

FRANK HEIDEMANN

Ethnologie

Eine Einführung

UTB basics

Vandenhoeck & Ruprecht



Ethnizität – Migration – Transnationalismus – Stadtethnologie

| 13

Ethnizität

| 13.1

Der Begriff „Ethnie“ oder „ethnische Gruppe“ findet heute vielfältig, auch außerswissenschaftlich, Verwendung, ohne ihn jedoch näher zu bestimmen. Der *Duden – Deutsches Universalwörterbuch* (1983) verdeutlicht die Problematik der begrifflichen Unschärfe, indem er „Ethnie“ zunächst auf den griechischen Ursprung „Ethnos“ [Volk(stamm)] zurückführt und den Begriff erklärt mit „Menschengruppe (insbesondere Stamm oder Volk) mit einheitlicher Kultur“. „Ethnie“ hat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts den vorurteilsbehafteten Begriff „Stamm“ weitgehend abgelöst, wobei auch solche Gruppen als Ethnie bezeichnet werden können, die keinesfalls unter den Sammelbegriff „Stamm“ fallen. Mit „Stamm“ wurden soziale Einheiten bezeichnet, die sich auf Gemeinsamkeiten berufen – oft genealogisch, mythologisch, sprachlich, religiös oder territorial.

Doch wurde damit im Alltag zugleich ein Entwicklungsstadium bezeichnet, das gewissermaßen vorstaatlich war, in dem Traditionen das Leben bestimmten und Entwicklung kaum möglich war. „Ethnie“ erwies sich als weniger vorbelastet und galt fortan als politisch korrekt. Gemeint ist eine kulturell bestimmte Einheit, deren Mitgliederzahlen einige Dutzend oder einige Millionen umfassen können. Die kulturellen Grenzen müssen dabei keinesfalls den sozialen, politischen oder linguistischen Grenzen entsprechen. In einer Ethnie können verschiedene Sprachen gesprochen werden oder Anhänger von mehreren Religionen vereint sein. Wichtig ist das Bekenntnis zu einer Einheit, die in aller Regel über mindestens eine Eigenbezeichnung verfügt. Diese Gruppennamen stehen gelegentlich als Synonyme nebeneinander oder für eine Selbst- und Fremdbenennung. Die Grenzen der ethnischen Gruppen sind dabei keinesfalls starr, son-

Problematik der Terminologie

dem oft verhandelbar und umstritten oder auch situativ (Barth 1969).

Mit der Verwendung von neuen Begriffen werden tiefgreifende Probleme jedoch keinesfalls gelöst. Höchst problematisch waren und sind die Termini, mit denen Gruppen und ihre Identitäten betitelt werden. Mit den Begriffen wie „Lineage“, „Klan“, „Kaste“, „Volk“, „Nation“ oder „Rasse“ sind oft fragwürdige Vorstellungen assoziiert, die auch bei Neologismen oder Umbenennungen weiterleben. Die genannten Begriffe gehen zudem ineinander über: Sichtbare Körpermerkmale werden auch bei der Unterscheidung von Ethnien oder zur Identifikation von Völkern verwendet. Merkmale, die heute im Alltagsverständnis mit „Kultur“ assoziiert werden, erweisen sich bei näherer Betrachtung als Entlehnungen aus dem Rassenkonzept, da sie von angeborenen und unveränderlichen Eigenschaften ausgehen. Die Verwendung von Eigen- und Fremdbezeichnungen der Gruppen, wie beispielsweise „die Tiv“, „die Trobriander“ etc., kann sich ebenfalls als problematisch erweisen, weil mit der Benennung eine kulturelle Homogenität impliziert wird, aus der auch Rechte – zu Recht oder zu Unrecht – abgeleitet werden. In Nordost-Indien wurden in der Kolonialzeit mehrere Gruppen als „Naga“ bezeichnet und post-kolonial wurde ein Bundesstaat Nagaland gebildet, über dessen umstrittene Grenzen bis heute militante Gruppen einen bewaffneten Kampf führen. Wer von „Niederbayern“ spricht, impliziert eine Homogenität und zugleich eine Differenz, in diesem Fall zu den „Oberbayern“. Die Verwendung von soziokulturellen Termini und die Beschreibung kollektiver Identitäten sind keinesfalls rein deskriptiv, sondern stets interpretierend, somit wertend, und wirken oft auf die politischen Realitäten zurück.

Ethnizität als umstrittener Prozess

Ethnizität bezeichnet den Prozess der Bildung von Ethnien, die „herausgeforderte oder verteidigte Gruppenidentität“ (Streck 1992: 98). Identität kann nur als Prozess der Differenz erfahren und beschrieben werden. Wer ich bin oder wer wir sind, resultiert aus dem Unterschied zu den Anderen. Diese Differenz bildet jedoch keine feste Größe (Bierschenk 1997: 2–3). Erstens ist sie imaginiert, d. h. sie ist Produkt unserer Vorstellungskraft, die zum einen Dinge ausblendet und zum anderen selektiv Einzelaspekte hervorhebt. Jede Fremdwahrnehmung geht auf vorange-

gangene Erfahrungen zurück, die sich meist als lange historische Prozesse mit einer gegenseitigen Beeinflussung erweisen. Oft sind es Kleinigkeiten im Äußeren, in der Sprache oder einfach bevorzugte Speisen, die ein kollektives Bild überschatten. Zweitens entsteht die Differenz situativ, denn Identifikation hängt stark vom Moment ab; wer mir gegenübersteht, beeinflusst meine Identität. Eine Reise vom Wohnort an einen fernen Ort transformiert zumindest aus der Fremdperspektive die Identität eines Reisenden von Station zu Station, bis er – ungeachtet seiner regionalen Zugehörigkeit – als Repräsentant seines Nationalstaats oder Kontinents oder seiner Hautfarbe gilt. Drittens kann die Differenz selbstredend unterschiedlich bewertet werden und schließlich muss man keinesfalls mit einer singulären Identität leben. Identitäten sind folglich sensibel, flexibel und multipel, dabei jedoch keinesfalls beliebig oder zufällig. Vor allem sind Gruppenidentitäten nicht der Ausdruck von etwas Gegebenem oder Faktischem, sondern etwas konkret Gemachtes.

„Menschen sind nicht einfach anders, sondern sie tun einiges, um sich von anderen zu unterscheiden.“ (Sökefeld 2007: 31 H.i.O.)

Primordialistische Ansätze

Die Frage der Gruppenidentität ist so alt wie unser Fach, doch die gegenwärtigen Fragehorizonte weichen deutlich von früheren, oft primordialistischen Ansätzen ab. Primordialisten (primordial, etwa: ursprünglich seiend) erklären Ethnizität als Ausdruck von etwas Faktischem, sei es genetisch, soziobiologisch oder durch unabänderliche Umstände gegeben. Sie begründen historische Kontinuität, die zweifellos vielerorts belegt ist, durch ein essentialistisches Kulturkonzept, also durch einen festen Kulturkern. Das tief verankerte Gemeinschaftsgefühl erweist sich als immun gegen utilitaristische Argumente und Angriffe von außen. Wenn wir nun – um ein Beispiel zu konstruieren – die Frage stellen, warum in einer Leistungsgesellschaft Güter weiterhin in einer Erbfolge übertragen werden (anstatt dem Klassenbesten den größten Bauernhof oder die umsatzstärkste Fabrik zu übereignen), so würden Primordialisten dies mit einer den Menschen innewohnenden Größe erklären, die unabhängig von ideologischem Wandel wirkt. Die Rechtssprechung wäre Ausdruck dieser Größe und nur vordergründig historisches Produkt. Die meisten Ethnologen distanzieren sich heute von primordialen Erklärungen und gehen von einer so-

Identifikation braucht Differenz

zial konstruierten Welt aus. Dinge haben die Bedeutung, die Menschen ihnen geben, und keine sinnhafte Essenz. Konstruktivisten stehen jedoch vor dem Problem, dass sich Ethnizität oft primordial äußert. Die Argumente, mit denen das Eigene verteidigt wird, bilden ein essentialistisches Kulturkonzept ab. Eine öffentliche Rhetorik lässt es nicht zu, den Kern des Eigenen als Produkt eines gesellschaftlichen Diskurses zu begreifen. Wer würde dann das Eigene unter Einsatz seines Lebens verteidigen? Martin Sökefeld kommt daher zu folgender Einschätzung:

„Vermutlich wird es den Sozialwissenschaften nicht gelingen, ein nicht-essentialistisches Verständnis ihrer Konzepte, ein Verständnis, das den Konstruktionscharakter und die Machtverstrickung von Begriffen mitbedenkt, in außerwissenschaftlichen, allgemein-gesellschaftlichen und politischen Diskursen durchzusetzen. Umso wichtiger ist es, dass die Sozialwissenschaften ihren eigenen und gesellschaftlichen Gebrauch von Begriffen reflektieren und analysieren...“ (Sökefeld 2007: 48)

Versteckter Rassismus

Wenn man bedenkt, dass eine harmlose, in einem Roman gestellte Frage wie, „Hast du schon einmal einen Indianer geküsst?“ im Kreis von Jugendlichen genau auf diesem essentialistischen Kulturkonzept basiert, dann wird die Reichweite dieses Denkens klar. Es lebt an Orten weiter, die zunächst belanglos und unschuldig erscheinen. Dennoch steckt in dieser Frage die Annahme der Homogenität einer großen soziokulturellen Einheit, die unter dem Sammelbegriff „Indianer“ subsumiert wird. Der Leser wird an einer solchen Textstelle nicht im Geringsten an rassistische Konstruktionen denken, dennoch werden genau diese hier impliziert: eine innewohnende Qualität einer am Phänotyp (vermeintlich) zu erkennenden Gruppe, die nahezu zeitlos ist, sich von Generation zu Generation vererbt, die in jedem Mitglied dieser Einheit steckt und diese somit essentiell von anderen unterscheidet.

Die moderne Ethnologie hat eine fundierte Sensibilität für die Benennung von Fremdheit entwickelt und fragt nach den Bedeutungsfeldern, die mit den Begriffen verbunden sind. Diese semantischen Felder weisen oft eine erstaunliche Kontinuität auf, besonders wenn es um die Charakterisierung von ethni-

schen Minderheiten geht. Alte Vorstellungen über Sinti und Roma erweisen sich als nahezu reformresistent. Andere Begriffe zeigen hingegen Bedeutungsverlagerungen auf. Mit den Arbeiten am *Human Genome Diversity Project* (seit 1991) hat sich ein neues Feld für die Diskussion von Rasse und Ethnie eröffnet. Während einige Wissenschaftler mit den Ergebnissen die Hoffnung verbinden, eine fehlende Übereinstimmung von genetischen Merkmalen mit Rasse und Ethnie belegen zu können, sehen andere die Möglichkeit, eine naturwissenschaftliche Grundlage für die soziale Konstruktion von Rasse zu finden. Dabei geht es um die Wirkung von 0,1 % der genetischen Ausstattung, denn 99,9 % aller Gene sind allen Menschen gemein. Entscheidend für die Ethnologie ist jedoch die öffentliche Debatte, die hier in Hinblick auf Gene und Rassen geführt wird. Die Suche nach bestimmten Genen, die Krankheiten, Kriminalität oder sexuelle Orientierungen bestimmen, erregt viel Medienaufmerksamkeit. Verschärft wird die öffentliche Diskussion in den USA durch sogenannte *ethnic drugs*, Medikamente, deren Wirkung je nach Hautfarbe unterschiedlich nachgewiesen sein soll. Peter Wade unterscheidet jedoch hier richtigerweise zwischen rassistischem Essentialismus und einem weniger deterministischen Glauben an die Wirksamkeit von Genen, die eine Ausstattung oder Anlage stellen, mit der jedes Individuum seine eigene Entwicklung gestalten kann. Aus ethnologischer Perspektive bilden die öffentlichen Diskussionen um Genetik und Rasse ein brisantes Arbeitsfeld. Ethnologische Daten widerlegen jedoch durch die hochgradige Flexibilität von ethnischen Grenzen einen Zusammenhang zwischen Biologie und Gruppenzugehörigkeit. (Wade 2007: 3ff.)

Ethnische Zugehörigkeiten sind weder statisch noch singulär. Bereits Leach (1954) beschreibt den Wechsel ethnischer Identitäten im Hochland von Burma und Dirks (2001) sieht in Indien in den Kastenidentitäten ein koloniales Produkt, das durch Volkszählung und administrative Erfassung entstanden ist. In afrikanischen Gesellschaften entstanden Ethnonyme (Bezeichnungen von Ethnien) auch durch ein gemeinsames Bekenntnis zu einem Herrscher, also durch ein reines Machtverhältnis, oder wurden von Kolonialherren erfunden. Tuareg, die sich als Folge einer Dürre in Städten niedergelassen hatten und dort Handel

Instrumentalisierung
von Ethnien

betrieben, änderten ebenfalls ihre ethnische Zugehörigkeit (Lentz 2002). Die meisten Studien zur Herausbildung von Ethnien beschäftigten sich heute mit ihrer Instrumentalisierung. Politiker richteten ihre Rhetorik auf die Mobilisierung von ethnischen Gruppen, die Führer der Ethnien sind bemüht, ihre eigene Gruppe als geschlossenen und klar erkennbaren Block darzustellen. In anderen Fällen erfolgen Zuschreibungen an Nachbargruppen, um sie zum Sündenbock zu machen. Ethnologen untersuchen die Manipulation von ethnischen Zuschreibungen und die Selbstinszenierung von Ethnien in ihren Ritualen in der politischen Arena, in der Umdeutung ihrer Mythen und in den (von ihnen selbst produzierten) Medien. In all diesen Fällen wird die Konstruiertheit der Ethnie und zugleich ihre Selbstwahrnehmung als primordiale Gruppe deutlich.

13.2 | Migrationsforschung

Beginn der
Migrationsforschung

Wesentliche Impulse zur Diskussion von Identität und Ethnizität kamen aus der Migrationsforschung. In der Ethnologie hat sich die systematische Beschäftigung mit Migranten erst spät etabliert, da man bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts zum überwiegenden Teil von ortsbezogenen Kulturen ausging. Der Diffusionismus zeigte zwar Interesse an der Verteilung von Gütern und Ideen in Raum und Zeit und somit an ihren mobilen Trägern, doch die Integration von Migranten am neuen Ort war von wenig Interesse. Der Funktionalismus forschte lokal und der Strukturalismus entfernte sich ohnehin von den Akteuren. Erst in den 1950er Jahren entstand mit den Thesen eines *folk-urban continuum* ein ethnologisches Interesse an Migration. Robert Redfield ging in den 1920er Jahren von einer tiefgreifenden Stadt-Land-Dichotomie aus, die jedoch keinesfalls aufrecht erhalten werden konnte. Nach Redfields Einschätzung migrierten jeweils die modern orientierten Menschen in die Städte und trugen so zur „Unterentwicklung“ des Landes bei. Spätere Forschungen haben jedoch aufgezeigt, dass traditionelle Lebensweisen, dörfliche Strukturen und familiäre Netzwerke in den Städten gepflegt wurden und Entwicklung nicht anhand der genannten Dichotomie verortet werden konnte.

Stadt-Land-Dichotomie

Ein anderes Konzept, das von Sozialwissenschaftlern in den USA in den 1960er als realistische Perspektive für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung formuliert wurde, hat sich gleichermaßen nicht bewährt: Man ging – durchaus politisch gewollt – davon aus, dass durch Urbanität und Industrialisierung die Bevölkerungsgruppen in den USA ihren Migrationshintergrund vernachlässigen würden und wie ein Amalgam, eine nicht umkehrbare Vermischung, zu einer neuen Einheit werden. Von dieser Metapher des Schmelzriegels (*melting pot*) ist man aufgrund empirischer Studien zur „Salatschüssel“ (*salat bowl*) – oder auch zur Pizza – übergegangen. Die einzelnen Bevölkerungsgruppen leben zusammen, jeder behält seine kulturelle Identität (wie die Bestandteile des Salats ihren Eigengeschmack) und werden dennoch zu einer stimmigen Einheit. Im Rahmen der Migrationsforschung untersuchte man in den USA den Mikrokosmos der *street corner societies* (Wlyhe 1943), in Afrika folgten Ethnologen den Arbeitern in den rhodesischen Kupfergürtel und in Europa begann man, wenn auch erst in den 1980er Jahren, Arbeitsmigration aus dem Mittelmeerraum zu untersuchen.

Dabei fragte man meist nach den näheren Umständen und den Möglichkeiten von Integration aus einer eurozentrischen Perspektive, was zur Bildung von unglücklichen Begriffen führte. Zu ihnen zählt „Parallelgesellschaft“, ein Konzept, das auf der Beobachtung einer „parallelen“ Infrastruktur fußt, die es Migranten erlaubt, in „eigenen Läden“ einzukaufen und sich ärztlich und rechtlich muttersprachlich vertreten zu lassen. Die sogenannten Parallelgesellschaften stellen mutmaßlich eine kulturelle und ideologische Alternative zum Nationalstaat dar und wurden somit als ein Integrationsproblem betrachtet. Sozial- und kulturwissenschaftliche Positionen weisen hingegen auf die Möglichkeiten der gesellschaftlichen Solidarität unter Beibehaltung von kultureller Differenz hin (Schiffauer 2008: 18). Gabriele Alex hinterfragt zu Recht das in Deutschland favorisierte Integrationskonzept, das eine sprachliche und ideologische Annäherung des Individuums fordert. Aus der Sicht der in Deutschland lebenden Tamliden setzt die Integration in eine Gesellschaft eine ökonomische Eingliederung und Teilhabe am politischen Gemeinwesen ebenso voraus wie eine intakte Fami-

Schmelzriegel und
Salatschüssel

Parallelgesellschaften

Integrationskonzepte

lie mit Binnenheit und Traditionspflege. In Indien und in Sri Lanka ist man ökonomisch, politisch und in anderer Hinsicht funktional in die Gesellschaft integriert. Die Verehrung der Familien- und Dorfgottheiten, Heirat, bevorzugte Speiseregeln und Moden sind jedoch Familien- oder Kastenanangelegenheiten. Die kulturelle Integration in die Gesellschaft ist somit nur bedingt gegeben; Gesellschaft präsentiert sich hier säkular und multikulturell. Aus familiärer Sicht gelten Junggesellen mit viel Außenkontakten als unvollständig integriert, weil der familienlose Zustand als sozial prekär eingestuft wird. Ein Zugang zur Gesellschaft erfolgt stets über die Institution der Familie, die wiederum die kulturelle Identität verbürgt (Alex 2006: 21–25). Einer ethnologischen Perspektive folgend, mit der Binnensicht der Fremden das Eigene zu hinterfragen, bildet sich unser Integrationsmodell als eines unter mehreren Möglichkeiten ab.

Die ethnologische Migrationsforschung untersucht ausgehend von der Mikroperspektive den Prozess der Migration, die Passage, die Ankunft am Zielort und den Aufbau von sozialen Netzwerken, die damit verbundenen Identifikationsprozesse, die Fremd- und Selbstwahrnehmung, sowie die Veränderungen am Ursprungs- und Zielort. Sie legt damit den Grundstein für die Ethnologie der eigenen Gesellschaft und trägt somit zur Überwindung eines ortsbezogenen Kulturbegriffs bei. Eine viel zitierte Metapher spricht – James Clifford folgend – von Kultur, die gleichermaßen *rooted* und *routed* ist, also vor Ort und unterwegs entsteht. So wie Menschen und Güter in Bewegung sind und an den jeweiligen Orten neue Bedeutungszuschreibungen erfahren, so bewegen, verändern und informieren sich auch Kulturen entlang von Routen. Migration ist keinesfalls ein modernes Phänomen und stellt auch keine kulturelle Bedrohung dar, sondern hat zu einer kulturellen Dynamik und Pluralität beigetragen, die aus Sicht der im Westen vorherrschenden Ideologie des Wertewerbs eigentlich nur positiv bewertet werden kann.

en route

Lange Zeit wurden von der Ethnologie möglichst intensive und stationäre Forschungen betont und der Prozess der Passage übersehen. Zwischen dem Aufbruch und der Ankunft vergehen oft lange Zeiträume, die auf die Migranten prägend wirken. Die Wege von Flüchtlings- und Asyl Suchenden aus afrikanischen Ländern auf dem Weg nach Europa wurden von Kristin Kastner

(2007) sowie von Magnus Treiber und Lea Tesfaye (2008) untersucht. Sie zeigen auf, wie in den Etappen entlang der Migrationsrouten neue soziale Netzwerke entstehen. An diesen Orten richten Dienstleister und Händler ihr Angebot auf die Migranten als temporäre Bewohner aus. Eine Quartiersbildung, ein durch den Migrationshintergrund gezeichnetes Siedlungsmuster, bildet sich auch hier ab. Oft warten Migranten auf ein Visum für ein Nachbarland oder auf den von einem Schlepper organisierten Weitertransport. Informationen fließen entlang und gegen den Migrationsstrom. Vorstellungen vom Zielort verändern sich unterwegs, oft in desillusionierender Weise.

Offensichtlicher als an den temporären Wohnorten entstehen in der neuen Gastgesellschaft neue Infrastrukturen, die – als Erweiterung des *home making* – als *place making* bezeichnet werden. Migranten verändern die Siedlungsstruktur, die Märkte und den Arbeitsmarkt und schaffen soziale und religiöse Institutionen. Dabei verändern sich sowohl die Aufnahmegesellschaften als auch die Vorstellungen der Migranten von ihrer Heimat. Religiosität wird oft am neuen Wohnort stärker hervor gehoben und praktiziert als im Herkunftsland. Nicht selten werden kulturelle Regeln stärker beachtet und ein Wertkonservatismus gepflegt. Der Prozess des *place making* vollzieht sich in jedem Fall im Zusammenspiel von Migranten und ihren neuen Nachbarn. Als ein Beispiel dieses Prozesses, der in Deutschland und in der Schweiz viel Medienaufmerksamkeit hervorgerufen hat, ist der Bau oder das Bauverbot von Moscheen zu nennen.

Die Wohnorte oder auch Lebensumstände von religiösen, sprachlichen oder ethnischen Minderheiten werden heute oft als Diaspora (nach dem Altgriechischen „Verstreutheit“) bezeichnet. Der Begriff, der zuvor für die jüdischen Siedlungen außerhalb von Palästina verwendet wurde, steht heute für eine Forschungsrichtung, die sich mit der Ansiedlung und den Lebensformen von kulturellen Minderheiten im weitesten Sinn beschäftigt. Oft überlagert eine historische oder politische Dimension die Aspekte von Migration und Lokalität, beispielsweise wenn von einer afrikanischen Diaspora gesprochen wird, mit der die Gesamtheit der durch Sklaverei verstreuten Gruppen bezeichnet wird. Konstitutiv für eine Diaspora ist eine institutionalisierte Form des Lebens in der Diaspora und ihr Bezug zur

place making

Diaspora

realen oder imaginierten Heimat. Ethnologische Forschungen beschäftigen sich mit den internationalen Netzwerken und der kulturellen Dynamik vor Ort. (Kokot, Tölölyan, Alfonso 2004)

Demotischer Diskurs

Gerd Baumann (2002) hat im Londoner Stadtteil Southall die Identitätsdynamik der dort lebenden Migranten aus Südasien und aus der Karibik untersucht und deren Selbstidentifikation beschrieben. Neu an seiner Studie war, dass er nicht eine ethnische Gruppe, sondern einen Stadtteil mit hohem Migrantenanteil in den Forschungsfokus rückte. Er unterscheidet fünf Hauptgruppen: Sikhs, Hindus, Muslime aus Südasien sowie Migranten aus der Karibik mit afrikanischen Wurzeln und Weiße. Zu jeder dieser Gruppen gibt es dominante Zuschreibungen oder kollektive Repräsentationen, doch jede ist intern deutlich differenziert. Baumann lässt die Akteure zu Wort kommen, zitiert ausführlich ihre Sichtweisen, doch warnt zugleich davor, diese als bare Münze zu nehmen. Er stellt die Begriffe „multikulturell“ und „bi-kulturell“ in Frage, denn was ist hier mit Kulturen gemeint? Gibt es die *eine* Kultur in der Ursprungsregion und eine singuläre britische Kultur? Die Frage ist zu verneinen, doch was folgt daraus? Baumann unterscheidet einen offiziellen „dominanten“ Diskurs von einem lokalen „demotischen“ (griechisch: „volkstümlich“) Diskurs von der Basis. Beide sind nicht unabhängig voneinander zu denken und beeinflussen sich gegenseitig: Kulturen, ethnische Zugehörigkeit und Ethnizität erweisen sich hier als höchst dynamische Prozesse, an denen Medien, Politiker und die Akteure gleichermaßen teilhaben.

13.3 Transnationalismus

Einfluss auf die
Ursprungsregionen

Ein anderer Fragehorizont beschreibt die Wirkkraft der Diaspora auf die Ursprungsregion. Aus den Metropolen der Industriestaaten und aus den Golfstaaten fließen signifikante Geldbeträge in die Heimatregionen der Migranten. Viele Familien unterstützen ihre Verwandtschaft, fördern gezielt die Ausbildung und indirekt die Baurätigkeit in ihren Dörfern oder Stadtteilen, investieren im produktiven Bereich in Landwirtschaft und Industrie, tragen nicht selten zum Technologietransfer bei und haben eine Stimme in religiösen oder anderen kulturellen Angelegenheiten.

Die Gesamtheit dieser Leistungen der Diaspora übersteigt in vielen Fällen die Entwicklungshilfe oder die staatlichen Sozialleistungen vor Ort. Die verwandtschaftlichen Netzwerke, die bis vor wenigen Jahren noch auf Telefon- und Briefkontakten basierten, nutzen heute moderne Kommunikationstechnologie und erfahren somit eine zunehmende Intensität. Erschwingliche Flugpreise tragen dazu bei, dass Familienbesuche in die (oder aus der) Diaspora erfolgen. Die ethnologischen Fragestellungen zielen hier auf die veränderte Identität und die kulturelle Selbstwahrnehmung. Die Beschäftigung mit Migration und Diaspora hat in den 1990er Jahren den Schwerpunkt auf jene Verbindung gelegt, die Ursprungsort und Wohnort miteinander verbinden.

Die Überschiebung von kulturellen und staatlichen Grenzen, das soziale Feld, das sich zwischen den regionalen Polen des Migrationsprozesses ausbreitet, und die sich hier entfaltenden sozialen und politischen Kräfte wurden unter dem Begriff des Transnationalismus untersucht. Dieses Konzept geht von der Einsicht aus, dass Migration und Diaspora nur unter Einbeziehung der sozialen Praxis zwischen den Stationen erfasst werden kann. Dabei werden das gesamte Netzwerk der Diaspora sowie die staatlichen Kräfte, die hier wirksam sind, eingeschlossen. Der transnationale Raum wird zum Untersuchungsort. Es gibt kaum einen Forschungsbereich, der eine enträumlichte Ethnologie stärker einfordert, als die Diasporaforschung mit ihren staatenübergreifenden Bezügen. Religiöse Praktiken, politische Bewegungen, ökonomische Strategien erscheinen so in einem neuen Licht.

Politische Organisationen und Kulturvereine von Migranten haben einen erheblichen Einfluss auf die diasporische Praxis. Sie übernehmen oft die Rollen, die vor der Migration von Dorfhofs, Ältesten, Tempelkomitees, Priestern oder Heilern eingenommen wurden. In der Diaspora dienen auch sie als Ansprechpartner für migrationsbedingte Probleme wie Aufenthaltsgenehmigungen, stellen Kontakte zur neuen rechtlichen und medizinischen Infrastruktur her, vermitteln Wohnungen oder auch Heiratspartner. Ein gut dokumentiertes Fallbeispiel bilden die Alewiten in Deutschland, deren Organisationen (samt ihrer Dachverbände) sich nicht nur alltäglicher Probleme annehmen, sondern auch eine gezielte Identitätspolitik betreiben. Sie veranstalten öffentliche Gedenktage für die Massaker an ihrer Gemeinschaft in der

Transnationalität

Organisationen
und Vereine

Alewiten

Türkei, beteiligen sich an der Umdeutung von Ritualen und diskutieren die Frage, ob ihre Religion als Teil des Islam zu verstehen ist oder nicht. Diese öffentlichen Bekundungen ermächtigen die Veranstalter, als Ansprechpartner für deutsche Behörden aufzutreten und wirken zugleich auf die Ursprungsregion zurück. (Sökefeld 2008)

Das breite Spektrum der Forschungsrichtungen zeigt Steven Vertovec (2009: 4–13) in seinem Einführungswerk auf. Er benennt sechs Bereiche, in denen Transnationalität untersucht wird.

1. Die soziale Formation, die sich vor allem in den Netzwerken niederschlägt.
2. Das Bewusstsein, das eine Zugehörigkeit zu zwei oder mehreren Kulturen oder Nationen impliziert und oft von einem spezifischen Raumkonzept und Solidaritätsgedanken ausgeht.
3. Die kulturelle Reproduktion, zu der bildende Künste, Musik, Moden und Literatur zählen und zur Herausbildung neuer Identitäten beitragen.
4. Die Kapitalflüsse, die von *global players* und einer neuen Elite kontrolliert werden sowie die Überweisungen von kleinen Beträgen zu Verwandten in der Diaspora oder dem Heimatland.
5. Das politische Engagement mit der diasporischen Erfahrung und der Kenntnis unterschiedlicher politischer Systeme, das höchst unterschiedliche politische Richtungen oder neue Formen des Nationalismus hervorbringt.
6. Die (Re-)Konstruktion von Ort und Lokalität aus einer Erfahrung der De-Territorialisierung, die Schaffung jener bereits genannten transnationalen Räume, und die Entstehung von „Translokalitäten“, also einer anderen Verortung von Prozess und Geschichte im Raum. An diesem Punkt führt die ent-räumlichte Forschung wieder an die konkrete Lokalität zurück, denn auch die transnationalen Prozesse finden letztlich in konkreten Räumen statt, die jedoch in spezifischer Weise wahrgenommen werden.

Ein konkretes Arbeitsgebiet, das mehrere der hier genannten Bereiche zusammenführt, stellt die interkulturelle Geschlechterforschung dar, die Aushandlung von Genderkonstruktionen im transkulturellen Kontakt untersucht (Schlehe 2001).

Stadtethnologie

Städte – und in noch deutlicherer Form Metropolen – sind Orte der kulturellen Produktion. In Städten lebt nicht nur die Hälfte (und arbeiten drei Viertel) der Menschheit, sondern hier begegnen sich und verändern sich Kulturen in besonders deutlicher Form. Kultursociologen, Kulturgeografen und Historiker haben sich in den vergangenen Jahren mit der Entstehung von urbanen Zentren und vor allem mit Megacities befasst. Mit einem ethnologischen Verständnis von Kultur, das sich von statischen und homogenen Vorstellungen verabschiedet hat und stattdessen die Veränderungsprozesse betont, eröffnen sich hier weitere Forschungsperspektiven. Die administrative Erfassung von Gesellschaft, die früher als ein kontaminierender Einfluss auf traditionelle Kulturen verstanden wurde, wird nun als Forschungsgegenstand eingeschlossen. In Städten werden die Beziehungen zwischen Bürger und Staat, zwischen Eingewessenen und Zugezogenen, zwischen den Generationen, den Geschlechtern und zwischen „Traditionalisten“ und „Modernisten“ neu verhandelt. Es entwickeln sich spezifische Kommunikationsformen und Normen: Wer darf wen in welcher Weise ansprechen? Urbane Orte erfahren ihre Sinnzuschreibung ebenso wie die sie verbindenden Verkehrsmittel. Somit sind Städte nicht nur Orte der kulturellen Produktion, sondern auch kulturelle Produkte.

Bei genauerer Begriffsbestimmung erweist sich als unklar, was eine Stadt ist oder wodurch sie sich auszeichnet. Als Kriterien werden meist die Größe des Siedlungsraums, die Siedlungsdichte, die künstliche Umwelt, die Heterogenität der kulturellen Milieus und die sozioökonomische Fragmentierung angeführt. Viele Bewohner kennen nur Teile der Stadt und bewegen sich außerhalb ihrer Nachbarschaft weitgehend unauffällig (Antweiler 2004). Es herrscht ein Bewusstsein vor, explizit nicht in einer vermeintlich traditionsbestimmten ländlichen Region zu leben. Hier entsteht, was der Soziologe Armin Nassehi (1999) „tradiertere Enttraditionalisierung“ und „Kulturalismus“, das Reden über und Abgrenzen durch Kultur, nennt. Die Soziologie beschäftigt sich hier wie die Ethnologie mit Kultur, doch mit einem anderen Fokus. Letztgenannte interessiert sich für kulturelle Äußerungen, Erstgenannte für Äußerungen zur Kultur. Ge-

13.4 |

Kultur wird neu
verhandelt

Kulturalismus

Dritte Räume

meinsam ist beiden Disziplinen offenkundig das Interesse an den kulturellen Kontaktzonen und am Aushandlungsprozess.

Es ist unschwer nachzuvollziehen, dass in diesen Kontaktzonen das Eigene stets dem Fremden erklärt werden muss und dabei Debatten über kulturelle Inhalte und über die Deutungshoheit entstehen. Da sich hier Machtverhältnisse besonders deutlich zeigen, haben ethnologische Forschungen die Aspekte von Ausgrenzung und Unterdrückung besonders hervorgehoben. Zu einer anderen Bewertung dieser kulturellen Grenzonen kommt der Literaturwissenschaftler Homi Bhabha, der auch eine Entfaltung von Ideenreichtum und neuen kulturellen Formen betont. Ausgehend von den Kontaktzonen zwischen den Kolonialisten und den Kolonisierten nennt Bhabha (1994) diese Orte „dritte Räume“ (*third spaces*), in denen unter Mitwirkung aller Beteiligten eine enorme Kreativität freigesetzt wird. Hier entsteht das Potential, die Dichotomie des Eigenen und des Fremden zu überbrücken. Diese theoretischen Modelle wirken durchaus auf die Realpolitik zurück. So zeugt die Rede von Barack Obama am 4. Juni 2009 in Kairo – adressiert an die arabische Welt – überdeutlich von einem hybriden Kulturverständnis. Die gesellschaftliche Wirkkraft des transnationalen Denkens ist einerseits offenkundig, ihr Programm schreibt Kulturen gegenseitige Achtung vor und will sie einander näher bringen. Andererseits finden wir in den kulturellen Kontaktzonen nicht nur Kreativität, sondern auch Missachtung und Ausgrenzung.

Stadtteelforschung

Im deutlichen Gegensatz zu den transnationalen Studien hat die Urbanethnologie den (Lebens-)Raum neu entdeckt. Stadtteile bilden zunächst eine Umwelt, und heben sich bereits äußerlich, durch ihre physische Gestalt, von anderen ab. Oft können mit ihnen ökonomische Schwerpunkte, Moden, Lebensstile und Dialekte verbunden werden. Sie bilden den Lebensraum, in dem soziale Interaktionen stattfinden, und bilden den Rahmen – quasi wie ein Dorf – des Untersuchungsorts. Auch die Forschungen in Megacities erweisen sich oft als Stadtteelforschung, da meist nur Einzelaspekte oder Bezirke erforscht werden (Ahuja und Brosius 2006). Bei ihrer Forschung über hispanische Migranten im Süden der USA, die sich durch die Migrationsgeschichte, Sprache und den Katholizismus identifizieren, formuliert Eveline Dürr ihr Programm für die Stadtteelforschung:

„Besonderes Augenmerk ist darauf gerichtet, wie die Bewohner „ihren“ Stadtteil wahrnehmen, für sich beanspruchen und verteidigen, und wie sich diese Aspekte im Raum äußern und wiederum auf die kulturelle Identitätsbildung wirken. Dabei findet nicht nur das physische, symbolisch markierte Stadtbild Berücksichtigung, sondern auch andere Repräsentationsformen, wie Diskurse, Performanzen und Medienberichte.“ (Dürr 2005: 2)

Entscheidend für die Stadtethnologie ist nicht der Umstand, ob eine Forschung *in* einer Stadt angelegt ist, sondern ob sie innerhalb dieser kontextualisiert wird. Der Bezug zur realen oder imaginierten Stadt als Bühne oder als Rahmen, als Akteur oder als Opfer, ist entscheidend. Viele Themen lassen sich zudem nicht an einen Stadtteil binden. Ein ethnologisch bisher kaum bearbeitetes Forschungsfeld bildet die Umweltverschmutzung in den Städten. Die Wahrnehmung von Schmutz, Unrat, Dreck oder Abfall ist hochgradig kulturell determiniert. Seit Mary Douglas' Klassiker *Reinheit und Gefährdung* (1985 [1966]) wird Schmutz meist als Materie am falschen Ort, als kulturspezifisch, definiert. Übertragen auf die Umweltschmutzung lautet daher die ethnologische These, dass man die oft im neutralen Duktus benannte „Umweltbelastung“ nur innerhalb der gesellschaftlich gängigen Annahmen messen und bemessen kann. Der Ganges wird in Benares ebenso wenig als unrein oder kontaminierend betrachtet wie ein an einer Strandpromenade dahingleitender Luxuswagen. Verschwitzte Körper können ästhetisch wirken, wenn sie gerade eine sportliche Leistung erbracht haben, und ich habe mir sagen lassen, dass es urbane Dienstleister gibt, die frischen Lehm auf vorher polierte Geländewagen spritzen, als Zeichen der Rückkehr aus dem ländlichen Raum. Im städtischen Leben ist mit Verunreinigung ein komplexer Diskurs über deren Verursacher verbunden. Wer welchen Dreck verantwortet und wer ihn beseitigen sollte, beinhaltet Aussagen über die Bewertung von Materie (Müll oder Wertstoff?) und von sozialen Gruppen. Die imaginierte Stadtländschaft mit ihren Bewohnern erfährt aus der Perspektive der urbanen Umweltschmutzung eine zusätzliche, bereichernde Perspektive (Dürr/Jaffe 2010).

städtische
Umweltbelastung

Fazit

Die ethnologischen Arbeiten zur Ethnizität, zur Migration und zur Transnationalität zeigen die Dynamik der ihnen zu Grunde liegenden Prozesse. Kulturelle Grenzen werden verschoben, Inhalte modifiziert, Zugehörigkeiten ausgehandelt und Gruppenbildungen zudem politisch instrumentalisiert. Die ethnologische Perspektive, die explizit die der Akteure einbezieht, findet oft essentialisierende Aussagen über Kultur, geht jedoch bei der eigenen Interpretation auf eine konstruktivistische zurück. Der identifikatorische Prozess von lokalen Gruppen, von Migranten und den Mitgliedern der Diaspora entsteht in konkreten Kontexten und ist mit spezifischen Interessen verbunden. Die moderne Stadtethnologie widmet sich ebenfalls diesen dynamischen Prozessen der kulturellen Neufindung im urbanen Raum und sieht in der Stadt nicht nur den Ort kultureller Produktivität, sondern zugleich ein kulturelles Produkt.

Fragen

- 1 Was versteht man unter „Ethnie“ und wo liegen die Probleme in der Benennung von Gruppen?
- 2 Was ist Ethnizität? Kann Ethnizität wertfrei beschrieben werden?
- 3 Wovon geht ein essentialistisches Kulturkonzept aus und wozu wird es verwendet?
- 4 Wie unterscheiden sich die Positionen von Primordialisten und Konstruktivisten?
- 5 Wie äußert sich die Instrumentalisierung von Ethnien?
- 6 Was ist mit den Konzepten „Schmelztiegel“ und „Salatschüssel“ in der Migrationsforschung gemeint?
- 7 Was versteht man unter *third spaces* oder „dritten Räumen“?

Antworten

- 1 Entscheidend für die Fremd- oder Selbstbezeichnung einer Ethnie ist das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit, das oft genealogisch, mythologisch, sprachlich oder territorial begründet wird. Das Problem der Benennung ergibt sich aus der oft angenommenen Homogenität und den vermeintlichen Gruppengrenzen, da diese Annahmen wiederum auf die Handlungsrealität zurückwirken. Beschreibungen von Gruppen sind niemals neutral oder objektiv, sondern intentional und erfolgen aus der eigenen Perspektive.
- 2 Ethnizität ist der Prozess, der zur Herausbildung von Ethnien führt. Dieser Prozess kann aus verschiedenen Perspektiven beschrieben werden und basiert stets auf kulturellen Annahmen, die wertend sind. Auch die Betonung eines Aspekts, etwa Nahrungsgewohnheiten oder Arbeitsteilung, entspricht einer Wertung.
- 3 Ein essentialistisches Kulturkonzept geht von Qualitäten aus, die innerhalb einer Kultur quasi als Substanz existieren. Diese Qualitäten sind nahezu zeitlos und kollektiv, sie äußern sich in vielen gesellschaftlichen Bereichen und in allen Individuen dieser Kultur. Das essentialistische Kulturkonzept wurde oft zur Erklärung von Kontinuitäten herangezogen, wird jedoch von den meisten Ethnologen abgelehnt.
- 4 Primordialisten gehen von einem essentialistischen Kulturkonzept aus und sehen Geschichte, Institutionen und konkrete kulturelle Formen als Ausdruck einer real wirkenden, innewohnenden Kraft. Konstruktivisten betrachten Gesellschaft und Kultur als Prozess und als Ausdruck von menschlicher Handlungsmacht.
- 5 Durch ihre Selbstdarstellung versuchen Ethnien nicht selbst, ein einheitliches und geschlossenes Bild von sich zu schaffen, um damit ökonomischen oder politischen Vorteil zu bewirken. Durch politische Rhetorik können ethnische Gruppen als Sündenböcke oder als kulturelle Abgrenzung geschaffen werden.
- 6 Mit dem Bild des „Schmelztiegels“ wurde die politisch gewollte Vorstellung verbunden, dass Kulturen an einem Ort zu einer Einheit verschmelzen. Das Bild der „Salatschüssel“

(oder auch der „Pizza“) geht hingegen von einem kulturellen Zusammenleben aus, wobei jede Gruppe ihre eigene Identität behält, vergleichbar mit dem Geschmack der Salatzutaten.⁷ Dritte Räume sind Orte, an denen die Differenz zwischen dem Eigenen und dem Fremden neu ausgehandelt wird und wo kreative Prozesse entstehen. Ursprünglich wurde der Begriff von Homi Bhabha als Kontaktzone zwischen den Kolonisierten und den Kolonialisten konzipiert.