach einem Trauerfall, so wurde ihm gesagt, gehen die Ilongot aus Wut auf die Kopffagd, um den Kummer zu ertragen. Diese Erklärungen waren für Rosaldo „mager, dunkel, unplausibel, stereotyp oder sonstwie unbefriedigend“ und er wischte sie beiseite (1993: 377). Vierzehn Jahre nach dem Tod seiner Frau spürte er angesichts des schmerzhaften Verlustes die Wut, die in der nordamerikanischen Kultur gewöhnlich ignoriert oder unterdrückt wird, und von der Therapeuten sagen, dass man sie zulassen soll (1993: 384). Rosaldo wusste, dass seine Trauer sich selbstredend von der der Ilongot unterscheidet, doch hat ihm die Erbitterung im Schmerz um den Verlust seiner Frau einen anderen Zugang zur Kopffagd vermittelt. Er folgert daraus, dass der Ethnologe, wie jeder Mensch, ein „positioniertes Subjekt“ mit einem bestimmten Blickwinkel ist, doch dass die ethnologische Feldforschung eine neue Positionierung ermöglicht und der Ethnologe daher bestimmte Dinge besser verstehen kann als andere (1993: 398).

Kritische Ethnologie

Der Ethnologe, der seine eigene Gesellschaft verlässt und sich den Standpunkten der Fremden annähern möchte, sieht seine eigene Kultur mit anderen Augen. Unter der Bezeichnung „kritische Ethnologie“ (*critical anthropology*) blickten in den 1980er Jahren viele Ethnologen aus der Ferne zurück auf das Eigene, um es fremdkulturell informiert zu hinterfragen. Ethnologie wurde zur Kulturkritik (vgl. Marcus und Fischer 1986). Der Anspruch des Dialogs beinhaltet die Forderung, dass ein Ethnologe in seiner Beschreibung der Fremden deren Blick auf sich einschließt. Dies darf sich jedoch nicht allein auf erhellende Situationen aus der Feldforschung beschränken, sondern die Ethnologie muss Kritik an westlichen Wissenssystemen ernst nehmen.

Die indische Ethnologin Veena Das bemerkt zu Recht, dass man Stimmen aus dem südasiatischen Subkontinent nur als Informatanten gewertet hat, um sie dann in einem westlichen Wissenssystem zu verwerten. Ihre These „Andere Kulturen erlangen

Ethnologie als
Kulturkritik

| 8.3

Andere Wissens-
formen jenseits des
Logozentismus

Legitimität nur als Gegenstände des Denkens – niemals als Instrumente des Denkens“ (Das 1993: 410) verweist nicht nur auf eine Schwachstelle, sondern auf eine Haltung im ethnologischen Diskurs, dem jedoch die kognitive Ethnologie und der Strukturalismus zeitweilig entgegengearbeitet haben. Mit seinem Werk *Das Wilde Denken* hatte Lévi-Strauss (1968 [1962]) genau den Versuch unternommen, den Das vermisst. Die postmoderne Kritik lautet hier jedoch, dass ein französischer Ethnologe wieder *über* die Fremden schreibt, ohne ihren Stimmen Raum zu schenken. Afrikanische, indische und israelische Philosophen fordern die Abkehr vom eurozentrischen Logozentrismus und die Anerkennung anderer Wissensformen und anderer Ver-nunftkonzepte (Hornbacher 2005: 19). Ausgehend von diesem Desiderat untersucht Annette Hornbacher in ihrer ethnographisch fundierten Studie den balinesischen Tanz als „kinästhetische Darstellungsform von kosmologischem und metaphysischem Wissen“ (Hornbacher 2005: 21). Gesellschaftlich geteiltes Wissen wird hier in Tanzformen ausgedrückt, auf Bühnen inszeniert und somit an die Zuschauer vermittelt.

Tylers Bekennnis zur Evokation

Die Diskussion um andere Wissensformen und die Kritik der abendländischen Wissenschaftstraditionen haben sich gegenseitig bedingt. Stephen A. Tyler, einer der Autoren des Bandes *Writing Culture* (Clifford und Marcus 1986), hat ausgehend von der ethnologischen Repräsentationsfrage die abendländische Philosophie neu gelesen und seine eigene Interpretation eines eurozentrischen Erkenntnismodells vorgelegt (Tyler 1991 [1987]). Er sieht in der „Relation von geistiger Idee und sinnlicher Repräsentation die Grundstruktur des ethnologischen Verstehensmodells und des wissenschaftlichen Objektivitätsideals, die er beide als Produkte abendländischer Metaphysik deutet.“ (Hornbacher 2005: 93) Die ethnologische Repräsentationskrise erweist sich für ihn somit nur als Folge der Textproduktion oder vielleicht der Bildung von sprachlichen Allegorien überhaupt. Für Tyler ist die Frage nach Wahrheit obsolet. Basierend auf seiner Feldforschung in Indien bei den Koya, einer schriftlosen Gesellschaft, zeigt er, dass Denken nicht notwendigerweise zwischen „Sein und Schein“ unterscheiden muss. Für die Koya ist das real, was sie sinnlich wahrnehmen. Den abendländischen Diskurs seit der griechischen Antike, der zwischen dem Augen-

scheinlichen und dem Wesen der Dinge unterscheidet, bezeichnet er als eurozentrisches Konstrukt. Nach Tyler leistet Sprache keine Abbildung oder Kommentierung der Welt, sie bringt sie hervor. Wer etwas sagt, schafft Tatsachen. Der Ausweg aus der Repräsentationsdebatte liegt somit im Bekennnis zur Evokation, ein oft zitiertes Zauberwort der postmodernen Welt. Ethnologen bilden keine Wirklichkeiten ab, sie bringen sie mit ihrer evokativen Kraft hervor. Der überwiegende Teil der Kritik an diesem radikalen Ansatz wurde auf Konferenzen in Kaffeepausen geäußert, zumal Tyler als interdisziplinär beleseener Wissenschaftler kein einfacher Gegner war. In ihrer kritischen Würdigung weist Annette Hornbacher darauf hin, dass sein Ansatz unreflektierte Aussagen und Parolen nicht von differenzierten Beschreibungen unterscheidet und letztlich auch das Denken der Fremden mystifiziert (Hornbacher 2005: 92–100).

Die Postmoderne hat die Ethnologie in einer anderen Weise politisiert als die vorangegangenen Diskurse. Die Aktionsethnologie – mit der ethischen Forderung an den Ethnologen, der Loyalität gegenüber der Gastgesellschaft Vorrang zu geben – und die Entwicklungsethnologie – mit dem Aufruf zu einer kritischen Evaluierung der westlichen Interventionen in den jungen Nationalstaaten – waren pragmatisch orientiert und umsetzbar. Sie führten zu Formationen, die geschlossen auftraten. Die Agenda der Postmoderne erwies sich jedoch als allumfassend und methodenorientiert. Der direkte Bezug zu den philosophischen Fragen nach den Möglichkeiten der Erkenntnis, die Zusammenführung von Wissen und Macht und die sich daraus ableitenden ethischen Forderungen waren in der Summe so übermächtig und dennoch diffus, dass sich kaum eine pragmatische Leitlinie für gesellschaftlich verantwortbares Handeln ableiten ließ. In den USA hatte die ethnologische Postmoderne zwar einen Einfluss auf nationale Debatten über Multikulturalismus, in Europa fand sie ihren Niederschlag jedoch primär in akademischen Debatten und den Kreisen von Literaten und Künstlern (Nugent 2004: 443). Die öffentliche Verwendung des Kulturbegriffs wurde ebenfalls beeinflusst, doch nicht so stark, um eine nationale Verwendung des Begriffs „Leitkultur“ zu verhindern.

Worte schaffen
Tatsachen

Die Postmoderne als
politische Agenda

8.4 | Postkoloniale Studien

Neuinterpretation
von Literatur als
politischer Akt

Die *Postcolonial Studies*, zu denen die postkoloniale Ethnologie zählt, ist eine aus den Literaturwissenschaften, vornehmlich aus der Anglistik und hier aus der Commonwealth-Literatur entstandene Forschungsrichtung. Die anti-koloniale Kritik, der Widerstand gegen die Fremdherrscher und durch Migration und Diaspora beeinflusste Identitäten wurden literarisch und literaturwissenschaftlich thematisiert. „The Empire writes back“ wurde zum Schlagwort einer Neuorientierung. Die Zentralität der europäischen Textproduktion wurde ebenso in Frage gestellt wie das Monopol der Auslegung. Kanonische Texte wurden erneut „gelesen“, wobei dieses „re-reading“ als Neuinterpretation, als politischer Akt, verstanden wurde. Betont wurde die je-der Repräsentation inhärente Macht, deren Berücksichtigung nicht ohne die Kolonialgeschichte erfolgen kann. Die Ungleichheit zwischen *the West and the Rest*, also dem euro-amerikanischen Raum und den jungen Nationalstaaten, bildete den größeren Rahmen für Autoren, die genealogisch oder biographisch in kolonisierten Räumen verwurzelt sind. Als prominente Vertreter können Edward Said, Homi Bhabha und Gayatri Spivak genannt werden, die Robert Young (1995: 163) in seinem kritischen Rückblick als heilige Dreifaltigkeit der *Postcolonial Studies* bezeichnet.

8.5 | Edward Said, Homi Bhabha und Gayatri Spivak

Hybridität durch
kulturelle Kontaktzonen

Auf Edward Said (1978) berufen sich einerseits viele Vertreter der *Postcolonial Studies* (siehe oben zu seinem Werk „Orientalismus“), andererseits üben sie Kritik an seinem Werk, weil er Beispiele vom 14. bis zum 20. Jahrhundert zu einer homogenen These ohne historische Differenzierung zusammenführt und antikolonialen Kräften in den Kolonien und in Europa, etwa der Antisklavereibewegung, keine Aufmerksamkeit schenkt. Der Vorwurf lautet, er würde eine zu einfache Dichotomie der Welt zeichnen (McLeod 2000: 40–50). Homi Bhabha zielt hingegen auf einen Brückenschlag und beschreibt die hybriden Räume, die Kontaktzonen zwischen den Kolonialmächten und den Kolo-

nierten, und sieht in der Hybridität, die sich heute in den kosmopolitischen Zirkeln der Künstler, Literaten und Wissenschaftler entfaltet, ein kreatives Potential, das die *West-and-the-Rest*-Dichotomie aufhebt (Bhabha 1994). In der Tat kann eine solche Zweiteilung der Welt weder für die Gegenwart noch für die Vergangenheit gerechtfertigt werden. Eine Negierung hat jedoch wiederum zur Folge, dass real existierende Ungleichheiten relativiert und verwässert werden.

Ein anderes Dilemma zeichnet sich bei den *subaltern studies* ab, ein von indischen Historikern geprägter Ansatz, der den Subalternen, also Unterdrückten und Marginalisierten, eine Stimme geben will. Untersucht wird die Sicht der Menschen in den administrativ wenig erschlossenen Regionen, vor allem in Hinblick auf ihren Widerstand gegen Fremdherrscher. In ihrer kritischen Besprechung dieser Arbeiten fragt Gayatri Spivak „Can the Subaltern speak?“ (1994). Sie kommt zu dem Schluss, dass der Versuch, den Anderen eine Stimme zu geben, darauf hinausläuft, erneut *für* sie zu sprechen. Ein solcher Versuch führt letztlich dazu, dass westlich ausgebildete Intellektuelle über die Subalternen sprechen und somit eine neue Auflage eines orientalistisch geprägten, essentialistischen Weltbildes produzieren. Nach Spivak, die dies am Beispiel der indischen Frauen untersucht, können die Subalternen durchaus für sich selbst sprechen, doch ihre Stimmen wurden und werden nicht gehört. Für historische Untersuchungen fordert sie, dass die Umstände offengelegt werden, die sie zum Schweigen gebracht haben, anstatt im Nachhinein erneut *über* sie zu schreiben (vgl. McLeod 2000: 191–95).

Die Betonung des historischen Prozesses ist eine der wenigen Gemeinsamkeiten im polyglotten Kanon der *Postcolonial Studies*. Damit ist jedoch keine Festlegung auf den Zeitraum nach der Kolonialzeit gemeint, auch keine Einschränkung auf die Gesellschaften in den (ehemaligen) Kolonien, da hier die Folgen des kolonialen Projekts als Ganzes, unabhängig von Orten und Zeiträumen, untersucht werden. Das postkoloniale Europa wird unter diesem Blickwinkel ebenso untersucht und schließt auch die Wissensproduktion und nationale Selbstfindung mit ein, die durch den Kolonialkontakt beeinflusst wurde. Ein weiterer Punkt, der als Gemeinsamkeit angeführt werden kann, zielt auf

Die Unmöglichkeit,
den Anderen eine
Stimme zu geben

Die Vielfalt der
Modernen

die Aufhebung von globalen polaren Gegensätzen, etwa Tradition und Modernität. Es gibt nicht die Moderne (im Singular), sondern eine Pluralität an Modernen. Arjun Appadurai spricht zu Recht von alternativen Modernen (1996: 49), andere Autoren verweisen auf lokale, multiple oder verwobene (*entangled*) Modernen. Europa verliert somit seine normgebende Kraft und gilt als eine der möglichen Spielarten der Moderne. Als dritte Gemeinsamkeit könnte das Bekenntnis zur politischen Dimension der wissenschaftlichen Arbeit genannt werden, das sich vom Ideal eines neutralen und wertfreien Empirismus abhebt. Die Erforschung der Fremden produzierte das Wissen, das wiederum als Grundlage für Herrschaft und weiteren Erfahrungsgewinn diente. Ein Erkenntnisinteresse ist also stets in einen politischen Kontext eingebettet.

8.6 | Postkoloniale Ethnologie

Ethnologische
Komplizenschaft im
Kolonialismus

Für die Ethnologie bedeuten diese Forderungen zunächst, ihre eigene Verwobenheit in den Kolonialismus aufzuarbeiten. Der Auftakt zu dieser Debatte war der Sammelband *Anthropology and the Colonial Encounter* (Asad 1973), dessen Beiträge zu unterschiedlichen Beurteilungen der ethnologischen Komplizenschaft im kolonialen Projekt kamen. Einige Stimmen warfen den frühen Ethnologen vor, die Administration willentlich unterstützt zu haben, andere sahen nur wenige Berührungspunkte. Nach Talal Asad tendierte die Ethnologie – im Gegensatz zum essentialisierenden und verfremdenden Orientalismus – zur Nivellierung von Interessenkonflikten und zur Harmonisierung und trug so auf eine andere Weise zur Legitimation der kolonialen Expansion bei. Obwohl diese Aufsatzsammlung viele Diskussionen hervorrief, wurde das Thema – wohl überschattet von der *Writing Culture*-Debatte in den 1980er Jahren – erst in den 1990er Jahren wieder aufgegriffen. Mit einem stärkeren Bezug zu den französischen Poststrukturalisten wurden die gleichen Fragen nun in einem breiter angelegten Feld aufgegriffen. Die historischen Bedingungen der Kontaktsituation, in der Ethnologen auf die Fremden trafen, wurden untersucht um damit aufzuzeigen, wie aus einer direkten und ambivalenten Situation distanzier-

tes und objektives Wissen produziert wurde und „Ethnographie als koloniale Praxis“ zu verstehen ist (Pels und Salemink 1994).

Ein anderer Diskussionsstrang betraf die prägende Rolle des Kolonialismus für die Kulturen der unterworfenen Gesellschaften sowie die Transformationsprozesse, die die gegenwärtige Form der jungen Nationalstaaten bestimmen (Dirks 1992). Kolonialbeamte verfassten nicht nur Ethnographien, dienten als Museumsdirektoren oder wurden auf Lehrstühle berufen, sondern sie schufen auch administrative Kategorien, mit denen Millionen von Menschen verwaltet und somit geprägt wurden. Eine Volkszählung basiert niemals auf neutralen Kategorien, sondern klassifiziert Menschen nach den Vorstellungen der Zählenden, etwa nach Sprache, Herkunft, Religion, Hautfarbe oder ethnischer Zugehörigkeit. Dabei muss nicht immer ein strategisches Kalkül den Ausschlag geben. Oft waren Unkenntnis oder „Zufall“ am Werk, etwa wenn die Bevölkerungszahl einiger „Stämme“ mehrere Millionen Mitglieder umfasste, weil ein fragwürdiger Sammelbegriff verwendet wurde, oder in anderen Fällen kleine Sprach- und Religionsgemeinschaften weiter aufgeteilt wurden und ihre Mitgliederzahlen nur einige Hundert Individuen erfasste. Die durch solche Zenserhebungen geschaffenen Zahlen erwiesen sich jedoch als nachhaltiger politischer Faktor und als Fundament für Identifikationsprozesse. Diese Einsicht führte zu einer Sensibilisierung in der ethnologischen Feldforschung, denn vieles, was vordergründig als alte „Tradition“ erschien, erwies sich als koloniales Produkt.

Die Ethnologie ist also in einem mehrfachen Sinn in die postkoloniale Situation verweben. Erstens entstand sie als Disziplin in einem kolonialen Kontext, der nicht nur auf den Fragehorizont, sondern auch die (seinerzeit vornehmlich positivistisch geprägten) Methoden einwirkte. Zweitens ist der heutige Untersuchungskontext postkolonial. Drittens bilden die ethnologischen Monographien einen Faktor in der Selbstwahrnehmung außereuropäischer Gesellschaften. Nicht selten sehen kleine Gesellschaften heute genau das als ihre Tradition an, was frühe Ethnologen über sie zu Papier gebracht haben. Das Maß dieser Verwobenheit ist im Fach allerdings umstritten, da in der Ethnologie auch ein Gegenpol zur kolonialen Dominanz und ein Korrektiv zur orientalistischen Repräsentation gesehen werden kann.

Tradition als koloniales
Produkt

Ethnographien wirken
zurück auf die
Beschriebenen

Beispiel

Die koloniale
Konstruktion von Kasten

Nicholas Dirks zählt zu den Vertretern, die der Ethnologie eine hohe Wirkkraft in der kolonialen Durchdringung der Welt zuschreiben. Er spricht am Beispiel Indiens von einem *ethnographic state* am Ende des 19. Jahrhunderts, als ethnologische Fragestellungen für das Verständnis des südasiatischen Kontinents wichtiger erschienen als historische und als Folge eine umfassende Dokumentation von „Sitten und Gebräuchen“ hervorbrachte. Kasten wurden in den Handbüchern für Kolonialbeamte nach ihrem vermeintlichen Potential als gelehrt, kriegerisch oder als kriminell klassifiziert. So wurden kollektive Zuschreibungen vorgenommen, die weitreichende Folgen für die Betroffenen hatten. Nach Dirks wurde die soziale Kategorie „Kaste“ durch diese Festschreibungen, durch die Volkszählungen und durch eine Förderungspolitik aufgrund von Kastenzugehörigkeit erst im 19. Jahrhundert zur wichtigsten sozialen Kategorie.

„Colonialism in India produced new forms of society that have been taken to be traditional; caste itself as we now know it is not a residual survival of ancient India but a specifically colonial form of (that is, substitute for) civil society that both justified and maintained an Orientalist vision“ (Dirks 2001: 60).

Kritik

Eine solche Aussage übersieht jedoch, dass frühe Sanskritexte bereits minutöse Aussagen über das Kastensystem liefern, in Ritualen Kastenhierarchien ausgedrückt wurden und Unberührbare bereits vor der britischen Kolonialzeit als Landlose in separaten Siedlungen lebten. Die These von der hohen Bedeutung der Ethnologie lässt sich zudem nur aufrecht erhalten, wenn man auf eine Unterscheidung zwischen der universitären, wissenschaftlichen Disziplin und den ethnographischen Beschreibungen von Verwaltungsbeamten verzichtet. Dirks großes Verdienst liegt jedoch in einer Sensibilisierung für Transformationsprozesse während der Kolonialzeit, die im heutigen Indien nicht nur die englische Sprache, die Staatsform und Bildungsinstitute betreffen. Die Koexistenz von lokalen, nationalen und postkolonialen Kräften und die daraus resultierenden Prozesse

bilden einen fruchtbaren Fokus für ethnographische Forschung, wie es jüngst Shalini Randeria am Beispiel des Rechtspluralismus (2004) gezeigt hat. Die Gesellschaft Indiens zeichnet sich durch die Koexistenz von mehreren Rechtsformen aus, die einerseits als historisches Produkt mit kolonialen und religiösen Einflüssen zu verstehen ist; andererseits bildet der Rechtspluralismus Handlungsoptionen für die Konfliktparteien, da auf lokales oder staatliches Recht zurückgegriffen werden kann.

Die Postmoderne hat sich – zu Recht – skeptisch gegenüber den großen Theorientwürfen geäußert. Allein ein Blick in die Wissenschaftsgeschichte zeigt eine Abfolge von Entwürfen, die jeweils Kultur anders erklären. Diese Theorien, die oft auf „... ismus“ oder im Englischen auf „... ism“ enden (Evolutionismus, Funktionalismus, Strukturalismus etc.), wurden als große Erzählungen (oder *master narratives*) bezeichnet. Ihre kritische Betrachtung führte sie in die Nähe von mythischen Welterklärungen. Aus dieser Perspektive erscheint die moderne Wissenschaft als eine der möglichen Welterklärungen, als ein euro-amerikanischer Mythos der Gegenwart. Wenn wir strikt kulturrelativistisch argumentieren und Wahrheit immer an Zeit und Raum gebunden sehen, dann gewinnt dieses Argument. Es gäbe demnach keine Möglichkeit, zwei widersprüchliche Aussagen direkt miteinander zu vergleichen. Mythische Ursprungserklärungen wären also genauso richtig und wahr wie die Erklärungen von Ethnologen, Linguisten und Genetikern, die nach ihren wissenschaftlichen Kriterien die Migrationsgeschichte dieser Gruppe konstruieren.

Eine Debatte über die Grenzen der Erkenntnis wurde vom New Yorker Physiker Alan Sokal angestoßen. Er schrieb in der renommierten Zeitschrift *Social Text* allerlei „Unsinn“ zusammen, u. a. über eine transformative Hermeneutik und Quantengravitation, forderte eine feministische Mathematik und wollte die Konstante Pi, mit der man seit der Antike Kreise berechnet, als ein Kontinuum deuten. Diese Thesen kleidete er jedoch in einen philosophisch-soziologischen Jargon, so dass dieser Beitrag wirklich unverändert veröffentlicht wurde. Es entstand eine öffentliche Debatte, über die auch auf der Titelseite der *New York Times* berichtet wurde. So wurde die Frage verhandelt,

Gegen die „großen
Erzählungen“

Sokals Lux

ob es eine vom Menschen unabhängige Wirklichkeit gibt, die der Mensch tatsächlich erfahren kann, oder ob jede Wirklichkeit vom Menschen geschaffen wird, weil der Mensch nur seine eigenen Gedanken, aber nicht die Welt an sich erfassen kann (vgl. Boghossian 1997). Die ganze Debatte wurde schließlich in einem Buch zusammengefasst, in der sich die Autoren gegen fragwürdige Argumentationsketten aussprechen, in denen naturwissenschaftliche Versatzstücke beliebig verwendet wurden (Sokal und Bricmont 1999).

Die ethnologische Wahrheit

Es ist ein Gemeinplatz, dass Wissenschaft historisch entstanden ist, alte Thesen überholt wurden und Erkenntnis stets begrenzt ist. Dennoch steht die Frage im Raum: Wer hat recht – die Wissenschaft oder der Mythos? Die Position von Sokal macht jedoch klar, dass es hier nicht um diese Frage geht, sondern darum, welche Kriterien in welchem Bezugsrahmen zugrunde gelegt werden. Er fordert eine Wissenschaft, die sich an ihren eigenen Kriterien orientiert. Eine ethnologisch-linguistische Migrationstheorie kann nicht die Aussage eines Mythos, etwa dass der erste Vorfahre aus dem Boden wuchs, als gleichwertiges Argument verwenden. Wie verhält sich die Ethnologie in dieser Frage? Erstens: Die Ethnologie räumt in ihrer Beschreibung der emischen Sichtweise einen hohen Stellenwert ein, weil das Ziel das kulturelle Fremdverstehen ist, doch sie verwendet keine mythischen Argumente (der Ahne wuchs aus dem Boden) für eine ethnologische These. Zweitens: Wissenschaft und Mythos sind gleichermaßen in ihre kulturellen Kontexte eingebunden, beide bilden systemimmanente Wahrheiten. Wir betreiben Wissenschaft, um wissenschaftliche Wahrheiten zu produzieren, auch über den Mythos.

Fazit

Nach einem Vierteljahrhundert *Writing Culture*-Debatte sind die Fragen der Autorenschaft, der Möglichkeiten und Grenzen von Repräsentation ausgiebig diskutiert worden, ohne dass eine Lösung gefunden wurde. Den Kritikern der Postmoderne mag dies als Beleg für die Sinn- und Nutzlosigkeit der Debatte dienen, doch ihre Initiatoren sehen sich darin bestätigt. Weil es nicht die eine Wirklichkeit gibt, gebe es somit auch keine einfa-

che Lösung: Die Kritiker werfen den postmodernen Autoren vor, sich hinter nebulösen Aussagen oder „offenen Texten“ zu verstecken. Zitate der Anderen für den eigenen Standpunkt einzufügen oder sich schlimmstenfalls mehr mit sich selbst als mit dem ethnologischen Gegenstand zu beschäftigen. Auf den postmodernen Vorwurf, die (traditionelle) Ethnologie würde die Fremden konstruieren oder „verändern“, ihre Kultur essentialisieren und den Erkenntnisweg verschleiern, erwidern die Kritiker mit dem Vorwurf, die postmodernen Kollegen würden ihre Gastgesellschaft mystifizieren.

Aus meiner Sicht hat die Debatte ein erhöhtes Maß an Reflexion über die eigene Wissenschaftspraxis und über die Gestaltung von Texten hervorgerufen und damit an vielen Punkten einen Finger auf wunde Stellen gelegt. Aus dieser schmerzlichen Erfahrung sind fruchtbare Debatten entstanden, etwa über die Formen von Wissen jenseits der europäischen Texttradition. Sie hat auch Offenheit bewirkt für neue Entwicklungen in Nachbarfächern.

Fragen

- 1 Was ist *common sense* nach Clifford Geertz?
- 2 Wie kann das Konzept von Macht nach Foucault umschrieben werden?
- 3 Was versteht Renato Rosaldo unter einem „positionierten Subjekt“ und was bedeutet dies für den forschenden Ethnologen?
- 4 Was meint Stephen Tyler mit Evokation?
- 5 In welchem Fach und in welchem Zusammenhang sind die *Postcolonial Studies* entstanden?
- 6 Wieso wirkten koloniale Volkszählungen auf die Gesellschaft zurück?

Antworten

- 1 Nach Geertz ist der *common sense* der Gesamtkomplex des bewussten Denkens, dessen Konstruiertheit den Sprechern nicht bewusst ist. Der gesunde Menschenverstand ist also in seinen kulturellen Kontext eingebettet.
- 2 Nach Foucault sind Macht und Wissen untrennbar miteinander verbunden. Man kann sie nicht besitzen, sondern sie entziehen im Kontext und sind dort wirksam. Beide sind in umfassende Dispositive eingebunden, mit denen sich Gesellschaft konstituiert.
- 3 Menschen sind handelnde Subjekte, die stets aus ihrer Positionierung, ihrem Handlungskontext heraus deuten. Ethnologen suchen durch die Feldforschung eine neue Positionierung, sie sehen die Welt daher anders.
- 4 Ethnologische Texte evozieren Wahrheiten, sie schaffen Tatsachen und stellen keine Repräsentation von ethnographischer Wirklichkeit dar.
- 5 Die *Postcolonial Studies* entstanden in der Anglistik durch die Beschäftigung mit der Literatur aus den ehemaligen Kolonien und der Diaspora und aus der in ihr enthaltenen Gesellschaftskritik, die die anhaltende Wirksamkeit kolonialer Strukturen verdeutlichte.
- 6 Volkszählungen basieren nicht auf neutralen Kategorien, sondern betonen Sprache, Herkunft, Religion, Hautfarbe oder ethnische Zugehörigkeit. Diese Kategorien entsprechen nicht notwendigerweise der Selbstwahrnehmung und wirken – zumal wenn sie administrativ wirksam sind – auf die Gesellschaft zurück.