

Politikethnologie

| 12

Überblick

Die Methoden und der Gegenstand der Politikethnologie haben sich im Laufe ihrer Geschichte grundlegend verändert. Im Zuge der evolutionistischen Klassifizierung führte das Politische ein Schattendasein und wurde nur Vollständigkeitshalber erwähnt. Franz Boas und seine Schüler waren an den als traditionell erachteten Aspekten interessiert und schenken diesem Bereich ebenfalls wenig Beachtung. Nachdem der britische Funktionalismus das Politische für sich entdeckt hatte, entstanden ab 1940 zahlreiche Monographien und man kann zu Recht von der Blütezeit der Politikethnologie sprechen. Zunächst interessierten Klassifikationsversuche, später Handlungskontexte. Danach, bedingt durch das Ende der Kolonialzeit, die öffentliche Wahrnehmung von Politik in der Folge des Vietnamkrieges (1965–73) und das Aufkommen von postmodernen Entwürfen, entstanden zahlreiche Ansätze zur Politikethnologie, die wenig Bezug auf einander nahmen und ein heterogenes Forschungsfeld schufen. Für viele Ethnologen erweist sich bei näherem Hinsehen nahezu alles als politisch, denn nichts existiert ohne Einbettung in ein von Macht durchzogenes Feld (Herzfeld 2001: 132).

Phasen der
Politikethnologie

Die Vorgeschichte der Politikethnologie

| 12.1

Die ethnologische Annäherung an „Politik“ unterschied sich von der an „Verwandtschaft“ und „Religion“ insofern, als dass das Politische zunächst nicht als eigenständiger Bereich erkannt wurde. Die Monographie von Lewis Henry Morgan (1851) über die soziale Organisation der Irokesen bettet die politischen Institutionen in die verwandtschaftliche und rituelle Ordnung ein, alle Bereiche

Evolutionistische
Systematisierungen

sind Teile eines Ganzen. Dieser Grundannahme folgten Generationen von Feldforschern. Bis weit in das 20. Jahrhundert dominierte ein Bild von den „primitive societies“ mit einer verwandtschaftlich und religiös durchdrungenen Welt ohne eigenständige wirtschaftliche oder politische Institutionen. Alles Wichtige, so dachte man, war metaphysisch durchdrungen und wurde von der Verwandtschaftsgruppe geregelt. Evolutionisten konstruieren eine Entwicklungslinie von einer verwandtschaftlichen Ordnung (*societas*) zu einer territorial bestimmten Form (*civitas*) (Maine 1861), die parallel dazu kollektive und dann individuelle Eigentumsbegriffe hervorbrachte (Morgan 1877). Einige dieser Themen wurden später von den Neo-Evolutionisten (White 1959) aufgenommen. Fragen nach einer Typologie der politischen Systeme und deren Abfolge von „isolierter“ lebenden egalitären Kleingruppen über „nebeneinander“ koexistierende Stämme mit Lineagesystemen zu Häuptlingstümern mit zentralisierter Autorität und Rechtsprechung werden heute ebenso wenig diskutiert wie die Theorien der Staatsentstehung (Service 1962).

12.2 | Klassifikation der politischen Systeme ab 1940

Die politische
Klassifikation Afrikas

Als Gründungsmanifest der Politikethnologie gilt der von Edward Evan Evans-Pritchard (1902–1973) und Meyer Fortes (1906–1983) herausgegebene Sammelband *African Political Systems*, weil hier erstmals die politische Dimension außereuropäischer Gesellschaften ins Zentrum der Untersuchung rückte (Fortes und Evans-Pritchard 1940). Evans-Pritchard hatte zwischen 1930 und 1936 im Auftrag der Regierung des anglo-ägyptischen Sudan Feldforschungen bei den Nuer durchgeführt, die soziale Organisation, die ökonomische und emotionale Bindung an Kinder und die durch Rinderraub resultierenden Konflikte beschrieben. Fortes arbeitete 1934–37 bei den Tallensi in Ghana, ebenfalls in einer akephthal („ohne Kopf“, also ohne Zentrum) organisierten Gesellschaft. Beim Vergleich seiner und Evans-Pritchards Felddaten fielen Fortes die grundlegenden Unterschiede zu den südafrikanischen Tswana auf, die über eine zentralistische Organisation verfügten (und daher auch als Häuptlingstümer betitelt wurden). Diese Unterscheidung in Gesellschaften „ohne“ und „mit“

zentralisierter Administration, Rechtsprechung und politischen Ämtern bildet die Grundunterscheidung, mit der acht Fallbeispiele vorgestellt werden. Die Herausgeber betonen in ihrer Einleitung, dass hier nicht eine politische Philosophie angestrebt wird, da diese lediglich darüber spricht, wie Menschen leben oder regieren sollten, sondern das Augenmerk auf die tatsächlichen politischen Prozesse und Institutionen gelegt wird (1940: 4).

Die Kritik an diesem Werk richtete sich neben dem Vorwurf der Geschichtlosigkeit und Überbewertung des Lineage-Systems schwerpunktmäßig auf zwei Aspekte. Erstens wurde mit der Unterscheidung in Gesellschaften „mit“ und „ohne“ Zentralinstanzen ein evolutionärer Gedanke wiederbelebt, der sich bereits in der Unterscheidung von *societas* und *civitas* ausgedrückt hatte. Offensichtlich werteten die Herausgeber die Gesellschaften nach einem Kriterium der eigenen Gesellschaft, der Staatlichkeit, und folgten nicht dem Postulat, fremde Gesellschaften mit deren eigenen Kategorien zu beschreiben. Zweitens gingen sie von einem statischen Gesellschaftsmodell aus, bei dem die politischen Institutionen stets die normative Ordnung herbeiführten – daher die Bezeichnung Equilibriumstheorie. Diesem Ansatz widersprach E.R. Leach mit dem Hinweis, dass soziale Handlungssysteme keineswegs konsistent sind, da die Verteilung von Macht stets Fluktuationen unterliegt. Ethnologische Gesellschaftsmodelle hingegen richten sich auf eine ideale Ordnung und sind mentale Konstrukte der Feldforscher. Selbst diese Modelle sind nicht konsistent, doch man muss aus heuristischen Gründen von ihnen ausgehen, um Beobachtungen überhaupt einordnen zu können.

Beispiel

Leach demonstriert seinen Ansatz eindrucksvoll in seiner Monographie *Political Systems of Highland Burma* (1954), in der er am Beispiel der Kachin die Koexistenz von zwei (idealen) Gesellschaftsmodellen aufzeigt, die sich in ihrer Dominanz jeweils ablösen. Im hierarchischen Modell, *gumsa*, erheben Aristokraten Abgaben von den Gemeindegliedern, agieren als Frauengeber für diese Gemeinden und nehmen rituelle Tauschverpflichtungen wahr. Wenn ein *gumsa*-Führer seinen Pflichten nicht hinreichend

nachkommt, werden seine Untertanen rebellieren und das egalitäre Modell, *gumlao*, durchsetzen. Dabei zerfallen die hierarchischen Beziehungen zwischen den Lineages mit dem Nachteil der mangelnden Organisationsfähigkeit bei Kriegen. Hinzu kommt, dass diese beiden Modelle jeweils in bestimmten ökologischen Zonen stärker verbreitet sind als in anderen, was mit der Arbeitsorganisation und Sklaverei, die es nur im *gumsa*-System gibt, zusammenhängt. Leach hat den graduellen Übergang der egalitären zu hierarchischen Modellen und vice versa anhand von Archivmaterialien ab 1824 nachvollzogen und dabei als wichtigen Faktor die Außenbeziehungen der Kachin zu den buddhistischen Shan-Staaten in der Ebene entdeckt. Er sprach sich somit gegen die Vorstellung von isolierten kleinen Gemeinschaften, gegen die These eines politischen Equilibriums (wie von Fortes und Evans-Pritchard vertreten) und gegen die Idee einer homogenen Lokalkultur aus. Kachin sind weder sprachlich noch kulturell homogen, was sie verbindet, sind die Systeme von *gumsa* und *gumlao*.

12.3 | Handlungstheorien ab den 1950er Jahren

In den 1950er und 1960er Jahren rückte das Individuum ins Zentrum der Politikethnologie, soziologische Handlungstheorien wurden aufgenommen und der Analyse Schwerpunkt verlagerte sich von Funktion und Struktur auf Prozess. Nicht die Normen und Regeln, sondern wie sie umgangen oder manipuliert wurden, fanden das Interesse der Ethnologen. Identität wurde als Prozess verstanden und ethnische Grenzen erschienen durchlässig oder verhandelbar. Neben dem Individuum rückten zur Zeit der Dekolonisation in den 1960er Jahren auch die politischen Prozesse (in Abgrenzung von den Systemen) in den Vordergrund.

Georges Balandier verband beide Aspekte in seinem bis heute wichtigen Werk *Politische Anthropologie* (franz. Original 1967, deutsch 1972). Systematisch tastet er die Verbindungen von Politik mit Verwandtschaft, Territorium und Religion ab und beschreibt die Übergänge zu Formen der Staatlichkeit. Als einen

Wesenszug des Politischen betrachtet er die Tendenz zur sozialen Stratifikation, da politische Prozesse immer Ungleichheiten hervorbringen. Obwohl er modellbildend arbeitete, galt sein deutliches Interesse der Analyse von realen politischen Prozessen, vor allem den Transformationsprozessen in Afrika. Er verteidigt die marginalisierten Völker mit dem dritten Stand zur Zeit der französischen Revolution und schuf (gemeinsam mit Alfred Sauvy) mit diesem Bezug den Begriff „Dritte Welt“.

Big man und der Kulturvergleich als solcher

| 12.4

Exkurs

Am Ende dieser zweiten Phase der Politikethnologie wurden politische Systeme miteinander verglichen und in Relation zur Wirkkraft der Handlungsebene und der Bedeutung des Individuums gestellt. In dieser Zeit erfolgte auch eine umfassende Diskussion der Kategorie des *big man*, dem Typus des politischen Führers in Melanesien. Im Gegensatz zum Häuptling oder zum *chief* ist das Amt des *big man* weder erblich noch formal an eine Gruppe oder an ein Territorium gebunden. Ein *big man* ist ein *self made man*, er erhält seine Autorität durch Taten, vor allem durch das Anbahnen von Heiratsallianzen, Vermitteln in Streitfällen und durch die von ihm selbst finanzierten Verdienstleistungen. Männer mit der Kenntnis von Mythen, mit rhetorischer Begabung und Organisationstalent sowie einer Kombination aus Dienstbefissenheit, Hilfsbereitschaft und Hang zur Selbstdarstellung haben die Chance, das Vakuum nach dem Tod eines *big man* zu füllen. Es dürfte wenig verwundern, dass dieser Führertypus zum Kulturvergleich anregte und Ethnologen den Typus des *big man* auch im Kongress der Vereinigten Staaten von Amerika entdeckt haben (Weatherford 1985 [1981]).

big man

Eine Anmerkung zum Kulturvergleich soll an dieser Stelle eingefügt werden. Es zählt zwar zu den Aufgaben der Ethnologie, die eigene Gesellschaft aus der Fremdperspektive zu betrachten und der Vergleich mit den *big men* zeigt vielleicht auf, wer im

Methode des
Kulturvergleichs

einer Gremiendemokratie tatsächlich Entscheidungen trifft. Eine Übertragung einer Kategorie ohne Kontext ist jedoch problematisch. *Big men* leben in Gabengesellschaften (siehe Kapitel 10: Wirtschaftsethnologie), wo nicht das Haben, sondern das Geben, genauer, das ständige Erwidern von Gaben, den Status einer Person bedingt. So erhellend ein direkter Vergleich im Einzelfall sein mag, er verwässert die Kategorie. Es ist durchaus problematisch, wenn Gruppen in Europa als „Stämme“ oder als „Pariah“ bezeichnet werden, weil hier einfach ein anderer kultureller Kontext vorliegt. Bei einem Kulturvergleich sollten stets die Bedeutungen eines Elements in Bezug auf die Ganzheit verglichen werden, und nicht die Elemente als solche. Natürlich können Rickscha-Fahrer in München mit denen in Delhi verglichen werden, doch setzt dies die Kenntnis beider Sozialsysteme voraus. Sinnvoll erscheint hier nicht eine direkte Gegenüberstellung, sondern der Vergleich ihrer gesellschaftlichen Positionierungen. Zu vergleichen wären die Bedeutung für den Nahverkehr, die Formen der sozialen Abhängigkeit, der Realverdienst, die gewerkschaftliche Organisation, der soziale Status und die individuellen Perspektiven etc., also die Gesamtheit. Die Gegenüberstellung eines Elements würde mehr verzerren als erhellen. Um zum *big man* zurückzukehren müsste die Frage also lauten, was leistet ein *big man* in Neuguinea im Vergleich zu Nordamerika, welche gesellschaftlichen Optionen liegen vor und welche Statuspositionen werden zugeschrieben?

Führerschaft und
Wirtschaftsform

Die Einbettung in den gesellschaftlichen Kontext unterstreicht auch die Unterscheidung von *big man* und *great man*. *Big men* regeln private und öffentliche Angelegenheiten in einem größeren Territorium und haben meist mehr Einfluss als *great men*, da Letzterenante in Gesellschaften ohne geldähnliches Tauschmedium leben (siehe Kapitel 10: Wirtschaftsethnologie). Ein *big man* verhandelt über den Brautpreis und kann auch bei Konflikten über Kompensationen, meist in Form von Hauschweinen, verhandeln. Hier existiert die gesellschaftliche Möglichkeit, Verpflichtungen oder Erwidierungen in einem geldähnlichen Medium zu begleichen. In den Teilen von Neuguinea, in denen diese Vorstellung nicht existiert, müssen Erwidierungen – bei Heiraten oder bei getöteten Kriegern – in gleicher „Münze“ erfolgen und bringen daher *great man* mit weniger Verhand-

lungsspielraum hervor. Der Vergleich der beiden Führertypen ergibt also nur einen Sinn unter Einbeziehung der Heiratsregeln und der Ökonomie.

Die Politisierung der Ethnologie ab den 1970er Jahren | 12.5

In den 1970er Jahren veränderten die öffentlichen Diskussionen über Umweltfragen, Entwicklungspolitik und Feminismus auch das intellektuelle Klima an den Universitäten. In der Ethnologie wurden die ökologisch nachhaltigen Wirtschaftsformen in staatenlosen Gesellschaften und die Programmatik der Aktionsethnologie diskutiert sowie die erkenntnistheoretischen Folgen einer durch Männer dominierten Feldforschung erörtert. Gemeinsam war diesen Themen ein zunehmendes politisches Bewusstsein, oder genauer: die Verknüpfung von Politik und Erkenntnis – beides in einem möglichst weiten Sinn verstanden. Viele Ethnologen gingen einen Schritt weiter und verbanden die Forschung mit einem moralischen Auftrag. Es ging nicht allein um Erkenntnis, sondern um Forschung für eine bessere Welt. Die Wahl einer Forschungsregion und eines Themengebiets wurde als eine politische und moralische Entscheidung bezeichnet, auch wenn sich die Forscher davon distanzieren. Wenn man die Begriffe sehr weit fasst, etwa Politik als bewusstes und zielgerichtetes Einwirken auf ein Gemeinwesen und Moral als Grundlage aller wertenden Entscheidungen, so kann die Wahl eines Studienfachs oder eines Forschungsthemas durchaus als politisch bezeichnet werden.

In der politisch engagierten Ethnologie zeichneten sich zwei Perspektiven ab. Die erste untersuchte die politischen Systeme, die Ungleichheit und Unterdrückung produzierten. Der Begriff *studying up* steht für diese Perspektive von unten. Es sollte Wissen generiert werden, um die Mechanismen der Macht zu durchschauen und den sozialen Widerstand zu stützen. Die zweite Perspektive ist auf den Widerstand selbst, also auf die Handlungsmacht (*agency*), gerichtet. James Scott hat den Begriff *everyday forms of resistance* in die Diskussion gebracht und anhand von Fallbeispielen gezeigt, wie sich in Malaysia Tagelöhner mit tak-

Forschung erfolgt stets
im politischen Kontext

Politik aus der
Perspektive von unten

studying up

Arbeitsbedingungen gewehrt haben (Scott 1985). Der Unterschied zwischen den beiden Perspektiven betrifft nicht nur die unterschiedliche Hervorhebung von Struktur und Prozess, Gesellschaft und Individuum, sondern zielt auch auf unterschiedliche Konzepte von Macht.

Das klassische Verständnis von Macht geht auf die Definition von Max Weber zurück: Macht als „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht“ (Weber 1980: 28). In diesem Modell wirken zwei Pole und die Macht liegt auf einer der beiden Seiten. Macht ist hier Ausdruck und Quelle von Ungleichheit, die unserem Ideal der Gleichheit aller Menschen widerspricht. Ein völlig anderes Machtverständnis hat Michel Foucault (1978) entworfen: Bei ihm ist Macht weder positiv noch negativ konnotiert und kann durchaus Wünschenswertes hervorbringen. Macht ist nicht an Personen gebunden, sondern durch Dispositive vorstrukturiert, immer an Wissen gekoppelt und entsteht jeweils neu in sozialen Situationen (siehe Kapitel 8: Postmoderne). Kritiker dieses Machtbegriffs werfen Foucault vor, strukturelle Macht und faktische Unterdrückung zu sehr relativiert zu haben und kehren zu Webers dyadischen Machtkonzept zurück. Da Foucaults Theorie jedoch eine Offenheit für die subtilen kulturellen Codes aufweist und die soziale Praxis einbezieht, wurde sie von der Politikethnologie vielfach aufgegriffen.

Politik in allen Bereichen

Machtbeziehungen wurden folglich in nahezu allen Bereichen entdeckt und interpretiert. Die Erziehung der Kinder und die Bewältigung des Todes, der Umgang mit Zeit und die Strukturierung des Raumes, die Bevorzugung von Speisen und die Wahl von Fortbewegungsmitteln – jeder Bereich wurde, oft mit viel Gewinn, auf seine Machtaspekte hin untersucht. In der langen Liste der Publikationen mit dem Titel *The Politics of ...* fehlt kaum ein Bereich des menschlichen Daseins. Einige Stimmen plädierten daher für eine Auflösung der Politikethnologie, um stattdessen die politische Dimension in jedem anderen Bereich wie Verwandtschaft, Wirtschaft, Recht, Kunst etc. zu thematisieren. Mit dem gleichen Argument wurde auch die Überwindung der Gender-Forschung gefordert, da es sich nicht um einen abgrenzbaren Bereich handelt. Dem wäre nur entgegen-

genzusetzen, dass dies bei näherer Betrachtung auf fast jedes Arbeitsgebiet zutrifft.

Symbole

| 12.6

Das ethnologische Verständnis von Politik ist – wie auch bei anderen Bereichen – maximalistisch, also möglichst weit gefasst. Eine möglichst weite Begriffsfassung liegt für das ethnologische Vorgehen nahe, da wir die Begriffe, die wir aus unserer eigenen Erfahrungswelt kennen, bei der Übertragung in das Fremdkulturelle nicht unnötig eingrenzen sollten. Politik wird nicht auf Prozesse im Umfeld von Parteien und Parlamenten beschränkt, sondern überall dort erkannt, wo Handlungen auf den Erhalt oder auf die Veränderungen von Regeln, Normen oder Gesetzen gerichtet sind. Wenn Frauen sich weigern, eine Burka zu tragen, und damit etwas jenseits ihres eigenen Gesichtsfeldes verändern wollen, ist dies ebenso politisch wie ihre Forderung nach besseren Bildungschancen. Die Bedeutung der Handlungen eröffnet sich jedoch nur im kulturellen Zusammenhang, in dem politische Botschaften nicht nur durch Vorschriften und Gesetze, sondern auch durch komplexe Zeichen- und Symbolsysteme vermittelt werden.

Die Vorstellungen von der Welt, in der wir leben, werden weitgehend über Symbole vermittelt. Als Kinder hören wir Geschichten von Königen, die ihr Reich regieren, und von Kriegen zwischen Straten. In der Schule werden nationale Symbole wie die Flagge und die Nationalhymne gelehrt, und beide erschellen in den Fernsehübertragungen von großen Sportveranstaltungen. Die Vermittlung einer Staatsidee erfolgt niemals ohne symbolische Verdichtung. Der Kampf um Wählerstimmen weist eine enorme Symboldichte auf, denn auch Sachfragen, die für mehr stehen als das, was sie sachlich sind, müssen als Symbole verstanden werden. Debatten über neue Autobahnen, eine zusätzliche Landebahn oder eine Transrapidstrecke erweisen sich zwar als faktenreich, doch mit ihnen entstehen komplexe Aussagen über das Wesen der eigenen Gesellschaft und verweisen auf mehr als auf ein Detail einer Infrastruktur. Dies trifft selbstredend auf die Interpretation der Politik in fremden Gesellschaften

Politik kann nur symbolisch vermittelt werden

ten zu, denn es gilt die Bedeutungslandschaften, auf die sich politische Symbolik und Rhetorik beziehen, zu verstehen. Mit dieser Einsicht erfährt die Symbolik in der Politik einen recht hohen Stellenwert und stellt an den Ethnologen den Anspruch einer angemessenen Deutung.

Die Vertreter des symbolischen Ansatzes gehen davon aus, dass abstrakte Größen wie Staat und Nation, aber auch lebensnahe Größen wie Macht und Autorität nur in symbolischer Form kommuniziert werden können. Dabei erweisen sich Symbole als überaus wirkmächtig, sie erscheinen den Menschen quasi als „natürliche“ Größen, deren Bedeutungen nicht hinterfragt werden. Sie bewirken, dass Soldaten widerstandslos in den Krieg ziehen oder Minderheiten im eigenen Land ermordet werden. Politiker aller Lager verwenden Symbole, um sich mitzuteilen, dabei verändern oder transformieren sie deren Bedeutungsfelder und setzen sie in ritualisierter Form ein. David Kertzer nennt zentrale Eigenschaften von politischen Symbolen. Sie sind – sofern etabliert und weit verbreitet – mit mehreren Bedeutungen gleichzeitig aufgeladen, ohne sich jedoch zu widersprechen, dabei nicht präzise fassbar. Folglich stehen bei den Betrachtern unterschiedliche Zuschreibungen im Vordergrund. Somit kann ein Konsens über Symbole geschaffen werden, ohne dass eine inhaltliche Einigkeit vorliegt. Politiker schaffen durch Inszenierungen, durch öffentliche Rituale und mittels unterschiedlicher Medien eine soziale Realität, die ohne die verwendeten Symbole nicht existieren würde (Kertzer 1988: 11). Symbolische Handlungen werden jedoch durchaus auch bewusst und mit strategischen Zielen durchgeführt, etwa um durch ein Ritual gesellschaftliche Spannungen abzubauen und einen Zustand von Harmonie zu schaffen (Bollig 2000: 361).

12.7 | Gewalt

Gewalt ist immer
zugleich symbolisch

Gewalt ist immer physisch und symbolisch zugleich. Wenn keine physische Dimension erkennbar ist, so wirkt sie dennoch auf die Körper der Opfer. Zugleich hat jede Waffe, jede Form der Erniedrigung und Verletzung eine symbolische Dimension. Ethnologische Arbeiten mit Gewaltopfern haben deutlich gemacht,

dass Gewalt in einer kulturellen Form ausgedrückt und kulturell interpretiert wird. Die Fotografien aus dem irakischen Gefängnis Abu Graib, die Folter von Angehörigen der US-amerikanischen Armee an Irakern dokumentieren, hatten aufgrund der inhärenten Symbolik der Hundeleine am Hals der nackten Opfer vor den Augen von weiblichen Armeangehörigen weltweites Aufsehen und irakischen Widerstand hervorgerufen. Und der Wurf eines Herrenschuhs auf den damaligen Präsidenten Georges W. Bush bei seinem Besuch in Bagdad war nicht zuletzt wegen des im Islam als höchst unrein eingestuftes Schuhwerks so wirkungsvoll, auch wenn der Präsident die Symbolik zunächst nicht verstand.

Die Bürgerkriege in den ehemaligen Kolonien haben in der Ethnologie die Frage nach den Ursachen, Formen und Folgen von kollektiver Gewalt aufgeworfen. Fragen nach den tiefer liegenden Gründen und den konkreten Anlässen sind nur schwer zu beantworten, da sie aus der späteren Erfahrung diskutiert werden. Sehr ähnliche Konstellationen führen jedoch in einigen Fällen zum offenen Konflikt, in anderen nicht.

Eine ökonomische Theorie von kollektiver Gewalt wurde von Georg Elwert (1997) vorgelegt. Er widerspricht der Vorstellung, dass – vor allem in Afrika – Vertreibungen, Bürgerkriege und Völkermord spontan entstehen und unkontrolliert verlaufen. Seine Theorie der Gewaltmärkte geht von zweckrational kalkulierenden Akteuren aus, die primär wirtschaftliche Interessen verfolgen. Gewaltmärkte entstehen in gewaltfreien Räumen, meist dort, wo kein staatliches Gewaltmonopol vorherrscht, und entfalten eine deregulierte, also freie Marktwirtschaft, die Handel, Erpressung, Raub und Mord reguliert. Durch die wirtschaftlichen Verflechtungen von Waffen- und Rohstoffhandel vergrößern sich die gewaltfreien Räume und somit die Gewaltmärkte, die sich selbst stabilisieren und über Jahrzehnte bestehen können. Die symbolische Ebene, zu der auch ethnische Identität und religiöse Überzeugung zählen, wird von Elwert als sekundär betrachtet, zumal sie von Kriegsherren oft instrumentalisiert wird. Die Kritik an diesem Ansatz zielt auf die Reduktion von komplexen Prozessen auf ein marktwirtschaftliches Prinzip und auf die stereotype Trennung von zweckrationalen Kriegsherren und unreflektiert folgenden Kämpfern.

Kollektive Gewalt

Gewaltmärkte

Kollektive Leiderfahrung

Die gesellschaftlichen Folgen und die kollektive Verarbeitung von langjährigen Konflikten bilden einen weiteren Fokus der Ethnologie der Gewalt. Wie gehen Gesellschaften damit um, wenn eine Generation von Männern nahezu ausgelöscht ist, wenn Kinder in Folge von Vergewaltigungen auf die Welt kommen, wenn in Folge von Vertreibung die Ahnen nicht mehr ehrt werden können und die vormaligen Täter zu Nachbarn geworden sind. Die Politik der Wiedergutmachung, *affirmative action*, wurde in Südafrika durch Aussprachen und umfangreiches Protokollieren von Vernehmungen und in Ruanda durch öffentliche Aussöhnungen verfolgt (Hahne 2002). Veena Das prägte den Begriff *social suffering* bei ihrer Dokumentation des kollektiven Umgangs mit Leid nach den Ausschreitungen in Gujarat im nordwestlichen Indien (Das 1990). Diese Arbeiten zeigen, dass die Wahrnehmung und die gesellschaftliche Verarbeitung von Gewalttaten kulturell sehr unterschiedlich sein kann und dass sich therapeutische Maßnahmen nicht ohne Weiteres in andere Gesellschaften übertragen lassen.

Gewalt wird kulturspezifisch gedeutet

Da Gewalt immer in einer kulturellen Form in Erscheinung tritt, kann keine kulturübergreifende Bestimmung erfolgen. Selbstkastereien bei religiösen Ritualen entziehen sich ebenso einer eindeutigen Zuordnung wie der Umgang von Hochleistungsportlern mit ihrem eigenen Körper. Wer fügt wem Gewalt zu? Nach meiner Einschätzung würden die meisten Ethnologen lebensgefährliche Genitalbeschneidungen als Akt der Gewalt einstufen, schmerzhaftes Tätowieren aufgrund einer höheren Zustimmung der Zielgruppe jedoch nicht. Der französische Soziologe Pierre Bourdieu (1987 [1980]) hat die symbolische Form von Kapital, von Macht und auch von Gewalt mit einem umfangreichen Theoriwerk versehen, das für eine deutende Ethnologie mit viel Gewinn eingesetzt werden kann. Durch eine soziale Praxis grenzen sich soziale Gruppen voneinander ab, bilden ihre eigenen sozialen und symbolischen Systeme (Distinktionsmerkmale) aus, mit denen eine ungleiche Machtverteilung einhergeht – symbolische Gewalt erfolgt ohne physischen Zwang. Die Aufgabe der Ethnologie ist hier die Beschreibung der kulturellen Form von Gewalt mit ihrer Historizität und ihrer ethnischen Interpretation sowie der Kulturvergleich.

Fazit

Die Politikethnologie beschäftigt sich mit der Einbettung des Politischen in den jeweiligen kulturellen Kontext. Während der Kolonialzeit wurden schwerpunktmäßig politische Systeme untersucht und Gesellschaftsformationen klassifiziert. Politik ist zwar formal meist an Ämter und Institutionen gebunden, doch begreift die Ethnologie auch die auf das Gemeinwesen ausgerichteten Handlungen als politisch. Daher wurden zahlreiche Bereiche unter der Einbeziehung der regulierenden Wirkkraft politikethnologisch untersucht. Ab den 1970er Jahren erfuhr das ganze Fach mit einer veränderten Einstellung zur wissenschaftlichen Arbeit eine Politisierung. Bereits die Wahl des Untersuchungsgegenstandes konnte als politischer Akt gewertet werden. In der Gegenwart untersucht die Politikethnologie Formen der Konfliktführung, zivilen Widerstand, die kulturelle Basis von Macht sowie symbolische und kollektive Formen von Gewalt.

Fragen

- 1 Nach welchen Kriterien wurden afrikanische Gesellschaften von Meyer Fortes und E.E. Evans-Pritchard in *African Political Systems* (1940) klassifiziert?
- 2 Welche Kritik übte Edmund Leach an M. Fortes und E.E. Evans-Pritchard?
- 3 Welchen neuen Schwerpunkt legten die Handlungstheoretiker?
- 4 Wie unterscheidet sich ein *big man* von einem *great man*?
- 5 Wie unterscheiden sich die Machtbegriffe von Weber und Foucault?
- 6 Wieso sind physische und symbolische Formen von Gewalt eng miteinander verwoben?

Antworten

- 1 Fortes und Evans-Pritchard klassifizierten afrikanische Gesellschaften nach den Kriterien der zentralen Administration und Rechtsprechung, also in Gesellschaften „mit“ bzw. „ohne“ Staat.
- 2 Leach kritisierte an der Politikethnologie von Fortes und Evans-Pritchard ihr statisches Modell von Gesellschaft, das er als Equilibriumtheorie zurückwies.
- 3 Die Handlungstheoretiker interessierte der Umgang mit den politischen Systemen, mit den Regeln und Normen, also die beobachtbaren, realen Prozesse.
- 4 Ein *big man* verfügt über einen vergleichsweise größeren Handlungsraum und kann in Konfliktfällen Kompensationszahlungen aushandeln, da er anders als ein *great man* über neutrale Zahlungsmittel verfügt.
- 5 Weber geht von einem dyadischen Machtbegriff aus. Macht entfaltet sich zwischen zwei Polen, wobei eine Seite Macht über die andere Seite hat. Nach Foucault kann man Macht nicht besitzen, sie entfaltet sich in einer eher vorstruktururten Form und ist gekoppelt an Wissen.
- 6 Waffen, die im Gewaltakt verwendet werden, und Körper(teile), die verletzt werden, werden jeweils vergleichend und wertend in Hinblick auf ihren „Symbolwert“ wahrgenommen.

FRANK HEIDEMANN

Ethnologie

Eine Einführung

UTB basics

Vandenhoeck & Ruprecht

