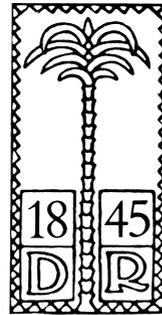


Wir danken sehr herzlich
für die freundliche Unterstützung von:



Dietrich Reimer Verlag



Deutsche Gesellschaft für
Völkerkunde



Mit freundlicher Unterstützung vom Wochenmarkt Münster:

*Biolandgärtnerei G. Herzkamp aus Natrup / Havixbeck; Biolandhof Meyer ;
Biolandhof Neiteler; Große Hanebrink; L. Sommer aus Horstmar; Landwirt
H. Weiner; Löckemann; Obst und Gemüsehandel, Rogge GmbH; Rotthove aus
Ostbevern; Waldfruchthandel W. Eichner aus Steinhagen
und der Vollkornbäckerei Ciberia, Münster*

Danke!

WIR UND DIE ANDEREN

Reader des Ethnologischen Symposiums der Studierenden 2006

herausgegeben von

Annika Strauss

Jana Borowansky

Julia Koch

Anmerkungen der Redaktion:

Wir möchten darauf hinweisen, dass für den Inhalt, der in diesem Reader erschienenen Beiträge allein die Autoren verantwortlich sind.

Die Redaktion:

Julia Koch,
*julia.koch@
uni-muenster.de*

Annika Strauss
strutti@gmx.de

und Jana Borowansky
jana-boro@web.de

Wir waren in der Zeitung.....!



Aus Deutschland, Österreich und der Schweiz waren am Wochenende Studierende der Ethnologie, Sprachwissenschaft und Soziologie nach Münster gereist, um sich mit interdisziplinären Fragen zu beschäftigen. MZ-Foto Walter

Interdisziplinären Austausch früh starten

Studierende des Instituts der Ethnologie veranstalteten Symposium / Über 100 Teilnehmer

Münster • Die Wissenschaft lebt vom regen Austausch. Am besten schon unter den jüngsten Semestern, da sich früh bekanntlich übt. Aus diesem Grunde luden Studierende des Instituts der Ethnologie an der Wilhelms-Universität am Wochenende zu einem Symposium nach Münster ein.

Das Interesse an der dreitägigen interdisziplinären Vortrags- und Diskussionsveranstaltung von Studenten für Studenten war groß: Weit über 100 angehende Ethnolo-

gen, Sprachwissenschaftler und Soziologen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz beschäftigten sich mit Fragen rund um die übergeordnete Thematik „Wir und die anderen“, etwa am Beispiel von Subkulturen im eigenen Land oder spannender Feldforscherberichte aus fernen Regionen der Erde.

Auf besonders große Resonanz stieß die Frankfurterin Jennifer Cheng mit ihrem vergleichenden Dissertationsprojekt über die Integration von Migranten in Deutschland

und Australien. Ihr Fazit aus ersten Untersuchungen gibt zu denken: In Australien würden Migranten wesentlich schneller als Mitbürger akzeptiert, was nicht zuletzt eine Folge der differenten politischen Integration sei. „Die Unterscheidung zwischen schwer oder leicht integrierbaren Migranten wird nur hier zu Lande gemacht“, hat Cheng beobachtet.

„Über fachliche Inhalte hinaus ist es für alle Teilnehmer interessant, zu erfahren, was an den anderen Unis läuft“,

begründete Désirée Remmert aus dem Organisationskomitee das Treffen in Münster. Die 500 Studierenden des hiesigen Instituts der Ethnologie beschäftigen sich schwerpunktmäßig mit Asien- und Afrikastudien.

Natürlich durfte bei dem studentischen Symposium der gesellige Part nicht zu kurz kommen. Zur Begrüßung hatten Münsters Ethnologen ihre Gäste in der „Brücke“ bekocht. Das Ende der Tagung läuteten sie mit einer großen Party ein. •WAL

(Münstersche Zeitung: Juni 2006)

Inhalt

Vorwort der Herausgeberinnen	6
Danksagung	7
Programm des Symposiums	9
„Das“ Kartoffelcurryrezept!	13
<i>Projekt „@mundo“ – der lange Weg in die Öffentlichkeit</i>	
Von Yaw Awuku	14
<i>„A slippery quality“ und Betroffenheit. Zur ethnographischen Forschung im Zeitalter der Globalisierung</i>	
Von Tobias Bernet	19
<i>Von der Theorie in die Praxis: Der Verein Ethnologie in Schule und Erwachsenenbildung (ESE) e.V.</i>	
Von Ursula Bertels	28
<i>„Heiß“ oder „kalt“? – Eine chinesisch gesunde Ernährungsvorstellung</i>	
Von Yi Chen	34
<i>Integration in Deutschland: die Deutschen und die Migranten</i>	
Von Jennifer Cheng	38
<i>MASN – das Moving Anthropology Student Network</i>	
Von Benjamin Hirschfeld und Clemens Sayer	46
<i>Die Biene auf der nördlichen Schulter, oder: Was hat räumliches Denken mit Sprache und Kultur zu tun?</i>	
Von Tobias Kroll	51

<i>Die Bedeutung von Sammlungen & Museen in der Ethnologie und der gesellschaftliche Umgang mit den Bildungseinrichtungen</i>	
Von Magdalena Mau	60
<i>Das Fremde vor der Haustür: ein Forschungsfeld für die Ethnologie?</i>	
Von Johannes Nickel	64
<i>Religion und Maske: In Nordamerika und einigen Regionen des deutschsprachigen Raums</i>	
Von Nikolaus Stolle	69
<i>Ethnologie aus kritisch-weißer Perspektive ?!!</i>	
Von Mechthild von Vacano	80
<i>Feldforschung als Hindernislauf</i>	
Von Sascha Vennemann und Anja Meyer	88
<i>Von der Sache mit dem 'Text'</i>	
Von Max Winter	93
Wichtige Adressen, Termine und Links	100
Informationen zu den Vortragenden	103
Liste der Teilnehmer	108
Die letzte Seite: Nächstes Symposium	109

Münster, Dezember 2006

Liebes Leserlein (we care about gender!),

im Juni hat im Schloss zu Münster das 3. Symposium der Ethnologiestudierenden des deutschsprachigen Raumes stattgefunden. Nach den vorangegangenen Veranstaltungen in Tübingen und Halle, war auch dieses Jahr wieder wichtig und erfolgreich für Kommunikation und Vernetzung von Ethnostudis.

„Wir und die Anderen“: Dieses Motto des ethnologischen Symposiums 2006 in Münster wurde von uns bewusst als ein offenes gewählt.

Dazu fällt vielen die Ethnologie und ihr klassischer „Gegenstand“, das Andere im Sinne von anderen, außereuropäischen Kulturen ein.

Wir beziehen aber auch andere Wissenschaften mit ein, in denen die Ethnologie zu wichtigen Erkenntnissen beitragen kann. Solche Interdisziplinarität haben wir auch in einigen Vorträgen veranschaulicht bekommen, ebenso gab ein Beispiel der praktischen Anwendung von Ethnologie in Deutschland - wir und die Nichtethnologen (siehe der Beitrag von ESE auf Seite 28).

Den Austausch von uns - den münsteraner Studierenden mit den Anderen aus viele weiteren Universitäten Deutschlands, der Schweiz und Österreichs haben wir ebenso gepflegt, und wir hoffen, dass diese Kommunikation auch noch weit über unser Symposium hinaus bestand haben wird.

An die spannenden Vorträge und Diskussionen, das gute Essen und das herrliche Wetter an diesem Juni-Wochenende werdet ihr euch sicher noch erinnern - obwohl wir uns mit der Herausgabe des Readers nicht gehetzt haben.

Nun liegt er also vor, pünktlich zu den Weihnachtstagen bringt ihn der gelbe Rentierschlitten durch den Kamin (wie ist das eigentlich in Österreich und der Schweiz?), so dass sich gut Revue passieren lässt. Wir haben für euch (fast) alle Beiträge zusammengestellt, inklusive der Kontaktadressen. Außerdem findet ihr die Höhepunkte des Symposiums auf Fotos gebannt und last but not least haben wir Euch ein paar nützliche Links zusammengestellt, damit wir uns im Netz alle wiedersehen.

In Sachen Vernetzung unter Studierenden gibt es nicht nur virtuell gute Nachrichten: so fand im November 06 in Opatija/Kroatien schon das 2. internationale Treffen anthropologischer/kulturwissenschaftlicher Studienrichtungen statt. Lest hierzu den Beitrag von Benni und Clemens, den Mitinitiatoren des Moving Anthropology Student Networks – kurz MASN.

Der nächste Termin für face-to-face Kontakt ist der 18.-22. April 2007. In der Nähe von Krakau wird dann die 3. große MASN-Konferenz abgehalten. Die Göttinger Kommilitonen sind im Moment eifrig mit der Vorbereitung des nächsten Symposiums im deutschsprachigen Raum zu Gange. Wir freuen uns schon dort Gäste zu sein und Euch im Sommer wiederzusehen!

Viel Spaß beim Schmökern wünschen Euch

Jana Borowansky (Finanzen, Verpflegung, Design)

Julia Koch (Sponsoren, Kommunikation)

Annika Strauss/STRUTTI! (Organisation der Vorträge, PR, Technik)

Wir danken für die gute Zusammenarbeit und Orga bei der Vorbereitung und Durchführung

Birger Krause – Design

Caroline Kim – Buttons

Christina Schug – Programmplanung

Désirée Remmert – Presse

Chigozie Ernest Onu – Finanzplanung

Heike Timmen – Küche

Ingrid Kornosova – Transport

Jana Metzen – Party

Janka Züllich – Vorträge

Judith Pein – Bücherstand

Katharina Kegel – Bücherstand

Kristin Müller – Presse/Vorträge

Lena Pfannschmidt – Raumplanung

Matthias Burkhardt – Versicherung/Finanzen

Melanie Biggeleben – Sponsorenanwerbung

Rebekka Schneider – Verpflegung

Sara Schroer – Raumplanung

Wiebke Eilts– Raumplanung

Weiter helfende Hände kamen von:

Katharina Kimmen, Katharina Kolano, Dorothea Grading, Heike Holstein

**Wir danken weiter herzlich für Hilfe und Unterstützung den Mitarbeitern
WWU- Münster und dem Institut für Ethnologie.**

Ethnologisches Symposium Münster 2006

Programm 16.6. - 18.6.2006

Freitag, 16.6.2006

Zeit	Programm
16:30 – 17:00	Anfahrt
17:30 – 18:15	Begrüßung im Schloss/ Vorstellungsrunde
18:15 – 18:30	Gemeinsam zur „Brücke“
18:30 – 19:15	Vortrag 1: Mirko Steffen <i>Imagologie und Selbstinszenierung im Kontext der Lebenswirklichkeit indischer Lehrer</i>
19:15 – 20:00	Abendessen
20:00 – 20:45	Vortrag 2: Online AG <i>Vorstellung des münsteraner Onlinemagazins „Eihundo“</i>
Ab ca. 20:45	Besammensein in der Brücke

Samstag, 17.6.2006

Zeit	Programm	Programm
9:00 – 10:00	Frühstück im Schloss	Frühstück im Schloss
10:00 – 10:45	Vortrag 3: Tobias Kroll <i>Was hat räumliches Denken mit Sprache und Kultur zu tun?</i>	Vortrag 4: Nikolaus Stolle <i>Religion und Maske</i>
10:45 – 11:15	Pause	Pause
11:15 – 12:00	Vortrag 5: Tobias Bernet <i>"A slippery quality" und Betroffenheit</i>	Pause
12:00 – 12:15	Pause	Pause
12:15 – 13:00	Vortrag 6: Thomas Gehling <i>Wir und die Anderen – Sprachliche Facetten der Eigen und Fremdreferenz</i>	Vortrag 7: Max Winter <i>Differenzen und Partizipationen zweier Wissenschaftstraditionen und ihr Verhältnis zum Anderen</i>
13:00 – 14:00	Mittagspause	Mittagspause
14:00 – 14:45	Vortrag 8: Jennifer Cheng <i>Integration in Deutschland: Die Deutschen und die Migranten</i>	Vortrag 9: Johannes Nickel <i>Subkulturen: Möglichkeit ethnologischer Forschung oder Domäne der Soziologie?</i>
14:45 – 15:15	Pause/ Büchertisch	Pause/ Büchertisch
15:15 – 16:00	Vortrag 10: ESE <i>Vorstellung des Vereins für Ethnologie in Schule und Erwachsenenbildung</i>	In diesem Zeitraum sollen Arbeits- und Diskussionsgruppen (z.B. zu Vortrags- oder auch frei wählbaren Themen) zusammenkommen und diskutieren, sich austauschen etc.
16:00 – 16:30	Pause/ Büchertisch	Pause/ Büchertisch

Zeit	Programm	Programm
16:30 – 17:15	Vortrag 11: Mechthild von Vacano <i>Ethnologie aus kritisch Weißer Perspektive</i>	Arbeits- und Diskussionsgruppen
17:15 – 17:45	Pause	Pause
17:45 – 18:30	Vortrag 12: Anja Meier und Sascha Vennemann <i>Feldforschungsberichte</i>	Arbeits- und Diskussionsgruppen
18:30 – 18:45	Pause	Pause
18:45 – 19:30	Vortrag 13: Clemens Sayer und Benjamin Hirschfeld <i>Das Moving Anthropology Student Network (MASN)</i>	
19:15 – 20:00	Abendessen	Abendessen
Ab 20:00 Uhr	Party	Party

Sonntag, 18.6.2006

Zeit	Programm	Programm
10:00 – 11:00	Frühstück im Schloss	Frühstück im Schloss
11:00 – 11:45	Vortrag 14: Magdalena Mau <i>Die Bedeutung von Sammlungen & Museen in der Ethnologie und der gesellschaftliche Umgang mit den Bildungseinrichtungen</i>	Vortrag 15: Florian Eisenheuer <i>Von Alteritäten und Identitäten: Die Frage kollektiver Identität auf den Amphlett-Inseln, Papua-Neuguinea</i>
11:45 – 12:15	Pause	Pause
12:15 – 13:00	Vortrag 16: Hanspeter Reihling <i>Vom Studium in die Praxis: Medizinanthropologie bei UNICEF</i>	Vortrag 17: Yi Chen <i>Nahrungsklassifikation im Alltag junger Chinesen in Deutschland</i>
13:00 – 14:00	Mittagspause	Mittagspause
14:00 – 15:00	Plenum (Thema wird noch bekannt gegeben)	Plenum (Thema wird noch bekannt gegeben)
15:00	Verabschiedung	Verabschiedung

„Das“ Kartoffelcurryrezept

Wenn ihr euch am damaligen Freitagabend gefragt habt, was ihr denn da eigentlich von uns in der Brücke zum Essen vorgesetzt bekommen habt: Hier ist die Lösung! Und das Rezept liefern wir euch gleich mit. Zum Nachkochen und vielleicht gelingt es dabei ja auch das Feeling des Symposiums noch einmal nachzuempfinden!?

Kartoffelcurry

(für 8 Personen)

2 kg Kartoffeln (festkochende, sonst wird's Brei..!)

2 Essl. Butter oder Öl

500 g Karotten

500 g Lauch

300 g Apfelstücke

1 Zwiebel

200 ml Saure Sahne

Zum Würzen:

Curry, Muskat, Salz, Pfeffer, Thymian, Basilikum, etwas Zucker

Die Kartoffeln schälen, in mundgerechte Stücke schneiden und in Salzwasser fast gar kochen, währenddessen die Karotten, den Lauch und die Zwiebel würfeln.

In einem großen Topf oder einer Pfanne die Butter oder das Öl erhitzen, dann darin die Karotten, die Zwiebel, den Lauch und die Äpfel andünsten. Gut würzen, dann etwa 10 min. köcheln lassen, danach die Kartoffeln hinzugeben und einmal aufkochen.

Zum Schluss die Saure Sahne hinzugeben und mit den Gewürzen abschmecken.

GUTEN APPETIT!

Projekt „@mundo“ – der lange Weg in die Öffentlichkeit

Von Yaw Awuku

Am 16. Juni 2005 fand sich eine Reihe von Ethnologiestudenten aus Münster zusammen, um ein neues Projekt für die Öffentlichkeit auf die Beine zu stellen. Genauer gesagt, war dies die erste Redaktionssitzung der AG Onlinejournalismus. Während dieser Sitzung setzte sich die Redaktion zum Ziel ein gemeinsames Onlinemagazin aufzubauen, das nicht nur in ethnologisch-wissenschaftlichen Kreisen auf Interesse stoßen, sondern darüber hinaus auch eine allgemein interessierte Leserschaft erreichen sollte. Über Konzept und Gestaltung des Onlinemagazins wurde lange diskutiert. Insbesondere die Auswahl der Rubriken sowie der eigentliche Name des Magazins hingen lange in der Schwebe. Doch das Magazin nahm langsam immer konkretere Gestalt an und konnte (mehr oder weniger) kurz nach seiner Präsentation auf dem studentischen Ethnologie-Symposium im Juni 2006 Premiere feiern.

Die Idee hinter dem Onlinemagazin war es neue Wege an die Öffentlichkeit für Ethnologie, Sozial- und Kulturwissenschaften zu erproben. Das Internet als Präsentationsmedium ist, wenn auch noch relativ jung, keine Weltneuheit – auch unter Ethnologen nicht. Aber mit seinen multimedialen Eigenschaften bietet es die ideale Umgebung für jene, die mit möglichst vielen Präsentationsformen experimentieren wollen. Da bei dem Umgang mit technischen Medien auch ein grundlegendes bis fortgeschrittenes



Teilnehmer des HTML- Workshops entwerfen das erste Layout für @mundo.de.

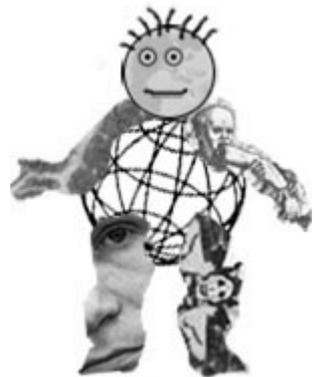
Verständnis der Technik vorteilhaft ist, sollte das Magazin von vorne bis hinten auch tatsächlich ein Produkt der AG sein. Das bedeutete, dass einige Workshops notwendig waren, in denen sowohl journalistisches Handwerk, als auch grundlegende Fertigkeiten in Konzeption und Programmierung von Internetseiten geübt wurden. Da die AG selbst damals wie heute finanziell vollkommen von der Fachschaft Ethnologie abhängig ist, entschlossen wir uns die Workshops hauptsächlich von Studenten mit entsprechenden Erfahrungen auf den Gebieten leiten zu lassen. Der erste Workshop zum Thema journalistisches Arbeiten wurde von Annika Strauss geleitet, ebenfalls Ethnologiestudentin und außerdem erfahrene freie Mitarbeiterin mehrerer Regionalblätter. In dem zweiten Workshop wurden erste Grundkenntnisse in HTML und weitergehendem Webdesign erarbeitet; welche Rubriken, welche Strukturen mit welchen konkreten Inhalten. Natürlich konnte während des zweitägigen HTML-Workshops nicht alles bis ins Detail geplant werden, aber das grundlegende Layout als auch die Rubriken wurden endlich in eine feste Form gegossen. Zusätzlich zu den Workshops fand ein Vortrag über „Das Publizieren im Internet statt“. Prof. Dr. Neuberger, von Haus aus Kommunikationswissenschaftler, war so freundlich einen Teil seiner umfangreichen Erfahrungen auf diesem Gebiet mit uns zu teilen.

Die Schwerpunkte der beiden Workshops gehen einher mit den Arbeitsschwerpunkten unserer AG bzw. Redaktion. Journalistisches Arbeiten und technische Fertigkeiten sind gewissermaßen zwei wesentliche Lernziele. Das Magazin selbst ist eher Mittel zum Zweck und soll als Plattform für alle dienen, die ihre Kreativität auf diese Weise ausleben möchten. Im Prinzip ist die inhaltliche und mit Einschränkungen auch die visuelle Gestaltung des Magazins (gemeint ist das Layout) völlig offen für neue Impulse aus allen Richtungen. Entscheidend ist jedoch, ob der Kern der Redaktion diese Impulse übernehmen kann oder möchte. Dieser offensichtliche Widerspruch führt zu einem wichtigen Thema, das die Redaktion immer wieder beschäftigt. Auf ihrem Weg aus dem wissenschaftlichen Diskurs in die weite Öffentlichkeit sollten Themen selbstverständlich möglichst laienfreundlich umgewandelt werden.

Auch wenn @mundo.de ein offenes Online-Magazin ist, besteht die Mission der Redakteure und Redakteurinnen oft darin korrigierend oder gar intervenierend einzugreifen, bevor ein Beitrag ins World Wide Web entlassen wird. Im Interesse der Leser überarbeitet die Redaktion, nach Absprache mit deren Autoren, Beiträge an beispielsweise unverständlichen oder zu kompliziert formulierten Stellen. Die Kunst dabei besteht wieder einmal darin, einen goldenen Mittelweg zu finden, der weder zu sehr simplifiziert, spezialisiert, elaboriert noch polemisiert.

Die Inhalte auf @mundo.de können sich in sehr unterschiedlicher Gestalt präsentieren. Der erste Themenschwerpunkt erschien unter dem Titel „Kannibalismus“ und umfasst vier Artikel, die sich aus ethnologischer Sicht mit dem Phänomen befassen. Das Thema schien besonders geeignet, weil es einerseits ein „traditionelles“ ethnologisches Feld ist, andererseits aber auch in das Problem klischeebehafteter Vorstellungen einführt. Zugegebenermaßen war die reißerische Qualität dieses Themas ebenfalls ein guter Grund für die Wahl der Redaktion.

Neben den üblichen Artikeln zu Einzelthemen oder Themenschwerpunkten findet der Besucher bisher Informationen in Form von Interviews, Rezensionen (Bücher, Filme, Internetseiten), sowie Fotostrecken, Audio-/Videoclips und Nachrichten aus diversen Bereichen. Ein zusätzliches Informations- und Unterhaltungsangebot bildet die jüngste Rubrik „Streifzüge“. Der Name deutet schon daraufhin, dass hier ein weites Panorama von Themen nur angerissen wird. Auch hier ist die Idee dahinter, Impulse und Inspirationen für ethnologische, sozial- und kulturwissenschaftliche zu finden. Dieses breite Spektrum an Rubriken und Präsentationsformen wird allerdings eher dem experimentellen Charakter unseres Magazins gerecht



Ausdruck experimenteller Kreativität: Das Collagen-Masskotchen „Ethmund“

als einer hohen Frequenz und leider auch Aktualität der Inhalte. Dieses Problem wird wahrscheinlich auch insofern eine ständige Hürde darstellen, da die Redaktionsmitglieder vorwiegend hauptberufliche Studenten sind.

Diesem nur schwer vermeidlichen Manko soll durch ein so genanntes „technisches Update“ entgegen gewirkt werden. Bisher wurden unsere Internet Seiten statisch erstellt. So werden Webseiten bezeichnet, die ausschließlich in HTML programmiert sind. Das bedeutet im Kontext der redaktionellen Pflege, dass Inhalte nur aktualisiert werden können, indem Text, Grafiken, usw. direkt in den Quellcode integriert werden. Mit einem Redaktionssystem wie z.B. der Open-Source Variante „Joomla“ wird eine einfachere und vielfältigere Verwaltung von Internetseiten möglich - und dabei sind grundlegende Kenntnisse vom Aufbau dynamischer Internetseiten völlig ausreichend. Dynamische Internetseiten unterscheiden sich in ihrem Aufbau durch zwei wesentliche Elemente: einer Datenbank mit sämtlichen Inhalten sowie PHP- Skripten mittels der Inhalte aus der Datenbank in die Website integriert werden.

Dies ist in sofern ein Vorteil, da die Verwaltung nun über eine benutzerfreundliche Oberfläche, etwa vergleichbar mit Windows, erledigt wird. Dynamische Internetseiten erlauben außerdem eine engere Interaktion mit dem Leser. Mittels einfacher Erweiterungen des Redaktionssystems erlaubt die dynamische Internetseite dem Besucher Beiträge direkt zu kommentieren, um nur ein Beispiel zu nennen.

Und was ist für die Zukunft geplant? Zunächst einmal besteht die Hoffnung, dass die regelmäßigen Themen Schwerpunkte mit Hilfe des Redaktionssystems in den angestrebten Abständen von drei Monaten erscheinen werden. Die Redaktion wird sich auch verstärkt darum bemühen inhaltliche Beiträge aus verschiedenen Fachrichtungen zu sammeln, immer mit dem Gedanken im Hinterkopf eine breitere Leserschaft zu gewinnen. So ist der geplante Themenschwerpunkt „Wohnwelten“ für das Frühjahr 2007 sehr viel offener formuliert und lädt nicht nur Ethnologen zur kreativen Beteiligung ein. In Zukunft wird neben den Artikeln, Interviews, Streifzügen, usw. auch Werbung

(in dezentem Form) auf unseren Seiten zu finden sein. Dies ist nur ein erster Versuch unser Projekt auch kommerziell zu nutzen. Auf lange Sicht sind verschiedene Wege angedacht, die Magazin und AG nicht nur in die finanzielle Unabhängigkeit führen, sondern möglichst kleinere Honorare für Autoren ermöglichen sollen. Eine zunehmende Professionalisierung der Redaktionsarbeit kann z.B. auch über die Gründung eines Vereins gefördert werden, wodurch vor allem beständige Organisationsstrukturen gefordert sind. Diese Pläne befinden sich wohlgerne in noch kleineren Kinderschuhen als das Magazin selbst.

Während der redaktionellen Arbeit an dem Magazin wurde auch deutlich, dass weit gefächerte Kontakte sowohl inner- als auch interdisziplinär gerade für eine Onlineredaktion durchaus wichtig sind. In diesem Sinne wird auch in Zukunft die Nähe zu anderen Projekten wie z.B. dem offenen Online-Magazin iley.de, dem Bürgernetzwerk Mekom oder dem internationalen Studentennetzwerk MASN (Moving Anthropology Student Network) gesucht.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Projekt @mundo behäbig aber kontinuierlich heranwächst. Die Redaktion ist angesichts der breiten Zustimmung und Unterstützung, die das Projekt von vielen Seiten erfahren hat, zuversichtlich, dass die Kinderschuhe dem Magazin schon bald nicht mehr passen werden. Daher ist sie auch schon eifrig am überlegen wie @mundo in Zukunft aussehen wird. Frische Impulse sind dabei immer herzlich willkommen!

„A slippery quality“ und Betroffenheit. Zur ethnographischen Forschung im Zeitalter der Globalisierung¹

Von Tobias Bernet

Einleitung

Ich möchte mich im Folgenden mit den Auswirkungen des Prozesses (bzw. heute wohl auch des Zustandes), den wir Globalisierung nennen, auf die ethnographische Forschung auseinandersetzen. Dabei beziehe ich mich insbesondere auf Aufsätze von vier Autoren: Arjun Appadurai, Ulf Hannerz, Joy Hendry und George E. Marcus.

Zunächst möchte ich kurz zusammenfassen, wie sich Globalisierung aus Sicht der genannten Autoren (soweit sie sich dazu auf einer so allgemeinen Ebene äussern) präsentiert: Was sind die besonderen Qualitäten dieser Erscheinung? Wie kann ihrer Komplexität mit einer ethnologischen Perspektive sinnvollerweise begegnet werden? Danach werde ich auf einige methodologischen Ansätze in den betrachteten Texte eingehen: Welche neuen Wege kann, soll, muss die ethnographische Forschung im Zeitalter der Globalisierung einschlagen? Hierzu möchte ich schliesslich anhand zweier in den Aufsätzen immer wieder „durchschimmernder“ Begriffe ein paar eigene Ideen formulieren.

Globalisierung aus ethnologischer Sicht

Als gemeinsamen Schwerpunkt der von den genannten Ethnologen formulierten Zugänge² zur Globalisierung kann ich zunächst die Forderung nach einer differenzierten Betrachtung des Phänomens ausmachen. Mit einem ethnologisch geschulten (und somit natürlich insbesondere auf die kulturelle

¹ Dieser Text ist eine für das Symposium der Ethnologiestudierenden vom 16.-18. Juni 2006 in Münster leicht abgeänderte Fassung einer im Mai 2005 am Ethnologischen Seminar der Universität Zürich verfassten Hausarbeit.

² Ich spreche bewusst nicht von „Theorien“, da sich die meisten Autoren, mit der prominenten Ausnahme Appadurais (der seine Theorie jedoch auch „implicit“ nennt; Appadurai 1996: 3), mehr oder weniger deutlich von soziologischen und politikwissenschaftlichen Makro-Theoretikern abgrenzen.

Dimension bedachten) Auge betrachtet, ist Globalisierung demnach also – um hier nur die wohl gängigsten im öffentlichen Diskurs vertretenen Extreme zu nennen – weder ein unvermeidbarer und mechanisch durchführbarer ökonomischer Prozess, der jederzeit und überall als Allheilmittel zur Demokratisierung wirkt (wie ihn die neoliberalen Propheten eines „Endes der Geschichte“ herbeiformulierten), noch gleichsam eine Ketchup-Flutwelle amerikanischer Hegemonie, welche die schutzlosen Küstendörfer kultureller Vielfalt rund um den Globus überrollt (vor der Skeptiker unterschiedlichster politischer Provenienz – und Glaubwürdigkeit – warnen). So schreibt Hannerz (2002: 38): „It can be argued that the center-periphery relationships of culture are not, at least at any particular point in time, a mere reflection of political and economic power.“ Dem entsprechend werden globale kulturelle Einflüsse auch stets lokal neu verhandelt. Appadurai (1996: 32) stellt im Bezug auf Diagnosen von kultureller Homogenisierung fest:

„What these arguments fail to consider is that at least as rapidly as forces from various metropolises are brought into new societies they tend to become indigenized in one or another way.“

In seinem hoch entwickeltem Ansatz, auf den hier bei Weitem nicht gebührend eingegangen werden kann, komplizieren sich solche *cultural flows* aber noch viel weiter: Auf Grund weltweit verbreiteter Massenmedien und weltumspannender Diasporas wird das Netz von Austauschbeziehungen derart verdichtet, dass Ursprung und Einfluss kultureller Phänomene in vielen Fällen gar nicht mehr örtlich festzumachen sind. Appadurai nennt denn auch diese beiden Faktoren – elektronische Medien und Migration – als wichtigste Säulen seiner Globalisierungstheorie:

This theory of a break – or rupture – with its strong emphasis on electronic media and mass migration, is necessarily a theory of the recent past (or the extended present) because it is only in the past two decades or so that media and migration have become so massively globalized, that is to say, active across large and irregular transnational terrains. (Appadurai 1996: 9)

Mit diesem Zitat möchte ich zum darin bereits stark betonten zweiten

Schwerpunkt ethnologischer Betrachtungen der Globalisierung überleiten: Dem historischen Vergleich bzw. der historischen Abgrenzung. Es herrscht eine weit gehende Einigkeit darüber, dass seit Beginn der europäischen Expansion im sechzehnten Jahrhundert (gelegentlich werden auch frühere Zeitpunkte genannt) ständig transnationale Austauschbeziehung unterschiedlicher Reichweite und Intensität (aber doch in mehr oder weniger „globalen“ Dimensionen) existiert haben, dass „die Globalisierung“ also nicht ein vollkommen neues Phänomen darstellt. Gleichzeitig wird aber – wie in obigem Zitat – durchwegs festgestellt, dass diese *interconnectedness* in den vergangenen Jahrzehnten eine völlig neue Qualität erreicht hat (Appadurai 1996: 27-33; Hannerz 1998: 236). Neben Migration und Medien wird dabei auch der ebenfalls stark intensiverte weltweite Verkehr von Waren und Kapital als wichtiges Kennzeichen dieser Transformation genannt. Man sollte sich auch bewusst sein, dass die von Appadurai (1996: 7) im Bezug auf Massenmedien postulierte *agency* in den vergangenen zehn Jahren seit Erscheinen seines Buches sicherlich noch einmal ungemein zugenommen hat, da die wirkliche Durchdringung weiter Gesellschaftssegmente durch das Internet erst in diesem Zeitraum erfolgte, was zu einem weit höheren Grad an Interaktionsmöglichkeiten geführt hat. Phänomene wie Weblogs und Open-Posting-News- und Informationssites stellen die herkömmliche Definition von Medien insgesamt in Frage.

Allen diesen Erscheinungen bzw. Faktoren (Ursache und Wirkung lassen sich eben in den allermeisten Fällen keineswegs mehr klar voneinander abgrenzen) der heutigen Globalisierung ist, so denke ich, als die genuin neue Qualität dieses Phänomens letztendlich wohl definierender „Meta-Faktor“ eine extrem gesteigerte Geschwindigkeit gemein. (Dieser Blick auf die zeitliche Dimension geht den hier betrachteten Autoren, die sich zu räumlichen Transformationen im Sinne von Deterritorialisierung etc. ausführlich äussern, meiner Meinung nach z. T. etwas ab.) So lassen sich Ereignisse am anderen Ende der Welt per Fernsehen und Internet quasi im Minutentakt verfolgen, gigantische Aktienpakete können per Mausklick verschoben werden und Migration ist in manchen Fällen eher eine Angelegenheit von Stunden denn von Monaten.

Alles in allem erlauben es diese umfassenden Veränderungen sicherlich, mit Appadurai (1996) einen entscheidenden historischen „Bruch“ auszumachen und mindestens von den vergangenen fünfzehn Jahren (seit dem Ende der bipolaren Welt des zwanzigsten Jahrhunderts) von einer „Global Ecumene“ (Hannerz 2002) und einem eigentlichen Zeitalter der Globalisierung zu sprechen.

Konsequenzen für die ethnographische Forschung

Auch wenn nun argumentiert werden kann, dass die ethnographische Forschung mit ihrer traditionellen Verankerung in kolonialen und postkolonialen Settings auf eine lange Erfahrung in der Analyse der Interaktion des Lokalen mit dem Globalen zurückgreifen kann (Hannerz 1998: 236; Marcus 1995: 96) und eine Betrachtung von lokalen Gemeinschaften professionellen Anforderungen somit schon immer nur unter Miteinbezug übergeordneter Strukturen hat genügen können, so lässt sich doch kaum bestreiten, dass die beschriebene Transformation auch die ethnographische Praxis mehr oder weniger erheblich wird verändern müssen.

In den hier untersuchten Aufsätzen dient oft die Frage nach der gegenwärtigen und zukünftigen Zweckmäßigkeit „klassischer“ ethnographischer Feldforschung – verstanden als längerer Aufenthalt an einem untersuchten Ort mit intensiver teilnehmender Beobachtung – als Ausgangspunkt für entsprechende Überlegungen. Marcus (1995) hält solche Feldforschungen für weiterhin sinnvoll – unter der Voraussetzung, dass sie „strategically situated“ sind, d. h. mit einer „system-awareness“ (ebd.: 111) erfolgen, die transnationale Strukturen in die Forschung mit einbezieht, jedoch auf eine quasi „organische“, nicht übermäßig theoretisch-konstruierte Weise.³ Hannerz (1998: 239) nennt u. a. „translocalities“ (Flughäfen, Hotels etc.) und Grenzregionen als mögliche Orte, an denen auch explizit transnationale

³ Marcus' Vorbehalte gegen die ethnographische Prämisse eines sozusagen ausschließlich „von außen“ einwirkenden Weltsystems geht auf eine Wahrnehmung der komplexen Überlagerungen in einer postmodernen, globalisierten Welt zurück, die Appadurais [1995] diesbezüglichen, unter 2. beschriebenen Ideen stark ähnelt; Marcus 1995: 96-98.

Feldforschung erfolgen kann.

Darüber hinaus sind sich aber alle Autoren einig, dass sich zahlreiche ethnologische Fragestellungen im heutigen Kontext nicht mehr an einem einzigen Ort erforschen lassen. Für Marcus (1995: 105-110) ergibt sich daraus seine berühmt gewordene Liste möglicher „modes of constructing multi-sited spaces of investigation“, nämlich „follow the people“, „follow the thing“, „follow the metaphor“, „follow the plot, story, or allegory“, „follow the life or biography“ und „follow the conflict“. In diesen Kategorien liessen sich wohl auch einige der von Hannerz (1998: 241-246) genannten Möglichkeiten transnationaler Forschung verorten: Diasporas, transnationale Berufstätigkeiten, Tourismus und Handelswaren. Obwohl in dieser Aufzählung auch bereits der Cyberspace als mögliches Forschungsfeld genannt wird (ebd.: 243), so denke ich doch, dass hier, wie selbstverständlich auch bei Marcus (1995), wo diese Idee noch gar nicht auftaucht, die mediale Entwicklung der letzten Dekade noch einmal völlig neue Verhältnisse geschaffen hat.

Die zentrale Frage im Bezug auf die konkrete Durchführung solcher neuartiger ethnographischer Forschungen und die daraus erfolgenden Resultate bringt Hannerz (1998: 248) im Zwischentitel „Dispersion versus Intensity“ auf den Punkt: Kann eine in einem bestimmten Zeitraum an verschiedenen Orten erfolgte Feldforschung die gleiche Tiefe, eine ebenso dichte Beschreibung hervorbringen, wie wenn über denselben Zeitraum hinweg an einem einzigen Ort geforscht worden wäre? Ich möchte eine mögliche Antwort auf diese Frage mit eigenen Überlegungen zum Themenkomplex verbinden.

Tribe und Resistance als alt-neue Schlüsselbegriffe?

„Nur Stämme werden überleben“, war ein Slogan der linksradikalen, dadaistisch angehauchten Bewegung der Züricher Jugendunruhen von 1980. Er war (wohl) als Absage an die durchorganisierte, als einengend empfundene Lebensweise ihres bürgerlichen Umfeldes gedacht. Ich möchte hier geltend machen, dass heute, 25 Jahre später, tatsächlich eine bestimmte Form von „Stämmen“ ein zentrales Moment sozialer Verortung darstellen, jedoch

keineswegs notwendigerweise auf eine „dem System“ entgegengesetzte Art, sondern als inhärenter Bestandteil einer von den Widersprüchen eines „disorganized capitalism“ (Scott Lash und John Urry in Appadurai 1996: 33) geprägten globalen Gesellschaft.

Denn wenn ich die hier behandelten Aufsätze „quer lese“, dann scheint mir dieser aus den Urzeiten der Ethnologie stammende Begriff (der ja in seiner griechischen Form der Disziplin auf Deutsch immerhin ihren Namen gegeben hat) in der Tat, in zeitgemässer, transformierter Weise verwendet, eine spannende Möglichkeit zur Formulierung des Anliegens der ethnographischen Forschung in einem Zeitalter der Transnationalität zu sein. Führen nicht Appadurais (1996: 8) Idee von „imagination [...] as a property of collectives“, Marcus' (1995: 95) „tracking“ strategies“ und Hendrys (2003: 507) „global discourse I was following“ allesamt letztendlich zu mehr oder weniger bestimmbar Gruppen von Leuten, mit denen EthnologInnen werden interagieren müssen, um Erkenntnisse zu gewinnen? Seien es Diaspora-Gemeinschaften, Berufsgruppen verschiedenster Art, transnationale soziale Bewegungen oder (von den untersuchten Autoren noch wenig miteinbezogen) Gemeinschaften, die „nur“ virtuell existieren - sowie weiterhin auch „klassische“ ethnische Gruppen, die ebenfalls mit globalen Phänomenen interagieren, sie alle sind gewissermassen *tribes* des 21. Jahrhunderts.⁴

Natürlich sind solche „Neo-Stämme“ ungleich schwieriger zu kategorisieren und als Einzelphänomene zu beschreiben als die Dorfgemeinschaften, denen die ersten Ethnologen begegneten, zumal sie höchst intensiv miteinander (und mit höheren und tieferen Ebenen) interagieren und einander überlagern. (Ich kann beispielsweise zugleich Mitglied einer transnationalen Berufsgruppe und einer ebensolchen sozialen Bewegung sein.) „The *ethno* in ethnography takes on a slippery, nonlocalized quality“, stellt Appadurai (1996: 48) dazu fest. Sie lassen sich jedoch, z. B. gerade mit Hilfe der hier besprochenen epistemologischen und methodologischen „Vorarbeit“, ausmachen und

⁴ Und machen als solche meiner Meinung nach Neologismen wie Hendrys (2003) „globography“ überflüssig.

erforschen. Es besteht – um auf die in 3. aufgeworfene Frage zurückzukommen – dabei in meinen Augen nicht per se ein Grund die Intensität ethnographischer Feldforschung in Gefahr zu sehen, sobald deren herkömmliche *single-sited* Variante (die, wie Marcus [1995: 100] bemerkt, wohl auch durch einiges an „Mystik“ diesen Tabu-Status erreicht hat) zu Gunsten einer dem jeweiligen „Stamm“ unter Umständen besser angepassten -transnationalen - Form verlassen wird.

Um diese Intensität und den ihr auf methodischer Ebene entsprechenden „qualitative rigour“ (Hendry 2003: 497) zu erhalten, muss jedoch – so schlicht wie wichtig – am Kernpunkt ethnologischer Erkenntnisgewinnung festgehalten werden, an den konkreten Erfahrungen von Menschen, „[anthropology’s] special purchase on lived experience“ (Appadurai 1996: 65), „embedding large-scale realities in concrete life-worlds“ (ebd.: 55). In einer von Globalisierung geprägten Welt kann dies nur umso mehr gelten, als dass den von der schieren Dimension zahlreicher kultureller, sozialer, aber auch eminent politischer Phänomene vermeintlich geradezu geforderten Makroperspektiven vieler akademischer Ansätze m.E. im Sinne eines gerechten Gesamtbildes einzelner Erscheinungen unbedingt die ethnologische Mikroperspektive entgegensetzen (oder beizugesellen) ist. Dies korrespondiert mit einem zweiten, beim „Querlesen“ der untersuchten Aufsätze immer wieder auftauchenden Begriff: Widerstand (*resistance*; vgl. Appadurai 1996: 7; Hannerz 1998: 238; Marcus 1995: 101-102). Auch wenn die Texte dieses Wort häufig für als zentralen Begriff veraltet, für verwässert halten, so könnte es in meinen Augen nach wie vor Sinn machen, es sich in einem weiten Sinn als eine Art Leitfrage für ethnographische Forschung zu denken.

Wenn Marcus (1995: 101) nämlich im Zusammenhang mit dem Aufkommen von *multi-sited ethnography* feststellt, „one is also decentering the resistance and accomodation framework“, dann gilt das nur, wenn den Begriffen Widerstand und Anpassung auf eine in gewissem Masse traditionelle und in politischer Hinsicht vorgefasste (aber auch dem entsprechend vorverurteilte) Weise verstanden werden. Wenn man die beiden Begriffe jedoch als die zwei

Extreme einer Bandbreite möglicher Reaktionen auf äussere kulturelle Einflüsse ansieht, dann können sie bei der Beschreibung praktisch jedes im Kontext der Globalisierung ethnologisch interessanten Phänomens helfen. Ein einfaches Beispiel zur Verdeutlichung: Nicht nur eine Bäuerin in einem von IMF-Strukturanpassungen betroffenen Land muss einen Umgang mit dem IMF finden, sich entscheiden, wie viel Widerstand sie leisten oder wie weit sie sich anpassen will, sondern auch ein IMF-Kadermann in Washington muss sich überlegen, wie sehr er die Unternehmenskultur der Organisation seine persönlichen Einstellungen verändern lässt, was sein Handeln für Folgen hat usw.; auch sein Umgang mit dem Phänomen wird sich in einem Spannungsverhältnis zwischen Anpassung und Widerstand abspielen. Beide sind sie, auf sehr unterschiedliche Weise, von einer typischen Erscheinung der Globalisierung betroffen. Und somit kann der mit ebendiesen „concrete life-worlds“ befasste ethnographische Blick, den man vielleicht „Betroffenheit beim Betrachten der Betroffenen“ nennen könnte, mit der Leitfrage nach Widerstand an beiden Enden dieser (scheinbaren?) Hierarchie zu wertvollen Erkenntnissen gelangen.

Wie gesagt sind damit per se noch keinerlei politischen Implikationen verbunden. Wenn uns aber die postmoderne Philosophie *etwas* gelehrt haben soll, dann die Idee, dass es ohnehin – gerade in den Kultur- und Sozialwissenschaften – keine objektive Neutralität gibt, weshalb diese Frage nicht ausgeklammert, sondern „nur“ hermeneutisch offen gelegt werden kann. Und in diesem Zusammenhang nimmt *resistance* als ethnologischer Leitbegriff für mich persönlich eben doch wieder eine spezifischere – möglicherweise als antiquiert, nostalgisch, unwissenschaftlich oder was auch immer verschriene – Bedeutung ein, insofern als dass ich mir, wie bereits angedeutet, vorstelle, dass es eher die Regel als eine Ausnahme darstellt, wenn ebendieser „betroffene“, nahe und genaue ethnographische Blick mit einer oftmals einer „Globalisierung von oben“ verbundenen Makroperspektive in Konflikt gerät, welche einen bestimmten (und nicht gerade marginalen) Schlag von Ökonomen und Soziologen Pauschalitäten à la „die Schweizer“ („die Deutschen“, „die Europäer“...) „ruhen sich auf ihrem Wohlstand aus“ von sich

geben lässt.⁵

Und so denke ich, um auf der gleich noch etwas polemischeren Note eines Fallbeispiels zu enden, welches mich persönlich sehr schockiert hat, dass es kein Zufall ist, wenn jener hoch dekorierte amerikanischer Akademiker⁶, der in seiner Funktion als Berater der Chase Manhattan Bank der mexikanischen Regierung 1995 empfahl, die zapatistischen Aufständischen in Chiapas zu „eliminieren“ [sic!] (Roett 1995), ein Politikwissenschaftler ist – und kein Ethnologe war.

Bibliographie

Appadurai, Arjun, 1996: *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.⁷

Hannerz, Ulf, 1998: *Transnational Research*. In H. Russell Bernard (Hg.): *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek: Altamira Press. 235-265.

Hannerz, Ulf, 2002 [1989]: *Notes on the Global Ecumene*. In: Jonathan Xavier Inda und Renato Rosaldo (Hg.): *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Oxford: Blackwell. 37-45.

Hendry, Joy, 2003: *An Ethnographer in the Global Arena: Globography Perhaps?* In: *Global Networks* 3 (4): 497-512.

Marcus, George E., 1995: *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. In: *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.

Roett, Riordan, 1995: *Mexico – Political Update*. Chase Manhattan's Emerging Markets Group Memo. 13. Januar.

<http://www.realthistoryarchives.com/collections/hidden/chase-memo.htm> (16. Mai 2005)

⁵ Wenn man eine transnationale Ausrichtung der Forschung ernst nimmt, wird auch die meiner Ansicht nach ohnehin hoffnungslos antiquierte Definition unseres Faches über geographische Einschränkungen wie „Ausseruropa“, die diesen Disziplinen riesige – und relevante – Felder vollends überlässt, endgültig redundant.

⁶ Riordan Roett Direktor der Latin American Studies an der Paul H. Nitze School of Advanced International Studies der John Hopkins University

⁷ Insbesondere die darin enthaltenen revidierten Fassungen der Aufsätze *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy* (original 1990) und *Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology* (1991).

Von der Theorie in die Praxis: Der Verein Ethnologie in Schule und Erwachsenenbildung (ESE) e.V.

Von Ursula Bertels

Ziele und Arbeitsfelder

In der globalisierten Welt ist es wichtig, durch interkulturelles Lernen Interkulturelle Kompetenz zu vermitteln und so auf ein Zusammenleben in einer multikulturellen Gesellschaft vorzubereiten, denn nur durch die Schlüsselqualifikation der Interkulturellen Kompetenz wird ein erfolgreiches Zusammenleben und Zusammenarbeiten von Menschen mit unterschiedlichem kulturellen Hintergrund ermöglicht.

Um der Bedeutung der Ethnologie bei der Vermittlung von Interkultureller Kompetenz gerecht zu werden, wurde 1992 in Münster von Ethnologinnen und Ethnologen sowie Pädagoginnen und Pädagogen der Verein „*Ethnologie in Schule und Erwachsenenbildung (ESE) e.V.*“ gegründet. Die Arbeit von ESE besteht neben der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit interkulturellen Ansätzen darin, ethnologische Erkenntnisse und ethnologisches Wissen für unterschiedliche Zielgruppen aufzubereiten mit dem Ziel, Interkulturelle Kompetenz zu vermitteln.

So bietet ESE als anerkannter Träger der freien Jugendhilfe in der Kinder- und Jugendbildung schulische und außerschulische Projekte an. Neben einzelnen Projekttagen werden auch ganze Unterrichtsreihen oder Nachmittagsveranstaltungen durchgeführt. Die Kinder und Jugendlichen haben so die Möglichkeit, viel über das Alltagsleben und über unterschiedliche Vorstellungen und Denkweisen der Menschen aus fremden Kulturen zu erfahren und gleichzeitig Handlungsstrategien im Umgang mit interkulturellen Missverständnissen kennen zu lernen.

In der Erwachsenenbildung führt ESE Seminare, Fortbildungen und Workshops für unterschiedliche Berufsgruppen (z.B. Pflegepersonal, Erzieherinnen und Erzieher, Lehrerinnen und Lehrer aber auch Verwaltungsangestellte und Feuerwehrmänner) durch, die in ihrem beruflichen Alltag mit Menschen mit

Migrationsvorgeschichte zusammen treffen.

Die Angebote im Bereich Forschung und Lehre umfassen Seminare für Studierende in Form der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Thema Interkulturelle Kompetenz. Darüber hinaus werden interkulturelle Trainings für Studierende zur Vorbereitung auf einen Auslandsaufenthalt (Auslandssemester etc.) angeboten. Zudem organisiert ESE Tagungen, im Rahmen derer das Thema Interkulturelle Kompetenz auf verschiedenen Ebenen vorgestellt und diskutiert wird.

In den letzten Jahren hat auch der Bereich Ausstellungen an Bedeutung für die Arbeit von ESE gewonnen. So wird im April 2007 eine Wanderausstellung zum Thema „*Festliche Reise um die Welt*“ eröffnet, durch die sicherlich neue Zielgruppen für die interkulturelle Bildungsarbeit von ESE erreicht werden können.

Zu dem Aufgabengebiet von ESE gehört zudem der Bereich Publikationen. Die von ESE herausgegebene Publikationsreihe *Gegenbilder* bietet Hintergrundinformationen über fremdkulturelle Phänomene und ist für alle ethnologisch Interessierten geeignet. Die zweite von ESE herausgegebene Reihe *Praxis Ethnologie* leistet einen Beitrag zu der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Thema Interkulturelle Kompetenz.

Der Ansatz der Dritt-Kultur-Perspektive

Als Grundlage für die Arbeit von ESE dient der theoretische Ansatz der *Dritt-Kultur-Perspektive* (in Anlehnung an Gudykunst u.a. 1977⁸). Dieser Ansatz beinhaltet, dass man sich exemplarisch mit Kulturen beschäftigt, zu denen man zunächst keinen persönlichen Bezug hat, um dann in einem zweiten Schritt den Umgang mit fremden Kulturen im eigenen Land zu erlernen (s. auch Abb. 1). Die Beschäftigung mit Regionen, die von unserem Alltag sehr weit entfernt sind (z.B. Indonesien, Mexiko, Pakistan und Papua-Neuguinea), ermöglicht es den Teilnehmerinnen und Teilnehmern sowie den

⁸ Siehe William B. Gudykunst, R. Hammer Mitchell und Richard L. Wiseman: An Analysis of an Integrated Approach to Cross-Cultural Training. In: International Journal of Intercultural Relations Bd. 1 (1977), S. 99-109.

Schülerinnen und Schülern dabei, sich relativ unvoreingenommen auf eine andere kulturelle Sichtweise einzulassen. Für diesen Ansatz der Dritt-Kultur-Perspektive oder auch Kulturenwechsel erhielt ESE im Jahr 2003 den Preis für Innovationen des Deutschen Instituts für Erwachsenenbildung.

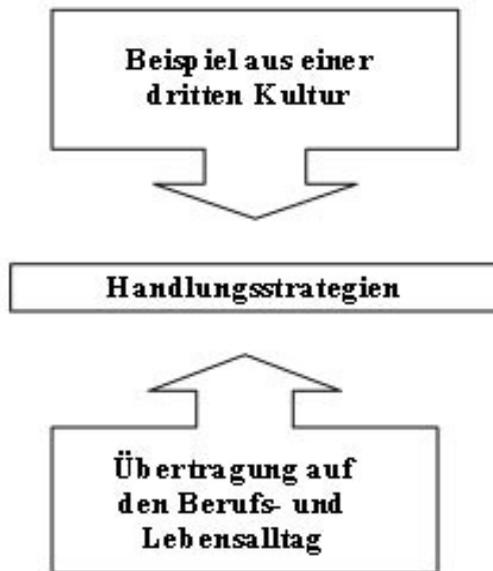


Abb. 1: Modell der Dritt-Kultur-Perspektive

Interkulturelle Kompetenz und ihre Lernziele aus ethnologischer Sicht

Interkulturelle Kompetenz ist in den letzten Jahren zu einem wichtigen Schlagwort geworden. Allerdings gibt es noch keine allgemeingültige Definition davon, was sich hinter diesem Schlagwort verbirgt. Je nach Fachrichtung – z.B. Pädagogik, Psychologie, Kommunikationswissenschaften – wird der Begriff Interkulturelle Kompetenz anders definiert. ESE hat im Rahmen seiner langjährigen Arbeit zur Vermittlung von Interkultureller Kompetenz folgende Definition entwickelt:⁹

⁹ Zur Entwicklung der Definition und der im Folgenden vorgestellten Lernziele vgl. Ursula Bertels, Sabine Eylert, Christiana Lütkes und Sandra de Vries: Ethnologie in der Schule – Eine Studie zur Vermittlung Interkultureller Kompetenz. Münster u.a., 2004.

Interkulturelle Kompetenz ist die in einem Lernprozess erreichte Fähigkeit, im mittelbaren oder unmittelbaren Umgang mit Mitgliedern anderer Kulturen einen möglichst hohen Grad an Verständigung und Verstehen zu erzielen.

Einige Begriffe dieser Definition werden zur besseren Verständlichkeit im Folgenden erläutert:

● Lernprozess: Der Erwerb Interkultureller Kompetenz wird als lebenslanger Lernprozess betrachtet, da immer wieder kulturelle Missverständnisse auftreten können.

● Unmittelbar / mittelbar: Unmittelbarer Umgang meint die persönliche Begegnung mit Menschen anderer Kulturen, mittelbarer Umgang den Umgang mit „Wissen“ über diese Kulturen, z.B. in Form von Medienberichten.

● Verständigung: Verständigung mit Menschen anderer Kulturen ist notwendig, um mit ihnen erfolgreich zusammen arbeiten oder zusammen leben zu können.

● Verstehen: Ein vollkommenes Verstehen von Menschen anderer Kulturen ist nicht möglich, da schon das Verstehen von Personen mit gleichem kulturellen Hintergrund schwierig sein kann. Eine Annäherung ist aber durch Interkulturelle Kompetenz möglich.

Um Interkulturelle Kompetenz z.B. im Unterricht vermitteln zu können, ist das Erreichen verschiedener Lernziele notwendig.

Lernziel 1: Aneignung und Beschaffung von Informationen und Entwickeln von Interesse

Bei diesem Lernziel werden wissenschaftlich fundierte Informationen über fremde Kulturen vermittelt. Darüber hinaus sollen die Schülerinnen und Schüler in die Lage versetzt werden, sich selbst solche Informationen beschaffen zu können. Dabei bildet das Interesse an fremden Kulturen eine wichtige Voraussetzung. Dieses Interesse kann z.B. durch authentische Berichte oder Gegenstände geweckt werden.

Lernziel 2: Einüben des Perspektivenwechsels

Bei diesem Lernziel stehen die Fragen „*Wie sehen die anderen uns?*“ und „*Wie sehen die anderen sich selbst, wie sehen wir die anderen?*“ im Vordergrund. Dabei lenkt die Technik des Perspektivenwechsels den Blick der Schülerinnen und Schüler zunächst auf ihre eigene Kultur, die durch den Vergleich mit anderen Sichtweisen an Selbstverständlichkeit verliert. Darüber hinaus lernen die Schülerinnen und Schüler, ihre Sicht auf fremde Kulturen zu hinterfragen. Ziel ist es, die Relativität der jeweiligen Sichtweisen zu erkennen.

Lernziel 3: Erkennen und Überwinden von Ethnozentrismus

Ethnozentrismus basiert auf der Annahme, dass die Gegebenheiten der eigenen Kultur universal gültig sind. Ethnozentrismus beinhaltet dabei meistens eine Höherbewertung der eigenen Kultur und eine Abwertung der anderen Kultur. Um ethnozentrisches Denken zunehmend zu überwinden, sollen sich die Schülerinnen und Schüler mit ihren eigenen Auffassungen von anderen Kulturen auseinandersetzen und erkennen, dass diese Auffassungen in hohem Maße durch die eigene Kultur geprägt sind und in Frage gestellt werden müssen.

Lernziel 4: Reflektieren von Situationen des interkulturellen Umgangs

Bei diesem Lernziel steht der kompetente Umgang mit Mitgliedern anderer Kulturen im Vordergrund. Konkrete Situationen der interkulturellen Begegnung werden analysiert und reflektiert. Die Schülerinnen und Schüler sollen so Verhaltensstrategien entwickeln, die eine möglichst konfliktfreie und gelingende Kommunikation ermöglichen.

Lernziel 5: Fördern von Einstellungen und Werten

Werte und Einstellungen (wie z.B. Offenheit, Toleranz, Akzeptanz und Respekt) sind als Grundhaltung zum Erwerb von Interkultureller Kompetenz notwendig. Da sich Werte und Einstellungen jedoch nur durch eine umfassende und lang andauernde Erziehung verändern lassen¹⁰, lassen sich langfristig si-

¹⁰ Vgl. u.a. Bernd Schlöder: Soziale Vorstellungen als Bezugspunkte von Vorurteilen.

cherlich nur Tendenzveränderungen erzielen.

Fazit

Interkulturelle Kompetenz ist aus gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Sicht als Schlüsselqualifikation einzuordnen. Somit ist es wichtig, dass Interkulturelle Kompetenz in der Schul- und Berufsausbildung vermittelt und für bereits Berufstätige als Zusatzqualifikation angeboten werden muss. Hieraus ergeben sich auch neue Tätigkeitsfelder für Ethnologinnen und Ethnologen.

Weitere Informationen sind zu finden unter www.ese-web.de.

Kontakt:

Ethnologie in Schule und Erwachsenenbildung (ESE) e.V.

Dr. Ursula Bertels

c/o Institut für Ethnologie

Stadtstr. 21

48149 Münster

Tel.: 0251-9240118

bertels@ese-web.de

„Heiß“ oder „kalt“? – Eine chinesisch gesunde Ernährungsvorstellung

Von Yi Chen

In der Antike wandte sich die weltweite Diätetik primär an die Gesunden, um den Ausbruch von Krankheiten zu verhindern. Im chinesischen Alltagsleben spielt der Zusammenhang von Nahrung und Gesundheit auch heute noch eine wesentliche Rolle. Ein gutes Essen muss nach Konfuzius sowohl köstlich als auch gesund sein. Die medizinische Funktion der Ernährung ist in China seit langem bekannt und wird hoch geachtet.

Die Nahrungsklassifikation von „heiß“ und „kalt“ stellt im Reich der Mitte eine Schnittstelle zwischen Ernährung und Gesundheit dar. „Heiß“ (*Re*) und „kalt“ (*Han*) in der chinesischen Küche beziehen sich hauptsächlich auf die angenommenen Auswirkungen des jeweiligen Nahrungsmittels auf den Körper. Wenn ein bestimmtes Nahrungsmittel verzehrt wird und der Körper dadurch seine Temperatur erhöht, dann hat dieses Nahrungsmittel einen „heißen“ Charakter. Umgekehrt kann man ein Nahrungsmittel als „kalt“ klassifizieren, wenn der Körper sich dadurch abkühlt. Die Mandarine gilt etwa als ein typisches heißes Obst, während die Orange als kalt klassifiziert wird. „Kalt“ und „heiß“ beziehen sich jeweils speziell auf das einzelne Nahrungsmittel und nicht auf dessen allgemeine Zuordnung.

Diese „Heiß-kalt-Nahrungsklassifikation“ darf jedoch nicht nur auf den Ernährungsbereich bezogen betrachtet werden, sondern muss ebenso in den Gesamtkontext lokaler Kulturen Chinas eingebettet werden. In der Tat ist die Heiß-kalt-Klassifikation eng mit der traditionellen chinesischen Medizin (Abkürzung: TCM) verknüpft, bei der menschliche Körperzustände und Krankheiten ebenfalls nach dem Prinzip von „heiß“ und „kalt“ kategorisiert werden. Die zentrale Idee von TCM besteht darin, die Gesundheit durch ein dynamisches Gleichgewicht des menschlichen Körpers zu bewahren.

Die Anwendung der Heiß-kalt-Nahrungsklassifikation ist eine Ernährungstherapie, die sich gut für die Korrektur von Disharmonien eignet. Wenn sich

jemand warm fühlt, dann sollte er mehr „kalte“ Nahrungsmittel aufnehmen und „heiße“ vermeiden. Das auf die Heiß-kalt-Nahrungsklassifikation bezogene Essverhalten kann leicht bei jeder chinesischen Mahlzeit praktiziert werden, was allen Menschen die Gelegenheit bietet, auf ihre eigene Gesundheit zu achten.

Neben der engen Beziehung zwischen Medizin und der Heiß-kalt-Nahrungsklassifikation spielt auch das fundamentale Prinzip von *Yin* und *Yang* eine wichtige Rolle. Diese philosophische Vorstellung zielt auf Einklang und dynamisches Gleichgewicht, dem höchsten Ziel chinesischer Lebensweisheit, gleichbedeutend mit Gesundheit. Die Vorstellung vom Gleichgewicht des *Yin* und *Yang* kann als Grundlage von „heiß“ und „kalt“ innerhalb des Bereichs der Ernährung und der TCM interpretiert werden.

Exkurs: Humorale Medizin des Hippokrates

Diese gesundheitliche Gleichgewichtstheorie erinnert an die humorale Medizin, die seit Hippokrates bis zum 18. Jahrhundert in Europa eine Hauptrolle spielte. Die grundlegende Idee dieser Medizin bestand darin, dass die Ursachen von Krankheiten die Störung des körperlichen Gleichgewichts von „heiß“ und „kalt“, „trocken“ und „feucht“ sind. Diese Tradition ist in den europäischen und nordamerikanischen Kulturen jedoch langsam verkümmert. Insbesondere durch den technischen Fortschritt hat sich die Medizin in Europa seit dem 19. Jahrhundert stark verändert. Seitdem führen Europäer Krankheiten nicht mehr auf natürliche Ursachen wie falsche Ernährung und die Lebensumstände, sondern hauptsächlich auf Bakterien zurück. Nach Foucault bezieht sich die medizinische Praxis seit dem Ende des 18. Jahrhunderts nicht mehr auf „Gesundheit“, sondern vielmehr auf „Normalität“. Der Mediziner möchte jetzt nur die „Normalität“ wiederherstellen anstatt eine gesundheitlichen Balance zu schaffen. Allmählich haben die Patienten die Macht und Kontrolle über die eigene Gesundheit verloren und die Kontrolle den Ärzten überlassen. Die Chinesen hingegen achten viel aktiver auf ihre eigene Gesundheit als westliche Menschen, beispielsweise durch die Anwendung der oben beschriebenen Heiß-kalt-Nahrungsklassifikation.

Wissenschaftliche Studie in der Rhein-Neckar-Region im Jahr 2005

Durch meine Untersuchung wollte ich herausfinden, was die Ernährungsphilosophie für junge Chinesen bedeutet, insbesondere für diejenigen, die in Deutschland leben und täglich intensiv mit den westlichen Kulturen, insbesondere der Esskultur, konfrontiert sind. Die Untersuchungsergebnisse offenbarten, dass fast alle Informanten die Nahrungsklassifikation in hohem Maße schätzten. Aber diese feste Überzeugung basierte nicht auf eigenen empirischen Erfahrungen der Informanten. Unter ihnen gab es ein „sicheres“ Kernwissen über die Eigenschaften von bestimmten Nahrungsmitteln und die Beurteilung des eigenen Zustandes. Trotzdem war das Ausmaß des tatsächlich verfügbaren Wissens bei allen Informanten sehr unterschiedlich. Fast alle Informanten vereinfachten die chinesischen Nahrungsvorstellungen ihren Bedürfnissen entsprechend und verbanden sie mit der westlichen Ernährungswissenschaft. Alle Informanten glaubten an beide Systeme und praktizierten sie gleichermaßen. Widersprüche zwischen der westlichen Ernährungswissenschaft und chinesischen Nahrungsvorstellungen wurden jedoch von sämtlichen Informanten nicht erkannt. In Deutschland bestand eine größere Freiheit als in China, sich zwischen der Verwirklichung der traditionellen Nahrungsvorstellungen und der westlichen Ernährungswissenschaft zu entscheiden.

Obwohl es heute für die Teilnehmer der Studie mehr Gelegenheiten gibt, mit der westlichen Küche und deren Ernährungsphilosophie in Berührung zu kommen, bemerkten sie auch schon vor ihrem Deutschlandaufenthalt eine parallele Existenz von chinesischen und westlichen Nahrungsvorstellungen. Ohne Ausnahme glaubten jedoch alle weiter fest an die chinesische Ernährungsidee.

Weiterhin machte die Studie die individuellen Unterschiede in Bezug auf verschiedene Aspekte deutlich. Sie lagen hauptsächlich in dem Einfluss von Familie, Region und dem individuellen Charakter der Informanten begründet. Die Unterschiede waren jedoch nicht auf Geschlecht, Ausbildung in einem bestimmten Gebiet oder die Verweildauer in Deutschland zurückzuführen.

Die Untersuchung zeigte, dass die traditionelle Nahrungsvorstellung immer noch tief im Bewusstsein der jungen, in Deutschland lebenden Chinesen verwurzelt ist. Viele Informanten äußerten den Wunsch und Anspruch, die

Nahrungsklassifikation systematisch erlernen zu wollen. Die Tradition des *Healer Shopping* hat zusätzlich zu einer komplementären statt konkurrierenden Beziehung beider Ernährungsvorstellungen beigetragen. Obwohl während der Untersuchung eine tendenzielle Konkurrenz zwischen westlicher Ernährungswissenschaft und chinesischer Nahrungsklassifikation spürbar war, dominierte im Bewusstsein der Informanten die komplementäre Beziehung beider Systeme.

Aus ihrem Umfeld erlernten die Informanten seit ihrer Kindheit sowohl die Ernährungsvorstellungen als auch das kulturelle Modell. Darauf hatten sie ihr Weltbild aufgebaut, das Begriffe und Ideen wie „Harmonie und Balance sind das Ideale“, oder „Menschen sollen nach dem Naturgesetz der Dualität (*Dao*) leben“ in den Vordergrund stellt. Solange *Yin* und *Yang* weiter als eine populäre Weltanschauung in China bestehen bleiben, wird die Grundlage von TCM und chinesischer Nahrungsklassifikation existieren. Diese grundlegenden Erkenntnisse über die Gleichgewichtstheorie, auf der *Yin-Yang*, TCM und Nahrungsklassifikation basieren, hatten die Informanten seit langem internalisiert. Die treibende Kraft des Glaubens der Informanten an die Nahrungsklassifikation ist folglich ideologischer Art. Sie stützt sich nicht auf positive Erfahrungen. Ihr kultureller Hintergrund und ihr internalisiertes lokales Wissen sind die Basis für die Überzeugung der Heiß-kalt-Nahrungsklassifikation.

Integration in Deutschland: die Deutschen und die Migranten

Von Jennifer Cheng

Wenn man heutzutage über Migranten in Deutschland spricht, wird über kein Thema mehr diskutiert als über Integration. Dass Integration in von Migration berührten Ländern wichtig ist bezweifelt niemand, aber was unter Integration verstanden wird ist eine andere Frage, denn die Betonung von Integration in Deutschland hat dazu geführt, dass der Begriff oft übermäßig oder sogar falsch angewendet wird.

Aufgrund des großen Nachholbedarfs an Integration, nach so vielen Jahrzehnten der Verleugnung der wahren Situation der Migranten in Deutschland, fällt auf, dass Integration von vielen, ohne weitere Überlegungen zur Bedeutung des Begriffs, immer wieder gefordert wird. Was für eine Integration wird verlangt und was hat dies für Deutschlands Migranten zu bedeuten?

Wir wollen auf der nationalen Ebene schauen, über welche Art der Integration das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge diskutiert. Dabei wird klar, dass Integration eine Aufgabe der Migranten ist. Unter dem Titel „Integration“ steht auf der Webpage des Bundesamtes:

„Deutschland ist seit jeher ein Land, das stark von Zuwanderung geprägt ist. Integration ist somit für uns heute und in Zukunft von zentraler Bedeutung. Wichtig sind gemeinsame Orientierungspunkte, die den Prozess der Integration strukturieren und steuern. Ein zentrales Element gelingender Integration ist neben dem Erlernen der gemeinsamen Sprache Deutsch, die – als Schlüssel zur Integration – den Zugang zu allen gesellschaftlichen Bereichen erleichtert, eine Koordinierung und Vernetzung der unterschiedlichen Integrationsangebote.“ (www.bamf.de/nn_566316/DE/Integration/integrationnode.html_nnn=true)

Dabei merkt man, dass die Integration „für uns,“ sehr wichtig ist und deshalb die Zuwanderer die Integrationsangebote annehmen müssen. In diesem Sinne gehören die Zuwanderer nicht zu „uns Deutschen,“ sondern sind „die anderen,“

Das oben genannte Zitat ist ein Teil der Veränderungen, die das neue Zuwanderungsgesetz, das am 1. Januar 2005 in Kraft trat, mit sich gebracht hat. Mit dem Gesetz hat sich Deutschland ganz vorsichtig als Einwanderungsland deklariert, wobei zum ersten Mal offiziell gefordert wird, dass sich Migranten

integrieren. Das Plädoyer für Integration symbolisiert zwar einen bedeutungsvollen Schritt in der Geschichte der Bundesrepublik, doch schaut man genauer auf die Einzelheiten des neuen Gesetzes, so tauchen viele besondere Merkmale bei dem Begriff Integration auf.

Es wird erstens nirgendwo im Gesetz konstatiert, was genau mit Integration gemeint wird. Beim genaueren Hinsehen stellt sich aber ziemlich schnell heraus, dass es sich wie ein pathologischer Bericht liest. Nichtintegrierte bzw. nichtintegrierbare Ausländer sind „kranke“ Menschen, wobei die Akteure des neuen Gesetzes die Rolle als Arzt übernehmen, um ihre „Aufnahme- und Integrationsfähigkeit“ diagnostizieren zu können. Zuwanderer mit einem Universitätsabschluss verfügen über einen „erkennbar geringeren Integrationsbedarf“ und weisen also viel mehr „Gesundheit“ auf. Die schlimmsten Fälle sind die, die „in besonderer Weise integrationsbedürftig sind“. Es klingt wie eine ansteckende Krankheit, für die als Behandlung ein Integrationskurs verschrieben werden muss.

Der Integrationskurs ist das einzige der Integrationsangebote, welches im Gesetz konkret erwähnt wird. Er umfasst 630 Stunden, wovon 600 reiner deutsch Sprachkurs sind, und nur 30 Stunden ein Orientierungskurs über die deutsche Rechtsordnung, Kultur und Geschichte. Das heisst, dass Integration größtenteils nur deutsche Sprachkenntnis bedeutet. Ferner, in Bezug auf den Orientierungskurs, muss man sich fragen, was überhaupt unter deutscher Kultur zu verstehen sei. Laut Thomas Kunz (2006) implizieren die beschriebene Ausrichtung des Kurses „Vorstellungen von einer relativ eindeutigen Mehrheitskultur sowie eine einseitige Orientierungsrichtung der Kurse: Neuzuwanderer haben sich an jener implizierten Mehrheitskultur zu orientieren – und nicht umgekehrt.“ Die Teilnehmer werden also nicht vor den Risiken oder Nebenwirkungen dieser Behandlung gewarnt.

Wenn die Migranten, oder die Ausländer, wie sie explizit im Zuwanderungsgesetz genannt werden, als krank dargestellt werden, dann müssen die Deutschen die gesunden Menschen sein und damit das Vorbild und das Endziel für die Migranten. Dieses schafft zwei Hauptprobleme: erstens ist es keine Integration wenn sich nur eine Seite bewegt. Wenn nur die Migranten sich an-

passen müssen und die Einheimischen in keiner Weise handeln müssen, dann ist das Assimilation und keine Integration. Zweitens werden die Migranten immer noch von den Deutschen ausgegrenzt und abgelehnt mit der Vorstellung, dass sie nie richtig deutsch werden können; die Veränderungen bestehen jetzt nur darin, dass sie auch gleichzeitig und ganz widersprüchlich aufgefordert werden, „deutsch“ zu werden.

Wie ein Land mit Migranten umgeht ist ein entscheidender Faktor für Selbstidentifikation, Selbstwertgefühl und Zugehörigkeitsgefühl der jeweiligen Migranten. Um diese Faktoren genauer zu thematisieren, wird ein Vergleich mit einem klassischen Einwanderungsland gezogen. Genau wie Deutschland hat Australien in der Nachkriegszeit einen Zustrom von Arbeitsmigranten erlebt. Was die beiden Länder unterscheidet ist allerdings, dass Australien permanente Migration beabsichtigte, während Deutschland diese Migration nur als temporär betrachtet hat. Die Integrationspolitik in den jeweiligen Ländern wurde also entsprechend entwickelt. Seit dem Jahr 1978 ist offiziell die Politik des Multikulturalismus in Australien umgesetzt worden. Während bei Integration die verschiedenen Kulturen und Sprachen der Einwanderer toleriert und akzeptiert wurden, stehen bei Multikulturalismus die Aufrechterhaltung und der Respekt für kulturelle Vielfalt im Vordergrund. Die „Agenda for Multikulturalism“ (2003) beginnt so:

“One of the greatest strengths of our nation is our cultural diversity. The government is committed to Multicultural Australia with policies and programs that unite us as Australians...The key to success of Australian Multiculturalism is inclusiveness. Every Australian benefits from our diversity and all Australians have the right to be active and participate in Australian society, free to live their lives and maintain their cultural traditions...If we are to continue to reap the rewards of our diversity it is important that policies and programs respond to the associated ongoing benefits and challenges.” (www.immi.gov.au/media/publications/settle/_pdf/united_diversity.pdf)

Die Mentalität, die die Politik des Multikulturalismus mit sich bringt, hat auch dazu geführt, dass alle Einwohner in Australien als Australier betrachtet werden, ohne eine Differenzierung zwischen den ersten Einwanderern, den angelsächsischen Australiern und Australiern anderer Herkunft zu führen. Auf einer subjektiven Ebene wird darunter verstanden, dass, wer sich als Australier fühlt, auch Australier ist.

Um zu zeigen, wie sich die Politik im jeweiligen Land auf die Migranten auswirkt, werden Migranten der 2. Generation als Beispiel angeführt. Migranten der 2. Generation befinden sich in einer interessanten Situation, da sie sich nie im Herkunftsland ihrer Eltern aufgehalten haben und nur das Einwanderungsland als Wohnort kennen. Interviews mit Migranten der 2. Generation bieten uns deshalb eine faszinierende Einsicht in die Erfahrungen, die Migranten im Einwanderungsland machen und in die Auswirkungen, die die Integrationspolitik auf persönlicher Ebene hat. Bei einem Vergleich zwischen Deutschland und Australien werden diese Auswirkungen noch wesentlich deutlicher.

Ein dominantes Thema im Leben der Migranten der 2. Generation ist Heimat – wo, wie und was ist sie? Dieses Thema stellt für die Migranten in Deutschland eine Problematik dar, die nicht sehr leicht gelöst werden kann. Denn nach Atabay (1994) machen Migranten und ihre Kinder die Erfahrung, dass sie immer noch nicht von der deutschen Gesellschaft als Bürger des Staates akzeptiert werden. Ein 19-jähriger Befragte sagt:

„Es ist eine sehr schwierige Frage, wo ich mich in der Heimat fühle...Heimat ist eine Frage, ob es sowas wie Heimat gibt. Das Land, in dem ich lebe, ist Deutschland und hier fühle ich mich auch wohl. In der Türkei fühle ich mich auch wohl. Wo meine Heimat ist, ist eine Frage, die ich nicht beantworten kann.“

Dass der Befragte sich in Deutschland wohlfühlt, doch Deutschland nicht als Heimat bezeichnen kann ist symbolisch für die paradoxe Situation, in der sich Migranten in Deutschland befinden: die Migranten sollen „deutsch“ werden, werden aber gleichzeitig von den Deutschen abgelehnt.

Im Gegenteil hat Zevallos (2004) in ihrer Doktorarbeit über die Identitätskonstruktion lateinamerikanischer und türkischer Migrantinnen der 2. Generation in Australien festgestellt, dass alle 50 ihrer Befragten Australien für ihre Heimat halten. Die Ideologie des Multikulturalismus bietet ihnen ein Zugehörigkeitsgefühl an, weil sie sich hierdurch auf jeden Fall mit Australien identifizieren können.

Was auch mit der Idee von Heimat verbunden ist, ist die Rolle der Staatsbürgerschaft. Da in Deutschland bis vor kurzem Staatsbürgerschaft mit Ethnizität gleichsetzt wurde, konnte niemand Deutscher werden, der nicht mindestens ein deutsches Elternteil hat. Dieses Konzept fließt immer noch ins Ver-

verständnis der Staatsbürgerschaft ein, so dass auch Migranten, die die deutsche Staatsbürgerschaft schon erworben haben, dies nur als formale Änderung mit praktischen Konsequenzen ansehen.

Ein Befragter von Sackmann und anderen (2005), die eine Studie über die Selbstverortung türkischer Migranten und ihrer Kinder durchgeführt haben, äußert:

„Also, ich habe es, es hat sich nicht viel geändert, deswegen kann ich da nicht viel sagen. Es ist nur ein Pass, Ausweis in der Tasche...weil die Leute sehen: du siehst anders aus...einmal Ausländer, immer Ausländer...nur bei den Behörden...dann wissen sie, dass ich eine deutsche Staatsbürgerschaft habe.“

Dieser Befragte erwähnt einen sehr aussagekräftigen Punkt, nämlich dass Ausländer in Deutschland für immer Ausländer bleiben. Früher unter dem alten Einbürgerungsgesetz war es einfach, einen Deutschen und einen Ausländer zu definieren. Eine Lockerung davon hat aber nicht dazu geführt, dass eingebürgerte Migranten jetzt als Deutsche betrachtet werden, sondern nur, dass mehr Kriterien verwendet werden, um sie immer noch ausgrenzen zu können. Nach Sackmann, „wer eingebürgert ist, werde deshalb noch lange nicht als ‚deutsch‘ betrachtet, sondern eben als ‚eingebürgert‘ oder schlicht weitherhin als ‚türkisch‘“.

Australien dient als Kontrast dazu: aufgrund des liberalen Einbürgerungsgesetz wird es dort für selbstverständlich gehalten, dass alle Einwohner, die es sein wollen, australische Staatsbürger sind. Eine wichtige Folge davon für die Mentalität von Migranten ist, dass diese viel mehr Freiraum haben, sich selbst dafür zu entscheiden, was für eine Rolle die Staatsbürgerschaft in ihrem Leben spielt.

Bei Zevallos' Befragten, die alle die australische Staatsbürgerschaft haben, hat der Besitz davon weniger mit der Identität zu tun als mit den sozialen und politischen Vorteilen vom Leben in Australien, die die Nationalität des Herkunftslandes nicht anbieten kann. Sowohl in Deutschland, als auch in Australien, sehen die Migranten die Nachteile und Probleme im Herkunftsland. Für die Frauen von Zevallos' Studie sind die offensichtliche Nachteile vom Leben im Herkunftsland noch mehr Grund, sich in Australien wohlfühlen. Doch für die Befragten in Deutschland stellen diese Nachteile noch mehr Schwierigkei-

ten für die Existenz in Deutschland dar, denn das imaginären Heimatland, auf das man Bezug nehmen kann, wenn man sich in Deutschland abgelehnt fühlt, existiert nicht mehr in der gewünschten Form, sobald man diese Nachteile anerkennt.

In einer Studie von Keim, genannt „so richtig Deutsch wird man nie sein“, drückt einer von ihren Interviewpartnern aus, dass er sich in Deutschland temporär fühlt und spielt mit den Gedanken, zurück in die Türkei zu gehen, obwohl er im gleichen Interview auch sagt, dass er dort nicht leben möchte. Keim kommt zum Schluß, dass dieses temporäre Gefühl ein Ausdruck für seine unsichere Existenz in Deutschland ist. Da er von den Angehörigen der deutschen Gesellschaft nicht akzeptiert wird, ist es so, als ob Deutschland nur ein Transitland für ihn wäre. Wenn man sein Leben in einem Land nur für vorläufig hält, kann man nur schwer seinen Platz in der Gesellschaft finden und eine permanente Existenz aufbauen.

In Australien erlaubt die Politik des Multikulturalismus den Migranten die Freiheit, sich nicht nur mit der Mehrheitskultur kritisch zu beschäftigen, sondern auch ihren Platz darin zu finden. Durch viele Jahrzehnte britische Hegemonie existiert in Australien immer noch eine unoffizielle angelsächsische Mehrheitskultur. Doch die Migranten in Zevallos' Studie sehen es nicht als ihre Aufgabe, sich anpassen zu müssen, sondern halten diese Kultur für farblos und langweilig, die nur durch Multikulturalismus und Migration lebendig wird. Und obwohl sie manchmal aufgrund dieser Mehrheitskultur ihre Identität als Australier nicht externalisieren können, behalten sie innerlich eine australische Identität. Eine Befragte bejaht die Frage, ob sie sich als Australierin sieht:

“Yes, I always have this debate with my mum. I always say I'm an Aussie and she goes „No you're not!...“ I think that most of society would accept that: „Yeah you're an Aussie“, but there's that small few that say „No you're not because your parents were born somewhere else“. I don't care what they think as long as I know what I am.”

Das Phänomen, dass Migranten wegen ihres Aussehens oder ihrer Herkunft nicht als Einheimische betrachtet werden, ist sowohl in Deutschland als auch in Australien bekannt. Die Migranten in Australien sehen sich jedoch trotzdem

als Australier. Warum ihre Reaktion von der der Migranten in Deutschland so stark abweicht, liegt an dem größeren Bewegungsspielraum, denen die offizielle Anerkennung der kulturellen Vielfalt ermöglicht.

Die Politik des Multikulturalismus in Australien wird leider von den Aktionen der jetzigen konservativen Regierung langsam bedroht. Doch die Änderungen in der Gesellschaft, die in den 70er Jahren stattgefunden haben, werden noch lange nicht beseitigt. Dies manifestiert sich am besten in den Aussagen von heutigen Kindern, die dauernd an die multikulturellen Botschaft erinnert werden, sei es durch die Medien, von der Schule oder ihren Eltern. Gill und Howard (2004), die eine lange Studie durchführen, wie Kinder in Australien Australien betrachten, haben festgestellt, dass die Kinder die kulturelle Vielfalt als einen der größten Vorteile von Australien sehen. Darin sehen sie auch natürlich ihren Platz in der australischen Gesellschaft, weil keiner „der andere“ ist. Ein 12-jähriger chinesisch-Australier erklärt:

Well if you were in a spaceship, trying to decide where to settle on earth I'd say, „Well go to Australia“ because they're so different there you'll fit in no matter what you look like.

Dass ein Migrantenkind in Deutschland so etwas ähnliches äußern würde, ist kaum vorstellbar. Denn solange die Politiker die kulturelle Vielfalt in diesem Land als Last sehen, die durch ihre Steuerung unter Kontrolle bleiben muss, wird es Generationen von Menschen geben, die das Gefühl haben, nicht in die deutsche Gesellschaft hineinpassen zu können.

Statt immer weiter auf das Integrationsthema zu pochen, sollen zuerst die Vorstellung von „wir und die anderen“ aufgegeben werden, so dass die Barrieren zwischen den ethnischen deutschen Einwohnern und den Migranten abgebaut werden. Vielleicht werden wir dann eines Tages lesen können: Deutschland ist seit jeher ein Land, das stark von Zuwanderung geprägt ist. Eine der größten Stärken unsere Nation ist unsere kulturelle Vielfalt.

Bibliographie

Atabay, İlhami. 1994, *Ist dies mein Land? Identitätsentwicklung türkischer Migrantenkinder und -jugendlicher in der Bundesrepublik*, Centaurus-Verlagsgesellschaft, Pfaffenweiler.

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. 2005, *Integration*, http://www.bamf.de/nn_566316/DE/Integration/integration-node.html__nnn=true

Commonwealth of Australia. 2003, *Multicultural Australia: United in Diversity, Updating the 1999 New Agenda for Multicultural Australia: Strategic Directions for 2003-2006*, http://www.immi.gov.au/media/publications/settle/_pdf/united_diversity.pdf

Gill, Judith and Howard, Sue. 2004, *Still Calling Australia Home? Children's Constructions of Place and Identity*, The Association for Australian Research in Education, <http://www.aare.edu.au/00pap/gil00397.htm>

Keim, Sylvia. 2003, „so richtig deutsch wird man nie sein...“ *Junge Migrantinnen und Migranten in Deutschland: zwischen Integration und Ausgrenzung*, IKO-Verlag, Frankfurt.

Kunz, Thomas. 2006, Integrationskurse auf kommunaler und auf Bundesebene: Eine kritische Auseinandersetzung mit einem neuen Steuerungsinstrument in: Baringhorst, Sigrid/ Hunger, Uwe/ Schönwälder, Karen (Hg.): *Politische Steuerung von Integrationsprozessen. Intentionen und Wirkungen* (in Vorbereitung).

Sackmann, Rosemarie, u.a. 2005, *Kollektive Identitäten: Selbstverortungen türkischer MigrantInnen und ihrer Kinder*, Peter Lang, Frankfurt.

Zevallos, Zuleyka. 2004, *'You have to be Anglo and not look like me': Identity Constructions of Second Generation Migrant-Australian Women*, Doctoral thesis at Swinburne University of Technology, <http://adt.lib.swin.edu.au/uploads/approved/adtVSWT20050323.142704/public/02whole.pdf>

MASN – das Moving Anthropology Student Network

Von Benjamin Hirschfeld und Clemens Sayer

1. Was ist MASN?

Hinter der Abkürzung verbirgt sich das Moving Anthropology Student Network, eine noch junge Vernetzungsinitiative, die wir hier vorstellen. Dieses Netzwerk ist von Anthropologiestudenten ausgegangen und ausdrücklich nichtprofessionell. Es soll Studierenden der Anthropologie die Chance geben, in Kontakt zu treten und den Austausch auf einer internationalen (bisher weitgehend europäischen) Ebene zu ermöglichen.

2. Entstehungsgeschichte

2.1 Vorläufer:

Roaming-Anthropology Balkan-Konferenzen

Die Anregung zur Idee für ein europäisches Studierendennetzwerk kommt aus der europäischen „Peripherie“ – unter dem Namen ‚Roaming Anthropology‘ fanden von Studenten organisierte Konferenzen in Ländern Ex-Jugoslawiens statt. Ethnologiestudenten aus Wien hörten im Rahmen der EASA-Tagung (European Anthropology Students Association?) dort von diesen Konferenzen und fingen an, die Idee zu einer europäischen Wandertagung zu entwickeln.

Ethnosymposium Pfingsten 04

Angeregt durch ein Religionswissenschaften-Symposium organisierten wir in Tübingen nach jahrzehntelanger Nichtexistenz wieder ein Studierendentreffen des Fachs Ethnologie, wobei wir dies auf den deutschsprachigen Raum ausdehnten und somit auch Teilnehmer aus Österreich und der Schweiz hatten; nach Halle '05 ist mit dem diesjährigen Treffen in Münster und dem kommenden Treffen, das in Göttingen geplant ist schon eine gewisse Kontinuität zu verzeichnen. Von diesen Aktivitäten hörend stellten die Wiener Kontakt zu uns her.

Wiener Initiative: Walz – Moving Anthropology

Die Wiener Initiatoren firmierten zunächst unter dem Namen Walz. Damit sollte auf die alte Tradition des Lernens in der Fremde und den Charakter der

Wandertagung referiert werden. Sie suchten sich engagierte Mitstreiter (was wichtig war, da beide erst einmal ins Ausland gingen), kontaktierten Anthropologiestudenten im Ausland, sammelten Gelder für ein Koordinationstreffen und luden dazu ein.

2.2 “Coordination Meeting” in Wien: Februar 05

In intensiver Arbeitsatmosphäre fand das Koordinationstreffen Anfang Februar 05 statt. Es nahmen knapp 20 Studierende aus sechs europäischen Ländern, Österreich, Polen, Deutschland, Slovenien, Serbien-Montenegro und Spanien teil. Dort wurden in detaillierter Diskussionsarbeit die Grundlagen für das Design des Netzwerks gelegt.

2.3 Erste MASN-Konferenz in Ottenstein, Niederösterreich: Nov 05

Vom 3.- 6. November 2005 fand die erste MASN-Konferenz in Ottenstein, Niederösterreich, statt. Die Wiener Organisatoren waren in der Lage, mit Sponsorengeldern die Unterbringungskosten für die Vortragenden zu decken, so dass vor allem die Teilnehmer aus finanziell schwächeren osteuropäischen Ländern der Aufenthalt in dem Tagungshotel, einer eher jugendherbergsähnlichen Anlage mit Vollpension, ermöglicht wurde.

Nach jeweils drei gemeinsamen Plenarveranstaltungen am Vormittag teilte sich die Gruppe auf zwei bis vier Workshops bzw. Round Table Discussions auf, in denen mehr Zeit vorhanden war, in vertiefende Diskussionen einzusteigen. Abends rundeten Fringe Events die Sache ab. Da es um die Hotelanlage herum eigentlich nur Nebel gab, wurde von den Teilnehmern der Konferenz kaum eine Veranstaltung ausgelassen. Die gemeinsame Unterbringung und das gemeinsame Essen trugen dazu bei, dass sich Bekanntschaften intensivieren konnten.

Am letzten Tag, an dem leider schon einige aufbrechen mussten, wurde über die Zukunft des Netzwerks sowie die Frage der Vergabe der nächsten jährlichen Konferenz diskutiert.

2.4 Koordinationstreffen in Zagreb, Kroatien

Im Mai luden die diesjährigen Ausrichter der Konferenz zu einem Koordinationstreffen nach Zagreb ein. Diesmal kamen 28 „Delegierte“ aus 7 Ländern zusammen; inzwischen war schon eine gewisse Fluktuation derer, die sich ak-

tiv am organisatorischen Auf- und Weiterbau des Netzwerks beteiligen wollten, sichtbar. Deshalb mussten einige Diskussionspunkte, die schon früher ergebnisreich erörtert worden waren, von neuem aufgenommen und durchgesprochen werden.

Überraschend war die Mitteilung der Wiener, bei denen mit bevorstehenden Studiumsabschlüssen die ersten der eigentlichen Zielgruppe des Netzwerks zu entwachsen drohten, sie hätten sich inzwischen in Moving Anthropology Social Network umbenannt, um die Brücke zu Jungwissenschaftlern und praktisch arbeitenden Ethnologen zu schlagen und Konferenzen in größerem Stil professionell zu organisieren. Ihr Vorschlag, das gesamte Netzwerk zu erweitern, wurde anhaltend kontrovers diskutiert; dem verlockenden Gewinn von Kontakt- und Professionalisierungsmöglichkeiten standen die Bedenken gegenüber, Autonomie und Hierarchiefreiheit der selbstgeschaffenen Kommunikationsräume zu verlieren; auch wurde die Problematik unterschiedlicher Ressourcen- und Interessenslagen studentischer bzw. (semi-)professioneller Netzwerker diskutiert. Bis auf weiteres wurde der Status Quo zweier kooperierender Netzwerke erhalten, der Name ‚Social Network‘ wurde der Website hinzugefügt, um die Wiener bei der Projektanbahnung zu unterstützen.

2.5 Zweite MASN-Konferenz in Opatija, Kroatien/8-12. November 2006

Unter dem Leitgedanken der ‚Anthropology in Action‘ trafen sich im November 2006 ca. 70 Studierende an der adriatischen Küste in einem zugegebenermaßen sehr komfortablen Hotel, um an drei Tagen über verschiedene Themen zu konferieren: Der erste Tag stand unter dem Stern des Kennenlernens – viele neue Gesichter z.B. aus Polen, Kroatien, Italien, Dänemark und Norwegen. Der zweite wurde durch das Motto ‚Facing Differences‘ geprägt und thematisierte z.B. neben ‚Co-housing‘ und ‚Suicide-Terrorism‘ auch die Situation Asylsuchender in Polen. ‚People facing systems‘ war die Matrix, innerhalb derer sich der dritte Tag abrollte. Jeden Abend gab es die allseits beliebten ‚fringe events‘, also anthropologisch orientiertes, filmisches Rahmenprogramm. Dieses setzte sich dann oft bis tief in die Nacht mit Gesprächen und musikalischer Untermalung fort.

3. Ziele des Netzwerks

Grundsätzlich soll MASN den kommunikativen Austausch zwischen Studierenden von Kultur- und Sozialanthropologie aus den verschiedenen Ländern Europas fördern. Damit soll MASN ein Reservoir an potentiellen Kontakten bieten, die sich über die Zeit hinweg zu Bekanntschaften und kollegialen Freundschaften hin entwickeln können sollen. Darüber hinaus soll MASN ein Forum bereitstellen, innerhalb dessen inhaltlich-fachlich präsentiert und diskutiert werden kann, wobei dies möglichst hierarchiefrei, i.S.v. ohne professionelle Wissenschaftler, geschehen soll. MASN soll also Bedingungen schaffen, die Kontakt und Kommunikation ermöglichen. Dies soll einerseits virtuell in einem kontinuierlichen Angebot bestehen (Website), andererseits im Organisieren (zumindest) jährlicher Konferenzen, auf denen Interessierte die Möglichkeit haben, in Face-to-face-Beziehungen zu treten.

4. Struktur

4.1 personell/organisatorisch

Zur Informationsverbreitung wird bisher vor allem auf Mund-zu-Mund-Propaganda gesetzt, wobei auch schon existierende Kontakte (z.B. über die Symposiumsteilnehmer) nach Möglichkeit genutzt werden.

Um die Beantragung von Fördergeldern zu erleichtern, sollen auf nationaler Ebene legale Strukturen (Vereine) gegründet werden, falls sie nicht schon existieren. Jeweils ein Koordinator pro Land soll zusätzlich Organisationsarbeiten übernehmen, z.B. die Fahrten zu den Konferenzen abwickeln.

4.2 Virtuelle Kommunikationsstrukturen: Movinganthropology.org - Homepage

Von einem Email-Verteiler ausgehend entwickelten wir mit einer Open-Source-Software die Homepage www.movinganthropology.org für die virtuelle Vernetzung und den Datenaustausch zwischen Anthropologie-Studierenden. Die Internetseite sollte von allen Nutzern inhaltlich mitgestaltet werden können. Unter „WhoIs“ befindet sich eine Auflistung aller Mitglieder (inzwischen einige Hundert aus über 60 Ländern der ganzen Welt) mit jeweiligen Interessenschwerpunkten und Kontaktaufnahmemöglichkeiten. Der But-

ton „WhereIs“ beinhaltet Beschreibungen von anthropologischen Instituten und Organisationen, welche vom aktiven Nutzer vervollständigt werden können, mit „WhenIs“ ist ein Eventkalender zur Beschreibung aufkommender Konferenzen, Ausstellungen o.ä. vorhanden. Auch bietet die Website Platz für Bibliographien, Links zu Onlinezeitschriften und weiteren anthropologischen Webseiten („Friends“). Unter „Files“ können Textdateien geladen werden (dort sind auch die bisherigen Treffen in Protokollen dokumentiert), für Fotos steht eine Galerie zur Verfügung, und im „Anthrochat“ können zeitgleich eingeloggte Nutzer direkt kommunizieren.

Interaktives Kernstück des Ganzen soll das virtuelle Diskussionsforum sein. Auf diesem werden Fragen zum Studium gestellt, Projekte vorgestellt und über die neuesten oder neu aufgerollten anthropologischen Debatten diskutiert. Außerdem soll über diese Ebene allen Interessierten die Möglichkeit gegeben werden, in den Entwicklungsprozess des Netzwerks mit eingebunden zu werden.

Parallel zur Website informieren sich die Studierenden über den Emailverteiler gegenseitig über dringende Neuigkeiten, wie etwa das Call-For-Papers oder die Anmeldebögen für die Konferenzen.

4.3 Charakterisierung

Die Aktivitäten von MASN treten in erster Linie schubweise auf.. Teilweise ergeben sich organisationstechnische Debatten, die in diesem eher anarchisch strukturierten Netzwerk die Tendenz haben, nicht zu knapp ausdiskutiert werden zu müssen. Auch hat die Fluktuation der Beteiligten zur Folge, dass strittige Punkte öfters neu aufgeworfen werden. Der inhaltliche Austausch über das Internet funktioniert (noch) nicht so wie gedacht – eventuell ist die sprachliche Hürde für das geschriebene Wort zu hoch.

Jedoch war innerhalb der Aktivitätsschübe ein äußerst großes Potential an Interesse und Engagement zu verspüren. Sowohl das Vorbereitungstreffen als auch die Konferenz fanden in intensiver Arbeitsatmosphäre statt, das Treffen in Zagreb war von einer kontroversen Debatte geprägt, die jedoch sachlich geführt wurde, und es gab jedes Mal die Gelegenheit, interessante Leute zu treffen und wiederzutreffen.

Die Biene auf der nördlichen Schulter, oder: Was hat räumliches Denken mit Sprache und Kultur zu tun?

Von Tobias Kroll

1 Sprachliche Relativität

Dass verschiedene Sprachen ‚die Welt‘ unterschiedlich kategorisieren, ist bekannt. So hat z.B. das deutsche Wort *gemütlich* keine Entsprechung in anderen Sprachen¹¹. Von F. Boas stammt das berühmte ‚Schnee-Beispiel‘, nach dem Inuit über vier Wörter für *Schnee* verfügt; von L. Hjelmslev der ebenso bekannte Hinweis, dass walisisch *llwydd* einen Farbbereich von dt. *grau* bis *braun* bezeichnet (vgl. Werlen 2002: 180-1, 273). Angesichts solcher Unterschiede kann der Linguist¹² im Prinzip eine von zwei Haltungen einnehmen. Er kann aus einer universalistischen Position sprachliche Kategorien als oberflächliche, willkürliche Einteilungen betrachten. (Z.B. ist das wahrnehmbare Farbspektrum für alle Menschen identisch, vgl. z.B. ebd.: 63-65.) Oder er kann davon ausgehen, dass Unterschiede im Sprechen mit solchen im Denken zu tun haben. Dann vertritt er eine relativistische Haltung, sieht also Denken als relativ zu Sprache, ggf. auch Kultur. Beide Positionen haben eine ehrwürdige Tradition in Linguistik und Sprachphilosophie; der moderne Relativismus lässt sich mindestens bis zu W. v. Humboldt zurückführen, der auch Boas beeinflusste. Die wohl bekannteste Formulierung der relativistischen Position stammt von Benjamin L. Whorf (1897-1941), der beim Boas-Schüler E. Sapir studierte. Whorf schrieb 1940: „We are thus introduced to a new principle of relativity, which holds that all observers are not led by the same physical evidence to the same picture of the universe, unless their linguistic backgrounds are similar, or can in some way be calibrated“ (zit. nach ebd.: 1). Er machte sich damit zum wohl bestgehassten Sprachwissenschaftler der letzten Jahrzehnte. Man verhöhnte ihn als Feierabendlinguist (er war eigentlich

¹¹ Wer das nicht glauben mag, darf gerne versuchen, Folgendes unter Verwendung desselben Ausdrucks für *gemütlich* ins Englische zu übersetzen: *eine gemütliche Kneipe; ein gemütlicher Sessel; ein gemütlicher Typ*.

¹² Ich verwende das Maskulinum stets generisch, d.h. zur Bezeichnung von Personen beliebigen Geschlechts.

Chemiker), bezeichnete seine Ansichten als bizarr, und mit dem Siegeszug der formalistischen, universalistischen Sprachtheorien seit Mitte der 60er Jahre (v.a. N. Chomskys Generativismus) schien die Sapir-Whorf-Hypothese (auch bekannt als das sprachliche Relativitätsprinzip, SRP) endgültig obsolet. Nun waren Whorfs Analysen z.T. recht ‚hemdsärmelig‘ und trafen nicht immer zu¹³. Seine Grundgedanken fanden aber weiterhin Anhänger, und seit Beginn der 90er ist ein „neue[s] Interesse an der sprachlichen Relativität“ (ebd.: 31) zu konstatieren. Nicht zuletzt aufgrund neuer Testmethoden: Man hatte sich bis dahin auf die Analyse von Sprache beschränkt und aus dieser Schlüsse zur Kognition gezogen. Die ‚Neo-Whorfianer‘ forderten eine sprachunabhängige Erforschung von Denkprozessen¹⁴ und nahmen psychologisch-experimentelle Untersuchungen vor (Vgl. ebd.: 1-49, 131-238). Besonders interessant sind hierbei jene in der Domäne ‚Raum‘, denn letztere wird als grundlegende Kategorie der Kognition gesehen (vgl z.B. Levinson 2003: 16-17).

2 Der Kognitionsbereich ‚Raum‘

Das Max-Planck-Institut für Psycholinguistik in Nijmegen (NL) führte in der ersten Hälfte der 90er Jahre unter Stephen C. Levinson eine großangelegte, weltweite Forschungsreihe mit standardisierten verbalen und nonverbalen Tests durch, erstere zur Ermittlung der bevorzugten sprachlichen Mittel zur Beschreibung räumlicher Konfigurationen, letztere zur Untersuchung kognitiver Strategien räumlicher Problemlösung. Elf überwiegend nicht-industrialisierte Gemeinschaften wurden untersucht, außerdem Sprecher des Nieder-

¹³ So wurde in den 70er/80er Jahren durch und unter H. Gipper von Münster aus belegt, dass Whorfs Auffassungen über die Kategorien ‚Raum‘ und ‚Zeit‘ im Hopi nicht haltbar waren (vgl. Werlen 2002: 234, 296).

¹⁴ Whorfs Formulierung bezieht sich allerdings genauso auf Wahrnehmung. Terminologisch nicht zwischen *Wahrnehmung*, *Denken* und *Kognition* zu differenzieren, ist typisch für alle mir bekannten Texte zum Thema. Mithilfe der Explikation dieser Begriffe bei Werlen lässt sich dies aber legitimieren. Demnach bezeichnen sie jeweils Aspekte der Informationsverarbeitung: *Wahrnehmung* die durch Erfahrung vorstrukturierte Informationsaufnahme; *Denken* und *Kognition* deren Verarbeitung auf einer höheren Ebene (vgl. 2002: 22-26). Folgen wir dem SRP, geschieht all dies gemäß den Kategorien der Muttersprache. Eine synonyme Verwendung der Begriffe scheint daher bis zu einem gewissen Maße gerechtfertigt.

ländischen und des Japanischen. Die Hypothese war, dass – gemäß dem SRP – sprachliche und kognitive Raumkonzepte einer Sprachgemeinschaft Ähnlichkeiten aufweisen müssten. ‚Spektakulär‘ waren v.a. die Ergebnisse für das Tzeltal (eine mexikanische Mayasprache) und das Aranda bzw. Guugu Yimithirr¹⁵ (beides Pama-Nyungan, Australien). Betrachten wir einen der verbalen Tests. Beim ‚man-and-tree-game‘¹⁶ wurden zwei Informanten durch einen Sichtschutz getrennt nebeneinander platziert, erhielten je ein identisches Set von Fotos, die eine Spielzeugfigur und einen Plastikbaum in verschiedenen Konstellationen zeigten (s. Abb.1); einer sollte diese dann so beschreiben, dass der ‚Mitspieler‘ sie identifizieren konnte. In europäischen Sprachen würde man hierzu Äquivalente von *rechts* und *links* nutzen: *Der Mann steht rechts vom Baum, Der Baum steht links vom Mann*. Der Sprecher nimmt dabei Bezug auf seine eigenen Körperachsen: das Männchen steht von ihm aus gesehen rechts. Könnte er die Konstellation von der anderen Seite betrachten, stünde es links. Die verwendeten Bezüge sind also relativ zur Sprecherposition: sie verändern sich mit dieser. Es lassen sich aber auch Bezüge nutzen, die von ihr unabhängig sind. Würde die Oberkante dieser Seite stets nach Norden weisen, stünde der Mann *östlich vom Baum*. Selbst wenn der Sprecher seine Position wechselt: von welcher Seite er die Konfiguration auch betrachtet, das Männchen steht immer im Osten. Solche Bezüge werden daher absolut genannt. *Links/rechts/vorne/hinten* und *Norden/Süden/Osten/Westen*¹⁷ bilden je einen funktional äquivalenten Rahmen zur Beschreibung der Lage von Objekten im Raum; dies wurde bereits in der Gestaltpsychologie als relativer bzw. absoluter Bezugsrahmen bezeichnet. (Vgl. Levinson 2003: 24-34, 113-46; Pederson et

¹⁵ Das Guugu Yimithirr war – wie das Tonga, s.u. – nicht Teil der eigentlichen Untersuchungsreihe, wird aber in der Literatur ausführlichst besprochen. Es weist ein ähnliches, absolutes Raumkonzept auf wie das Aranda (vgl. Levinson 2003: 112-5, Pederson et al. 1998: 571). Da mir nicht alle Daten zugänglich sind, behandle ich beide Sprachen hier als Einheit.

¹⁶ Die Tests wurden gerne als *games* bezeichnet.

¹⁷ ‚Absolute‘ Bezugsrahmen können freilich auch mit anderen fixen Bezügen gebildet werden, z.B. *Stadtmitte – stadtauswärts* oder (in vielen austronesischen Sprachen üblich, vgl. Levinson 1996: 146, 2003: 49) *Richtung Inselinneres – Richtung Meer*.

al. 1998: 557-74; Werlen 2002: 49-56.)¹⁸ In europäischen Sprachen wird für den Nahbereich üblicherweise der relative Rahmen verwendet; absolute Bezugnahmen beschränken sich auf den geographischen Raum¹⁹ (vgl. z.B. Levinson 2003: 92, Pederson 1995: 35, 39). Die westliche Denktradition sah die relative Raumkonzeption denn auch als universell an (vgl. Levinson 2003: 3-4). Dies ist aber keineswegs der Fall. So nutzen Sprecher des Tzeltal (neben gelegentlichen intrinsischen) ausschließlich absolute Bezüge: *ajk'ol* 'bergaufwärts', *alan* 'bergabwärts' oder *jejch* 'quer'. Die Tzeltal sind Ackerbauern; ihr Siedlungsgebiet ist geographisch kleinräumig und fällt nach Norden hin stetig ab. Ihr Rahmen nutzt also die Topologie ihrer Umgebung. Auch im Aranda bzw. Guugu Yimithirr werden fast ausschließlich absolute Bezüge verwendet. *Gungga*, *jiba*, *naga* und *guwa* werden zwar mit 'Norden', 'Süden', 'Osten' und 'Westen' wiedergegeben, bezeichnen aber ein System, das gegenüber dem europäischen etwa 17° im Uhrzeigersinn ‚gekippt‘ ist. Besonders erstaunlich: in den erwähnten Sprachen gibt es keine Begriffe für *links* oder *rechts*²⁰. Äußerungen wie *Da ist eine Biene auf deiner nördlichen Schulter* oder *Gib mir bitte mal die bergaufwärts stehende Tasse* sind daher völlig alltäglich²¹. – Um festzustellen, ob die kognitiven Raumkonzepte den sprachlichen ähneln, wurde die Tatsache genutzt, dass relative Bezüge abhängig von der Betrachterposition sind, absolute aber nicht. Beim ‚animals-in-a-row-game‘ z.B. wurde dem Informanten eine Reihe von Spielzeugtierchen auf einem Tisch gezeigt. Dann wurde sie entfernt und der Informant gebeten, sie auf einem Tisch hinter ihm wieder aufzubauen, wofür

¹⁸ Es gibt auch einen intrinsischen Bezugsrahmen, der die Eigenschaften gerichteter Objekte nutzt. So haben menschliche Körper eine rechte und eine linke Hälfte; Abb. 1 lässt sich daher auch mit *Der Baum steht auf der rechten Seite des Männchens* beschreiben. (Vgl. a.a.O.)

¹⁹ Wie z.B. in *Steinfurt liegt nördlich von Münster*.

²⁰ Die erwähnten ‚gelegentlichen intrinsischen Bezüge‘ beschränken sich auf Beschreibungen z.B. der Blickrichtung des Männchens (wie *er sieht in unsere Richtung/zur Straße*) oder Wendungen wie *an seiner Seite*. (Vgl. Levinson 2003: 151, Pederson et al. 1998: 565.)

²¹ Inwiefern die Existenz ausschließlich ‚absolut‘ codierender Sprachen schon vor den Untersuchungen des MPI bekannt war, geht aus der Literatur nur mittelbar hervor; ich gehe davon aus, dass dies keine völlig neuen Erkenntnisse waren (vgl. z.B. Levinson 2003: 109). Wirklich neu war die kognitive Komponente.

er sich natürlich um 180° drehen musste. Seine Aufmerksamkeit wurde auf die Abfolge der Tiere gelenkt. Tatsächlich wollten die Forscher aber wissen, ob er sie um 180° gedreht oder in ihrer ursprünglichen Richtung wieder hinstellte. Ersteres nahmen sie als Hinweis darauf, dass er ihre Ausrichtung auf seinen eigenen Körper bezogen memoriert (und somit eine ‚relative Antwort‘ gegeben) hatte, letzteres als Indiz für eine Orientierung an fixen Bezügen (und daher als ‚absolute‘ Antwort) (s. Abb. 2).

Die Ergebnisse waren eindeutig: Sprecher bevorzugt ‚relativ‘ codierender Sprachen bauten die Tierchen überwiegend um 180° gedreht wieder auf; solche ‚absolut‘ codierender Idiome hingegen fast ausschließlich in der ursprünglichen Richtung. Für Levinson und seine Kollegen war somit das sprachliche Relativitätsprinzip (in einer modernisierten, dynamischen Fassung²²) bestätigt: Sprachliche und kognitive Raumkonzepte einer Sprachgemeinschaft sind, so Levinson, isomorph. Da kulturelles Wissen durch Kommunikation weitergegeben wird, und Sprache das bei weitem wichtigste Kommunikationsmedium ist, müssen wir davon ausgehen, „that it is language above all that drives the convergence between linguistic and non-linguistic coding of our spatial world.“ (2003: 213). (Vgl. Levinson 2003: 4-5, 112-69, 178-215, Pederson et al. 1998: 561-86.)

3 Kognition, Kultur und der Gebrauch von Sprache

Die empirischen Ergebnisse sind zwar robust. Zu kritisieren sind m.E. allerdings die Schlussfolgerungen, die Levinson hieraus zieht. Sprache als den entscheidenden Faktor für Kognition zu sehen, ohne Berücksichtigung ökologischer Faktoren oder der Funktionalität bestimmter kognitiver Konzepte für

²² Soll heißen, dass sie a) nicht mehr die Struktur der Sprache als das Denken beeinflussenden Faktor sehen, sondern ihr Augenmerk mehr auf die kommunikativen Praktiken einer Sprachgemeinschaft richten, und b) dass sie Sprache keineswegs als eine das Denken determinierende Größe sehen (d.h. wir können uns von ihrem Einfluss freimachen). (Vgl. Levinson 2003: 301-7, Pederson et al. 1998: 559-60.) So ganz scheinen sie aber den Umschwung zu einer pragmatischen Position noch nicht vollzogen zu haben (s.u.). Werlen weist allerdings auch darauf hin, dass beide Auffassungen schon bei Whorf zu finden sind; gerade die Determinismus-These in ihrer starken Form stammt wohl eher von seinen Gegnern (vgl. 2002: 2, 237-9).

spezifische Lebens- oder Wirtschaftsweisen, erscheint ebenso simplifizierend wie die Reduktion von Interaktion und Kommunikation auf Sprache. Gegen ersteren Kritikpunkt hat sich Levinson allerdings ‚abgesichert‘. Sehr plausibel stellt er dar, dass Lebensumstände und -weisen nur sehr schwach mit Raumkonzepten korrelieren. Zwar wird in industrialisierten Kulturen ausschließlich der relative Rahmen zur Codierung des räumlichen Nahbereichs verwendet. Levinson begründet dies durchaus funktionalistisch: „our built environment builds in many left/right asymmetries – [...] driving regulations [...] [...] car design, queuing and walking habits, door and handle design, and so forth“ (2003: 213). Der Umkehrschluss gilt aber nicht. Ein völlig abstraktes System wie im Guugu Yimithirr mag für eine Wildbeutekultur funktional erscheinen; Sprecher dieser Sprache haben denn auch ein hervorragendes Orientierungsvermögen und können selbst im Dunkeln die Quadranten ihres Raumkonzepts nutzen (vgl. Foley 1997: 216-9, Levinson 2003: 227-34). Doch nicht alle Wildbeute codieren absolut; es gibt sogar Hinweise, dass in manchen athapaschischen Gemeinschaften absolute Systeme völlig fehlen. Und was könnte die Funktion eines absoluten Systems für sesshafte Ackerbauern wie die Tzeltal sein? Man lasse sich nicht von der ‚Isomorphie‘ ihres Raumkonzepts mit ihrer Umgebung täuschen: Die Fähigkeit zur räumlichen Orientierung auch außerhalb ihrer Bergwelt (z.B. in Großstädten) ist bei ihnen ebenso ausgeprägt wie bei Sprechern des Guugu Yimithirr, scheint mithin eine direkte Folge absoluter Raumkonzepte zu sein, ohne ersichtliche Funktionalität für kleinräumiges Wirtschaften. Zumal Mopan und Yukateken, beides Mayaethnien mit sehr ähnlicher Kultur (wenn auch anders gegliederter Umgebung), überwiegend intrinsisch bzw. gemischt codieren. Generell gilt: in nicht-industriellen Gemeinschaften lassen sich alle Arten von Bezugsrahmen und alle Grade von Orientierungs(un-)vermögen feststellen. Ökologie und Lebensweise zeigen tatsächlich kaum Korrelation mit Raumkonzepten. (Vgl. Levinson 2003: 4, 188-215, 235-8.) – Für meinen zweiten Kritikpunkt aber lässt sich empirische Evidenz finden. G. Bennardo untersuchte mit den Methoden der MPI-Forscher die Raumkonzeptionen im Tonga. Tonganer nutzen alle drei Rahmen zur Codierung, entsprechend auch verschiedene kognitive Strategien.

Auffallende ist aber der Unterschied zu europäischen Sprachen in der Verwendung der räumlichen Begriffe 'i mu'a 'vor' und 'i mui 'hinter'. Betrachten wir Abb. 3. Die Konstellation links würde man auf Deutsch normalerweise mit *Der Baum ist hinter dem Haus*²³ beschreiben; rechts stünde der Baum entsprechend *vor dem Haus*²⁴. (Vgl. Bennardo 2000: 499-507, 521-3.) Nicht so im Tonga; auch nicht im Hausa und anderen Sprachen (vgl. Levinson 2003: 86)²⁵. *Vor* und *hinter* (bzw. deren Äquivalente) bedeuten zwar stets dasselbe, werden aber genutzt, um unterschiedliche Konstellationen zu bezeichnen. Wir können m.E. auch ohne empirische Überprüfung plausibel vermuten, dass dies mit unterschiedlichen kognitiven Operationen einhergeht. Da Levinson ‚Sprache‘ als den Faktor sieht, der das Denken formt, hat er angesichts solcher Daten m.E. ein Erklärungsproblem: wo die gleichen Bezugsrahmen und Lexeme genutzt werden, dürften keine kognitiven Unterschiede entstehen. Ich sehe daher meine Intuition bestätigt, dass die Kommunikation kultureller Raumkonzepte mehr umfasst als Sprache: will man ihre Entstehung beschreiben, sind die kulturspezifischen Formungen des sensomotorischen Erlebens konkreter Interaktionssituationen²⁶, der visuellen Scanvorgänge beim Erfassen räumlicher Konstellationen (vgl. Langacker 1987: 148ff.) und der Verwendung nichtsprachlicher Zeichensysteme

²³ Dies gilt natürlich nur, wenn die sprecherabgewandte Seite des Hauses nicht den Haupteingang beherbergt, also nicht als intrinsische Vorderseite gesehen werden kann; das Beispiel mit dem Haus ist daher etwas unglücklich gewählt. 'i mu'a und 'i mui werden aber bei ungerichteten Objekten wie Bäumen auf dieselbe Weise verwendet (vgl. Bennardo 2000: 521-2).

²⁴ Dass es sich hier nicht um einen simplen Übersetzungsfehler handelt, geht aus der intrinsischen Verwendung beider Ausdrücke hervor. Da mit *mu'a* z.B. jene Seite belebter (auch bewegter) Objekte bezeichnet wird, die in deren üblicher Bewegungsrichtung liegt, (vgl. Bennardo 2000: 515, 540-1), ist *mu'a* gemäß sprachübergreifend für gültig befundener (aber nicht für alle Sprachen gültiger) Prinzipien mit ‚Vorderseite‘ zu übersetzen (vgl. Clark 1973: 42-47; Levinson 2003: 41-43).

²⁵ Seine Erklärung dieses Phänomens bleibt m.E. oberflächlich: er listet nur die verschiedenen ‚Untertypen‘ relativer Rahmen auf. (Vgl. ebd.: 84-89).

²⁶ Hierfür spricht z.B. Havilands Beobachtung, dass im Guugu Yimithirr viel gestikuliert und traditionell viel Wert auf die korrekte räumliche Ausrichtung der Gesten gelegt wird (vgl. 1993: 12-13). Die abstrakten Quadranten des Raumkonzepts werden so m.E. quasi ganzkörperlich trainiert.

(Körpersprache/Gestik, kulturelle Symbolik²⁷ etc.) zu berücksichtigen. Unter sehr freier Bezugnahme auf Wittgenstein²⁸ lassen sich daher folgende Hypothesen formulieren: a) der entscheidende Faktor für räumliches Denken ist der Gesamtzusammenhang seines Erwerbs und Gebrauchs (mit Sprache als zentralem, aber beileibe nicht einzigem Aspekt); und b) die kognitive Relevanz der räumlichen Ausdrücke einer Sprache ist nicht zu trennen vom Gesamtzusammenhang ihres Gebrauchs. – Bereits 1966 stellte D. Hymes „der Whorfschen Sprachstrukturrelativität eine Sprachgebrauchsrelativität entgegen.“ (Werlen 2002: 244). Die Beobachtungen aus dem Tonga bestätigen Hymes’ Einsicht, dass es sinnvoll sein könnte, das sprachliche Relativitätsprinzip zu erweitern: zu einem pragmatischen, kommunikativ-interaktiven Relativitätsprinzip.

Literatur

- Bennardo, Giovanni (2000): *Language and Space in Tonga: "The Front of the House Is Where the Chief Sits!"* In: *Anthropological Linguistics* 42: 4 (2000): 499-544.
- Clark, Herbert H. (1973): *Space, Time, Semantics, and the Child*. In: Moore, Timothy E. (Hg.) (1973): *Cognitive Development and the Acquisition of Language*. New York, San Francisco, London: Academic Press. 27-64.
- Foley, William A. (1997): *Anthropological Linguistics. An Introduction*. Malden/Oxford.
- Haviland, John B. (1993): *Anchoring, Iconicity, and Orientation in Guugu Yimithirr Pointing Gestures*. In: *Journal of Linguistic Anthropology* 3 (1) (2001): 3-45.
- Langacker, Ronald W. (1987): *Foundations of Cognitive Grammar. Volume I: Theoretical Prerequisites*. Stanford.
- Levinson, Stephen C. (1996): *Frames of Reference and Molyneux's Question*. In: Bloom, Paul et al. (1996): *Language and Space*. Cambridge/London: 109-169.
- Levinson, Stephen C. (2003): *Space in Language and Cognition*. Cambridge.
- Pederson, Eric (1995): *Language as context, language as means: Spatial cognition and habitual language use*. In: *Cognitive Linguistics* 6 – 1 (1995): 33-62.
- Pederson, Eric et al. (1998): *Semantic Typology and Spatial Conceptualization*. In: *Language* 74: 3 (1998): 557-598.

²⁷ Es gibt Hinweise, dass das Konzept ‘vorne/Vorderseite’ in Tonga metaphorisch mit dem Konzept ‚Macht‘ assoziiert ist. So ist die ‘Vorderseite’ eines Hauses jeweils die, an der bei offiziellen Anlässen das Dorfoberhaupt sitzt; ein alter Königsitz heißt *Mu’a*. (Vgl. Bennardo 529-31, 541, s. auch den Titel seines Aufsatzes.)

²⁸ *Philosophische Untersuchungen*, §43 (z.B. in 1984: 262).

Werlen, Iwar (2002): *Sprachliche Relativität. Eine problemorientierte Einführung*. Tübingen.

Wittgenstein, Ludwig (1984) [1953]: *Philosophische Untersuchungen*. In: *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt/M: 225-580.

Abbildungen:

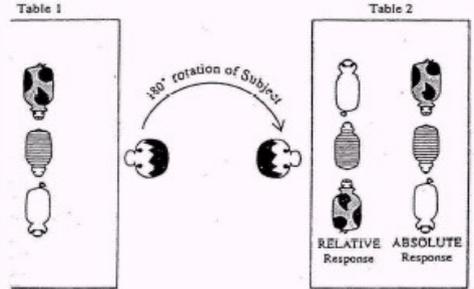
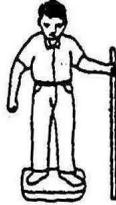
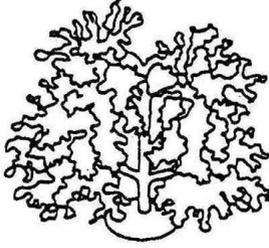


Abb. 1: ein Bild aus dem ‚man-and-tree-game‘ (nach: Levinson 2003: 150)

Abb. 2: Das Animals-in-a-Row-Game (aus: Pederson et al. 1998: 576)

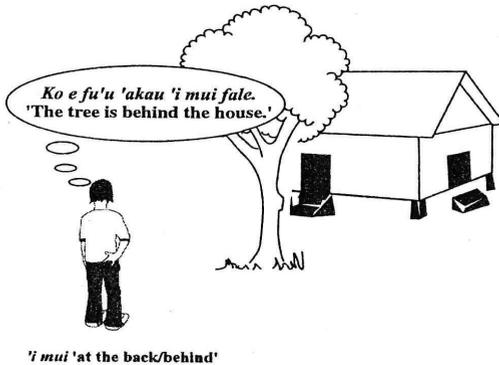


Abb. 3: ‚vor‘ und ‚hinter‘ im Tonga (aus: Bennardo 2000: 523)

Die Bedeutung von Sammlungen & Museen in der Ethnologie und der gesellschaftliche Umgang mit den Bildungseinrichtungen

Von Magdalena Mau

Die Ethnie (Volk) und ihre Kultur sind der Forschungsschwerpunkt der Ethnologie-Studierenden. Neben linguistischen, geographischen, psychologischen und weiteren Einflüssen und Ausrichtungen, spiegelt die materielle Kultur einen Teil der kulturellen Begeben- und Besonderheiten von (überwiegend) schriftlosen Kulturen.

Der erste Kontakt mit der materiellen Kultur und der pragmatische Umgang mit Objekten, sowie der Erwerb praktischer Fähigkeiten, kann in Sammlungen und Museen geboten werden.

Geschichtlicher Hintergrund

Historisch betrachtet kam, in der Gründungsphase des Studienfachs Völkerkunde/ Ethnologie, der materiellen Kultur und dem Museum eine besondere Gewichtung zu. Karl von Steinen schrieb 1892:

„...ist fruchtbare ethnologische Arbeit nicht möglich ... ohne das Material eines Museums. (...) denn ohne Demonstration vermag er [Anm. der Dozent] bei dem Schüler weder die Grundlage wirklichen Verständnisses zu schaffen noch die Möglichkeit selbständigen Urteils, das Ziel des Unterrichts, zu erreichen.“

[Kraus und Münzel (Hrg.) 2000 : 9]

Aufgabe und Lehre

Die Sammlung beziehungsweise das Museum erfüllte und erfüllt innerhalb der Lehre mehrere Funktionen:

Zum einen ist die Sammlung Anschauungsmaterial für Studierende, in zweiter Linie sollen einem größeren Publikum die Objekte nähergebracht werden.

Zum anderen stellt die Objektkollektion das Arbeitsmaterial für Lehrveranstaltungen, wie Übungen zur materiellen Kultur und für Praktika. Der Umgang mit den Objekten bietet die Gelegenheit für das Einüben der Dokumentation, ebenso wird ein konservatorischer Umgang und das Verständnis der Lebensweise der (untergegangenen) Ethnien gefördert. Die neuen Erkenntnisse

können zu einem interdisziplinären Austausch führen – welcher von der wissenschaftlichen Seite aus – sehr wichtig ist.

Weiterhin können wichtige Hintergrundfragen zur Problematik der Museologie behandelt werden.

Der Aspekt des Sammelns wirft die Problematik der Ethik des Was, Woher, Wieso und Warum auf. Dürfen oder sollen Ethnologen die Kulturstücke zusammentragen? Welche Beschaffenheit sollen die Objekte haben (Alltagskultur, Air-Port-Kunst, etc.)? Ist ein regionaler, thematischer oder sonstiger Schwerpunkt für die Anhäufung zu bevorzugen?

Die Bewahrung der Kulturgegenstände setzt die Antwort auf die Frage der Wichtigkeit oder Prägnanz des Objektes für eine Kultur voraus.

Für den Bildungsauftrag, dem eine Ausstellung gerecht werden will, ist die Ausrichtung nach Zielgruppen und der passenden Gestaltung von großer Wichtigkeit.

Problematik der Museen und Sammlungen

Neben der inhaltlichen Gestaltung stellt der jahrelange Sparkurs der Regierung, in dem Gesellschafts- und Kulturbereich, ein weiteres Problem dar. Die geringe Anerkennung von Weiterbildungen führt zu Existenzkämpfen oder Schließungen von Museen und Sammlungen. Gisela Völger weist in ihrem Beitrag in „Die Zukunft des Völkerkundemuseums“ auf die Schwierigkeiten für das Johannes-Rauten-Strauss Museum hin. Andere Museen in Köln haben ein höheres gesellschaftliches Ansehen und erhalten mehr Gelder. Stellen im Rauten-Strauss Museum können nicht finanziert (bzw. besetzt) werden. Das Steyler Missionsmuseum Haus Völker und Kulturen in Sankt Augustin kann nur noch auf Anfrage öffnen, weil die Finanzierung für regelmäßige Öffnungszeiten nicht gegeben ist.

Problemfall an der Universität Bonn

1954 gründete Professor Hermann Trimborn aus verschiedenen Leihgaben und Schenkungen die archäologisch-ethnographische Lehr- und Studiensammlung des Seminars für Völkerkunde der Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. 1961

wurde die Sammlung wegen der Größenzunahme im Regina-Pacis-Weg 7 (Hauptgebäude) untergebracht. Als Schwerpunkte der Bonner Altamerikanistik und Ethnologie wurden Stücke aus den Hochkulturen des Andenraums (Ecuador, Peru, Bolivien) und Mesoamerikas (Mexiko, Guatemala), sowie des südamerikanischen Tieflands zusammengetragen. Afrika und Asien sind im geringeren Umfang durch Schenkungen ebenfalls vertreten.

Auf Grund neuerer Sicherheitsbestimmungen – mehrere Fluchtwege – für öffentliche Gebäude, wurde die Sammlung seit 1989 für die Öffentlichkeit geschlossen (ein weiterer vorgeschriebener Fluchtweg beziehungsweise eine Fluchtleiter war in der Finanzierung für die Universität zu teuer). Für die Studierenden der Ethnologie fanden weiterhin Praktika und Übungen zur materiellen Kultur statt.

Die Neuordnung der Institute und Seminare der Universität Bonn, die durch die Umstrukturierung zu Bachelor- und Master-Studiengängen, führt zur Auslagerung der Sammlung. Die Kollektion hat momentan einen Umfang von mehr als 5 000 Archaeologica und Ethnographica, deren Qualität von mehreren Museen sehr geschätzt wird und gerne für Sonderausstellungen ausgeliehen werden. Die zweitgrößte archäologische Sammlung mit Lateinamerika-Schwerpunkt in Nordrhein-Westfalen, deren Wert im Gesamten auf vier bis fünf Millionen Euro (!) geschätzt wird, soll in zwei bis drei – viel zu kleinen – Räumen des PCB-belasteten Neubaus der Pädagogischen Fakultät (Römerstraße 164), der 2008 gesprengt werden soll, gelagert werden. (Die „alten“ Räume der Sammlung werden restauriert und als Übungsräume für andere Seminare hergerichtet, einschließlich der Fluchtleiter).

Die geringe Größe der Räume macht Praktika und Übungen unmöglich. Somit wird die Lehrsammlung für alle Nutzer unzugänglich gemacht und geschlossen.

Hoffnungsschimmer

Im Sommersemester 2006 findet das Hauptseminar „Museologie“ in Kooperation mit Frau Dr. Gansohr von dem Rheinischen Landeskunde Museum statt.

Um die Öffentlichkeit auf das Problem der archäologisch-ethnographische Lehr- und Studiensammlung hinzuweisen, hat Dr. Gansohr angeboten einen Raum für eine Ausstellung zur Verfügung zu stellen.

Am 18. Oktober 2006 wird die Ausstellung „Steinzeitliches Leben im Tiefland Südamerikas - Ethnographische Parallelen zur Lebenswelt des steinzeitlichen Menschen in Europa“ mit den Exponaten in dem Rheinischen Landeskunde Museum zu sehen sein. Der Sammlungs- und Lehrveranstaltungsleiter Dr. Meyers und die Studierenden hoffen, durch die öffentliche Aufmerksamkeit, die Universität und das Land zu adäquateren Unterbringung der Sammlung zu bewegen.

Weiter Informationen oder Änderungen der Situation der Sammlung sind unter www.iae-bonn.de auffindbar!

Literaturliste:

Michael Kraus und Mark Münzel (Hgg.)

2000 Zu Beziehung zwischen Universität und Museum in der Ethnologie (Curupira Workshop Band 5), Marburg: Curupira, 172 S.

Monika Elisabeth Stötzel

1981 Probleme der neuen Museumsethnologie. Ein Beitrag zur Kritik dereigenen und der fremden Kultur, Bonn: o. A., 269 S. [Dissertation]

Stéphane Voell (Hg.)

2001 ... ohne Museum geht es nicht<. Die Völkerkundliche Sammlung der Philipps - Universität Marburg (Curupira Workshop Band 7), Marburg: Curupira, 256 S.

Jürgen Zwernemann (Hg.)

1991 Die Zukunft des Völkerkundemuseums .Ergebnisse eines Symposiums des Hamburgerischen Museums für Völkerkunde, Münster: Lit, 209 S.

Das Fremde vor der Haustür: ein Forschungsfeld für die Ethnologie?

Von Johannes Nickel

Die Anderen innerhalb der eigenen Kultur, oft „Subkulturen“ genannt, wurden von Fächern wie der Soziologie und Pädagogik schon längst entdeckt. Doch die Ethnologie, deren Hauptinhalt doch die Auseinandersetzung mit dem kulturell Fremden ist, hat ihnen bisher wenig Beachtung geschenkt. Dieser Artikel beschreibt, welche neuen Perspektiven spezielle ethnologische Konzepte eröffnen können und betont, wie wichtig die Suche nach neuen Forschungsfeldern jenseits überholter fachspezifischer Aufteilungen ist.

Umstrittene Kultur

Die Wissenschaft Ethnologie hat sich seit ihrer akademischen Etablierung sehr verändert. Nicht nur die Fragestellungen und theoretischen Strömungen wandelten sich. Auch „Kultur“, der Kernbegriff der Ethnologie, wird bis heute kontrovers diskutiert. Nach und nach erkannte man die inneren Spaltungen und Konflikte von Kulturen. Sie erscheinen heute nicht mehr als geschlossenes, heiles Ganzes. Menschen sind handlungsfähige Individuen und nicht Untertanen einer allmächtigen Kultur, die ihnen ihr Denken und Handeln absolut vorschreibt. Das heißt nicht, dass wir völlig frei und unabhängig sind. Kultur beeinflusst unser ganzes Leben. Doch sie ist wandelbar, gerade weil sie umstritten ist und gemäß neueren Konzepten erst im Handeln und Sprechen entsteht. Clifford Geertz (1987: 9), ein Vertreter symbolischer Kulturkonzepte, formuliert es so:

„Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe.“

Sein wissenschaftliches Anliegen ist folgendes:

„Mir geht es um Erläuterungen, um das Deuten gesellschaftlicher Ausdrucksformen, die zunächst rätselhaft erscheinen.“

Ursprünge der Subkulturforschung

Dieses Anliegen hatten auch die Kriminalsoziologen der sogenannten Chicagoschule, die mit ethnologischen Methoden kriminelle städtische Gangs erforschten (wichtige Werke: Frederic Thrasher 1927: *The Gang*, William Whyte 1943: *Street Corner Society*, Albert Cohen 1955: *Delinquent Boys*). Sie erkannten hinter den kriminellen Verhaltensweisen, die vor allem aus der Sicht mittelständischer Weißer eine unverständliche und zu bestrafende Abweichung darstellten, ein System. Als man sich davon löste, das geltende Gesetz als Maßstab zu nehmen, erkannte man die Sinnhaftigkeit und den kulturellen Charakter von zunächst rätselhaft erscheinenden Ausdrucksformen. Keinesfalls handelte es sich bei gesetzeswidrigen Handlungen um zufällige Aktionen von Einzeltätern. Die Chicago-Soziologen verwendeten den Begriff „Subkultur“.

Kritik am Subkulturbegriff aus Sicht der Ethnologie

Dieser Begriff wurde seitdem auf viele Phänomene angewendet und in mehreren Fächern genutzt, selten jedoch in der Ethnologie. In der Pädagogik sind „Jugendsubkulturen“ bis heute ein Thema. Diese Benennung ist doppelt problematisch. Es ist zwar sinnvoll, den speziellen Zugang von Jugendlichen zu bestimmten Gruppen zu untersuchen. Doch manchmal werden dabei diese Gruppen (z. B. Gothics, PunkerInnen, Jesus Freaks) auf das reduziert, was Jugendliche an ihnen anziehend finden. Sie bieten in dieser Sichtweise lediglich Möglichkeiten, Identitätskrisen zu bewältigen, sich von der Kernfamilie abzugrenzen, Protesthaltungen auszudrücken und ähnliches. Darüber hinausgehende Wertigkeiten fehlen. In dieser Deutung kann man nicht mehr sinnvoll von (Sub-) Kultur sprechen. Denn wo wäre hier das „selbstgesponnene Bedeutungsgewebe“ des Menschen von Geertz bzw. Weber? Rätselhaftige Ausdrucksformen hätten hier ihre Begründung in momentanen persönlichen Verfassungen, aber nicht in einem Gewebe. Zudem können viele der „Subkulturen“ durchaus Bestand in der Biographie ihrer Mitglieder haben, die Zugehörigkeit endet nicht mit einem bestimmten Alter. Mit Sicherheit läßt sich dies über die Gothic-Szene sagen, die sich explizit vom derzeitigen Jugend-

wahn der „Fit-und-Fun-Gesellschaft“ distanziert.

Soweit sie nicht im Einzelfall gut begründet ist, kann man die Vorsilbe „Jugend-“ streichen. Und das „Sub-“ („unter-“)? Der Terminus Subkultur suggeriert, man habe es mit einem der „allgemein akzeptierten Kultur“ untergeordneten Phänomen zu tun. Doch was ist allgemein akzeptiert? Gibt es bei uns die „eigentliche, richtige Kultur“, der alle zustimmen? Neue Konzepte in der Ethnologie bezweifeln dies, wie oben kurz beschrieben. Vielmehr existieren zahlreiche gleichberechtigte Lebensweisen neben- und miteinander. Bestimmte Werte und Praktiken besitzen scheinbar einen umfassenden Gültigkeitsanspruch, doch gerade manche „Subkulturen“ zeigen, dass dem nicht so ist. Manche unterscheiden sich sehr von üblichen Lebensweisen. Sie als einer (fiktiven) unumstrittenen Kultur untergeordnet zu betrachten, ist zweifelhaft. Die Pädagogen Dieter Baacke und Wilfried Ferchhoff brachten diese Kritik in einem Artikel 1995 auf den Punkt, wobei sie den Fokus auf Jugendliche beibehielten:

„Die Fülle von Übergängen und Mischformen in Bezug zur ‘Gesamtkultur’, der Anspruch an – horizontal gesehen – plurale, prinzipiell gleichwertige und gleichgewichtige Leistungen sowie die kultur- und medienindustriell mitkonstituierende jugendkulturell-diversifizierende Stilbildung jenseits emanzipatorischer, oppositioneller und sozialer Protesthaltungen lassen es nicht geraten erscheinen, weiterhin von Subkultur zu sprechen.“ (S. 41)

Ein Forschungsfeld für die Ethnologie?

In einer postkolonialen Welt, in der die Globalisierung sehr beschleunigt ist, gibt es das traditionelle Forschungsobjekt kaum noch. Den Idealtyp der Gesellschaften, mit denen sich die Ethnologie beschäftigt, beschreibt Kohl (2000: 29-92) anhand folgender Merkmale:

- geringe demographische Größe
- Homogenität hinsichtlich Sprache und Kultur
- grundlegende Bedeutung der Verwandtschaft
- Verschränkung der Institutionen
- Einbettung des Politischen
- Schriftlosigkeit
- gering entwickelte Technik und subsistenzorientierte Wirtschaftsweise

Im Laufe ihrer Entwicklung hat die Ethnologie in der Auseinandersetzung mit diesen Punkten Methoden und Theorien entwickelt, die auch auf andere Gesellschaften anwendbar sind. Kohl (2000: 94) stellt selbst fest:

„[...] ihr Blick gilt heute auch bestimmten sozialen Erscheinungsformen in der eigenen Kultur.“

Zudem ist der Blick auf die Anderen auch immer eine Auseinandersetzung mit dem Eigenen, wobei schon diese kategorische Unterscheidung letztlich fragwürdig wird:

„Die Beschäftigung mit dem kulturell Fremden steht zwar weiterhin im Mittelpunkt des Faches; doch erweist das Fremde sich oft nur als ein Umweg, um zu einem besseren Verständnis auch unserer eigenen Kultur zu gelangen.“ (Kohl 2000: 99)

Der Soziologe und Ethnologe Roland Girtler sucht das bessere Verständnis der eigenen Kultur an einem naheliegenden Ort: vor der Haustür. Um kulturell Fremdem zu begegnen, müssen wir nicht in die Ferne schweifen. Girtlers sehr spannend zu lesende Bücher behandeln zum Beispiel Wilderer, Taxifahrer und Gauner. Er wendet dabei ethnologische Mittel an.

Das Institut für Ethnologie in Göttingen bot für die studentischen Arbeiten im Rahmen des Feldforschungspraktikums 2003 sowohl einen Aufenthalt auf Bali als auch eine Forschung in der Westernstadt „Pullman City II“ bei Hasselfelde im Harz an. 2006 fand die praktische Arbeit in einem Kloster in Österreich statt. Die sprachliche Kommunikation bereitet bei einer solchen Forschungssituation wenig Schwierigkeiten. Ein besonderer Lerneffekt dagegen besteht darin, dass man – nicht zuletzt wegen der gemeinsamen Sprache – zunächst viele Gemeinsamkeiten annimmt, die sich später als unzutreffend erweisen können.

Die Ergebnisse der genannten Praktika, Forscher wie Roland Girtler und viele andere Beispiele zeigen, wie sinnvoll und lehrreich ethnologische Forschung in der direkten Umgebung sein kann. Allzu viele Gemeinsamkeiten anzunehmen oder allgemein vom „Westen“ zu sprechen führt dabei nicht weiter. Man kann mit Recht ohne Abstufung in Sub-, Jugend- oder sonstwie un-

tergeordnete und abklassifizierte Einheiten von verschiedenen Kulturen sprechen. Die „Anderen“ sind überall um uns.

Angesichts des heutigen Stands der Ethnologie ist es sehr wichtig, neue Felder zu erschließen und in bestehende Diskussionen den speziellen eigenen Blickwinkel einzubringen. Keine Einzelwissenschaft kann ein Phänomen umfassend interpretieren. Bei Forschungsprojekten ist interdisziplinäre Zusammenarbeit inzwischen häufig.

Die Beschäftigung mit dem kulturell Fremden vor der Haustür ist auch eine Chance für die Ethnologie, bekannter zu werden. Ein fachfremdes Publikum kann sicherlich mehr mit Berichten über die Wiener Unterwelt anfangen als mit solchen aus außereuropäischen Regionen, die für viele noch immer im negativen Sinne exotisch sind. Viele Völkerkundemuseen setzen dies bereits um und thematisieren bei kulturvergleichenden Ausstellungen auch das Eigene.

Bedauerlich ist hierbei, dass es aus unipolitischen Gründen an vielen Universitäten notwendig geworden ist, fachspezifische Kompetenzen deutlich hervortreten zu lassen und von anderen Fächern abzugrenzen. In Göttingen beispielsweise müssen Magisterarbeiten in der Regel außereuropäische Regionen behandeln, worauf zunehmend geachtet wird. Zudem wird die bisherige regionale Vielfalt zugunsten klarer konzentrierter Schwerpunkte eingeschränkt. Mit den genannten Praktika dagegen hat das Institut für Ethnologie Göttingen ein Zeichen gesetzt, das man hoffentlich weiterverfolgen wird.

Zitierte Literatur

Baacke, Dieter/Ferchhoff, Wilfried 1995

Von den Jugendsubkulturen zu den Jugendkulturen. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 8 (2): 33-46.

Geertz, Clifford 1987 (1983)

Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Kohl, Karlheinz 2000 (1993)

Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. München: Beck.

Religion und Maske: In Nordamerika und einigen Regionen des deutschsprachigen Raums

von Nikolaus Stolle

1 Masken und ihre Funktionen in unterschiedlichen Kulturen

Das Bedürfnis sich zu verkleiden scheint dem Mensch angeboren zu sein. Für die meisten Kulturen weltweit kann die Verwendung von Masken nachgewiesen werden. Im euroamerikanischen Kulturkreis dienen abnehmbare Masken als eine Art Schutzschild. In außereuropäischen Kulturen werden Masken auch aus anderen Gründen getragen. Mittels der „Verkleidung“ kann sich der Träger in ein anderes Wesen verwandeln. Nicht länger wird der Träger als Mensch gesehen sondern als mythischer Ahne, Geistwesen oder gar Gott, der dem Betrachter leibhaftig vor Augen tritt. Personifiziertes Wesen und Masketräger werden eins (Fenton 1987; Kasten 1990).

Im Folgenden sollen einige Beispiele diese Beziehungen von Imagination und Transzendenz im religiösen Kontext verdeutlichen. Maskentragen im deutschsprachigen Raum soll zu einem Vergleich animieren, da außereuropäisch, befremdlich anmutende Praxen mögliche hiesige Parallelen haben.

2 Material und Maske

Masken können aus den unterschiedlichsten Materialien bestehen. Fast alle verfügbaren Stoffe finden Verwendung. Das Ausgangsmaterial kann an die spätere Funktion der Maske gebunden sein. Kulturübergreifend wird Holz bevorzugt verarbeitet. Meistens werden leicht zu schnitzende Hölzer wie etwa Linde, Pappel oder Fichte, bzw. Zedernarten verwendet. Ebenfalls kann Ton, in dünn ausgeformter Weise, zum Tragen oder als Schauobjekt herangezogen werden. Für rituelle Zwecke und als Totenmasken kommt sogar Stein zum Zug. Im arktischen Kulturraum Nordamerikas wird manchmal aus Ermangelung von Holz Elfenbein²⁹ als Rohstoff genutzt. Tierische Häute, aber auch Felle, gegerbt oder ungegerbt als Rohhäute, treten in Maskenform in Nord-

²⁹ Meist verwenden die Schnitzer Treibholz für die Maskenkörper. Leichter verfügbares Walrosselfenbein nutzte man hingegen häufig in voreuropäischer Zeit.

amerika auf³⁰. Kulturübergreifend treffen wir auf sackartige Masken. Regional gebunden werden hingegen lokal verbreitete Pflanzenfasern zu Masken geflochten³¹. Im europäischen Raum kommen außerdem noch Fliegendraht und Pappmaschee zum Einsatz. Fliegendrahmasken lassen sich auch seit dem späten 19. Jahrhundert im karibischen Raum und südwestlichen Louisiana finden. Bei diesen Masken handelt es sich ursprünglich um Exportgüter aus Deutschland und dem österreichischen Tirol³².

3 Maskentragen in Amerika

Der kurze Überblick soll in Mesoamerika beginnen, da aus dieser Region die ältesten Belege stammen. Anschließend beginnt der zu spannende Bogen im Südwesten, dann entlang der Pazifikküste, dem arktischen Raum und der Subarktis über die Plains bis schließlich zum östlichen und südöstlichen Waldgebiet Nordamerikas.

Einer der ältesten Anhaltspunkte für die Verwendung von Masken in Amerika überhaupt, ist ein Fresko in Bonampak, Chiapas, Mexiko. Die Maya- Wandmalerei (zwischen 700- 900 v. Chr.) zeigt unterschiedliche Götter, die durch männliche Maskenträger personifiziert werden (Lothrop 1964: 107ff). Bei den Azteken wurde *Xochipilli*, der Blumenprinz, ebenfalls durch Maskenträgern verkörpert. Der Maisgott stand für Tanz, Freude und Frühling; des weiteren war er der Gott der Liebe, des Sports und Schutzpatron des Spiels. Echte menschliche Schädel, oder aus anderen Materialien Nachgeahmte galten als Tribut oder Totem. Die Schädelmaske von *Quetzalcoatl* ist mit Türkisen und Muschelzähnen verziert.

³⁰ Die „Fool- Dancer“ bei den Sioux trugen noch im frühen 20. Jahrhundert Rohhaut- oder Ledermasken. Erst im Rahmen des Panindianismus der späten 1960er und frühen 70er wurde diese Tradition wieder belebt, die in der dazwischen liegenden Zeit zum Erliegen gekommen war.

³¹ Im Nordosten Amerikas, bei den Irokesen, werden noch heute Maisstrohblätter zu den sogenannten Maisstrohgesichtern verarbeitet (Fenton 1987:405-417).

³² Diese Masken sind weiß oder hellbeige gefasst und mit roten Wangen sowie schwarzen Haaren, nach europäischem Vorbild, bemalt (<http://www.louisiana-folklife.org>).

Im Südwesten der USA finden wir bei den *Hopi*, *Zuni* und Rio Grande *Pueblo Kachinas*, Geister, die anlässlich bestimmter Feste durch Maskenträger „lebendig“ werden. Diese Ahnengeister gelten als Essenz aller Dinge, angefangen bei der Asche bis zu den Sternen am Firmament. Sie sind Freunde und Verbündete der Menschen, deren Gebete sie an die Götter übermitteln. Den Menschen begegnen sie während der Wintersonnenwende und anlässlich ihrer Heimkehr in die Unterwelt, der sie entstammen. Personifiziert werden diese Wesen durch Maskenträger spezieller Bünde. Bedingt durch eine größere religiöse Offenheit der westlichen *Pueblo* wissen wir mehr über diese Ahnengeister. Die *Hopi* kennen namentlich zwischen 170 und 335 unterschiedliche *Kachinas*. *Koyem-sis*, auch als Schlammköpfe bezeichnet sind Mitglieder der *Kachina*- Bünde. Mit Masken verkleidet verkörpern diese Spezialisten die Umkehr des angemessenen Verhaltens, das bedingt ist durch ihre mythische Entstehung als Kinder inzestuöser Beziehungen; gleichzeitig gelten sie aber auch als Narren und Weise, Diener und Sprecher der stummen *Kachinas* (Feest 2002: 390).

Die *Gaan*- Tänzer der *Western Apache* repräsentieren nichtmenschliche Wesen, die seit Erschaffung der Welt durch *Yusn* in Berghöhlen leben. Diese übernatürlichen Wesen sind Beschützer und Lehrer der Apachen. Aus der jenseitigen Welt kommen sie zu den Menschen, um Gutes zu tun. Während der Pubertäts- und Fruchtbarkeitsriten tragen die Performanten Sackmasken mit einem hölzernen Aufbau. Deshalb werden die Tänzer auch als Kronentänzer bezeichnet. Diese *Gaan* – Tänzer treten immer zu fünft auf. Vier von ihnen symbolisieren die vier kardinalen Himmelsrichtungen und der fünfte Akteur fungiert als Tanzleiter und Mittler zwischen Bund und Kommunität (Feest 2002: 417).

Die indigenen Bevölkerungsgruppen der Pazifikküste Nordamerikas verwenden im Rahmen von Festen und Zeremonien eine Fülle unterschiedlicher Holzmasken. Bereits frühe europäische Reisende berichten vom Gebrauch hölzerner Masken.³³ Das Spektrum reicht von tierischen und anthropo-

³³ Während der dritten Reise von James Cook sind einige Masken von *Nootka* (*Nuu-cha-nulth*), Bewohnern der Pazifikküste, erworben worden, die heute in einigen Museen bewahrt werden (Feest 1993: 21; Hooper 1987).

morphe Darstellungen bis hin zu übernatürlichen Wesen. Im Rahmen der beiden Fallbeispiele wird in dieser Arbeit noch näher auf die Verwendung hölzerner Masken bei den *Kwakiutl* eingegangen.

In der Arktis kommen verschiedene Masken vor, die aus Holz oder Walrosselphenbein bestehen können. Die *Yupik*- Eskimo Masken zeigen verzerrte Gesichter, und im südwestlichen Alaska scheinen die meisten Tanzmasken in Paaren aufzutreten. Häufig sind die hölzernen Handanhänger mit einem Loch perforiert, durch das die Tiere vom Himmel auf die Erde gelangen sollen, um die Menschen zu ernähren. *Tunghat* heißt diese runde, männliche Maske, die vermutlich den alten Mann im Mond darstellt. Dieses übernatürliche Wesen kontrolliert nach Auffassung der autochthonen Gruppen die Tierwelt. Schamanen kontaktieren den Arteigner, um eine reiche tierische Seesäugerbeute sicher zu stellen (Vastokas 1967: 30f).

Die *Naskapi* der östlichen Subarktis sind für ihre reich dekorierten Ledermasken bekannt. Lederne Bindmasken wurden im Zusammenhang von Jagdriten bis ins 19. Jahrhundert hinein verwendet.

Auf den Plains ist die Vielfalt der Masken wesentlich größer als im subarktischen Raum. Die *Assiniboine* kannten „Fool- Dancer“ (Narrentänzer), die Glück und Freude in der Kommunität verbreiten sollten. Weitere Sackmasken, jedoch mit Horn-anbauten, wurden von den „Elk- Dreamern“, (Wapiti-Träumern) bei den Sioux getragen. Diesem Bund gehörten junge Männer an, die sich der Kraft des Wapiti bedienten, um dessen „Liebeszauber“ zu nutzen und den jungen Frauen erfolgreich nachzustellen (Feest 2002: 58).

Die ältesten Masken aus dem Südosten Nordamerikas wurden vom Ethnologen Frank Hamilton Cushing 1896 in Florida ausgegraben. Diese prähistorischen, hölzernen Masken werden den *Calusa*, einer einstig lokal ansässigen Gruppe zugeschrieben. Der französische Reisende Jaques Le Moyne berichtet von Tiermasken, die für die Jagd verwendet werden, um sich dem Wild unentdeckt nähern zu können. Eine Abbildung, die eine solche Hirschjagd zeigt, ist in Theodore de Brys Werk von 1591 festgehalten (Feest 1988: 33ff). Wenig ist jedoch über den einstigen Maskengebrauch der indigenen Bewohner dieser

Region bekannt. Bereits seit dem frühen 18. Jahrhundert sind die meisten lokalen Gruppen vertrieben oder ausgerottet gewesen. Anzunehmen ist, dass ein Gebrauch von Holmasken weit verbreitet war. Im 19. Jahrhundert nutzen Cherokee Masken, um alle Fremden zu verkörpern und sich über das Verhalten der indigenen Nachbarn, Schwarzen Sklaven und Euroamerikaner lustig zu machen. Diese *Boogy*-Tänzer tragen während Festivitäten groteske Holzmasken (Krusche 1975: 137ff).

Bei den wohl bekanntesten Masken des Nordostens handelt es sich um die Falschgesichter der Irokesen. Die gute Quellenlage erlaubt es diese Gruppe als zweites Fallbeispiel hervorzuheben.

4 Von West nach Ost: *Kwakiutl*- (*Kwakwaka'wakw*) und Irokesenmasken (*Hodenosaunee*)

Die Verwendung von Masken bei den *Kwakiutl* der nördlichen Pazifikküste Nordamerikas soll im Rahmen der Potlatch- Feste näher erörtert werden, da diese ausführlich in der Literatur beschrieben worden sind. Der Gastgeber stellt während dieses Fests zeremonielle Privilegien seiner Familienmitglieder zur Schau. In diesem Zusammenhang finden mehrere Riten statt, die in zwei Tanzzyklen untergliedert sind. *Tseka*, beinhaltet die Tänze des roten Zedernbastes, in dessen Rahmen die Familienangehörigen ihre Zugehörigkeit zu bestimmten Bündeln zum Ausdruck bringen. Während dieser Tänze werden auch die künftigen Mitglieder initiiert. *Tta'sala* umfasst hingegen die Zurschaustellung der „Schätze“ des Gastgebers. In diesem zweiten Zyklus verkörpern Bundmitglieder die visionären Begegnungen der Ahnen mit den mythischen Wesen. Der öffentliche Ablauf des Festes dient zur Legitimation aller Rechte der gastgebenden Familie.

Ursprünglich durften die *Tseka* – Tänze nur im Winter stattfinden, während die *Tta'sala* – Tänzer auf die Sommerzeit beschränkt waren. Im Rahmen des *Tseka* – Tanzzyklus tritt der *Hamatsa*- Bund auf. Der Initiant entfernt sich von der Gemeinschaft, um in Abgeschiedenheit nichtmenschliche Kräfte von Wesen aus anderen Welt zu erlangen, die er nach der Rückkehr zum Wohl der

Kommunität einsetzt. Anfänglich nimmt der Novize Gestalt und Verhalten dieser übernatürlichen, wilden Wesen an. Bevor der Initiant wiedergeboren werden kann muss er von der Gemeinschaft gezähmt werden. Dieser Prozess von Besessenheit und Zähmung ist rituell sanktioniert. Die Grenzüberschreitung wird künstlich herbeigeführt und auf tänzerisch dramatische Weise simuliert. Rituell täuscht der Akteur Kannibalismus vor, indem er an nachgebildeten Menschenknochen nagt. Diese Veranschaulichung der Wildheit wird Schrittweise abgelegt. Der *Hamatsa* distanziert sich von seinem verkehrten, nicht normkonformen Verhalten durch gemeinschaftliche Hilfe. Fälschlicherweise werden deshalb diese *Hamatsa*- Tänze auch in der Literatur als Kannibalentänze bezeichnet (Kasten 1990: 135ff.).

Der Bund legitimiert sich durch einen Mythos, der besagt, dass ein Häuptling seine vier Söhne auf eine Bergziegenjagd schickt. Auf ihrem langen Weg gelangen sie an das Haus *Baxwbakwalanuksiwe*, den Kannibalen. Mit der weiblichen Hilfe, der zeremoniellen Schwester *Hiligaxste*, überwinden sie den Kannibalen und seine Gehilfen, die fünf Vogelmonster. Die benötigten Ritualgegenstände: Masken, Pfeifen, Rasseln und Zedernbastschmuck, erhalten die vier Söhne von ihrer nichtmenschlichen Gehilfin *Hiligaxste* (Kasten 1990: 136). Eine Hypothese Claude Lévi-Strauss lässt sich am folgenden Beispiel veranschaulichen und belegen:

„Und da sich an jeden Maskentypus Mythen knüpfen, die den Zweck haben, seinen legendären oder übernatürlichen Ursprung zu erklären sowie seine Rolle im Ritual, in der Ökonomie und in der Gesellschaft zu begründen, wird eine Hypothese,...ihre Bestätigung finden, wenn wir letztlich zwischen den Gründungsmythen jedes Maskentypus Transformationsbeziehungen nachweisen können, die denen entsprechen, die in rein plastischer Hinsicht zwischen den eigentlichen Masken vorherrschen.“ (Lévi-Strauss 1975:17-18)

Die Rede ist vom irokesischen Falschgesichterbund, der sich auch auf einen Ursprungsmythos zurückführt. Der Schöpfer tritt mit *Hadúí*, dem ersten Falschgesicht, in einen Konntest. Er behauptet der eigentliche Weltenschaffer zu sein und fordert „Great Spirit“ (kleines Ahornbäumchen) auf einen Fels zu verschieben. *Hadúí* unterliegt und sein Gesicht wird obendrein durch den Felsbrocken deformiert. Hierauf fordert der Schöpfer *Hadúí* auf seine Kräfte als

Heiler für die Menschen nutzbar zu machen.³⁴ Um 1800 etabliert sich diese mythologische Vorstellung in *Iroquoia*. Zweimal jährlich treten die Maskenbünde in der Öffentlichkeit auf, um die Gemeinschaft vor drohenden Krankheiten zu schützen. Erstmals am Mitwinterfest, dem Neubeginn des Jahres und zum zweiten Mal an Grünmais. Während dieser beiden zentralen Zeremonien tanzen die Falsch- und Maistrohgesichter im Langhaus, dem religiösen Versammlungsgebäude. Pflege spezieller Kenntnisse und Initiation neuer Mitglieder findet hingegen im Geheimen statt. Eine Frau fungiert meistens als Mittler zwischen Bund und zu heilendem Patient (Fenton 1987:140ff, 267ff).

Die Variation der Masken kennt laut indigenen Informanten keine Beschränkung, obgleich zuerst Frank Speck und schließlich William Nelson Fenton versucht haben eine Klassifikation nach Typen vorzunehmen. Im 20. Jahrhundert scheinen bestimmte Maskentypen an besondere Aufgaben gebunden zu sein. Die verzerrten Masken, *Hadüis*, werden ausschließlich als „Doktoren“ verwendet, welche die Heilung koordinieren. Den anderen Maskentypen kommen hingegen im Ritual unterstützende Aufgaben zu. Löffelmund und Biss agieren z.B. als Türwächter. Es wird deutlich, dass Maskentypus und Funktion im Ritual in einem reziproken Verhältnis stehen, das einem Wandel unterworfen ist. Dieses Beispiel verdeutlicht aber auch anschaulich den Versuch einer indigenen Elite, dem Ligarat, sich im Zuge der Neotraditionalisierung gegenüber der euroamerikanischen, dominanten Gesellschaft Gehör zu verschaffen. Bundesstaatlicher, rechtlicher Ungleichbehandlung entgegen man mit Restriktionen, die sich auf „staatliche“ Angestellte, Ethnologen, auswirken. So gelten seit den 80er Jahren diese Masken als unveräußerlich und nicht abbildbar im Staat New York. Nur schwierig lässt sich ein solches Verbot in einer pluralistischen Gesellschaft wie der Irokesischen durchsetzen (Stolle 2002: 58).

³⁴ Obgleich sich der Mythos der Akkulturation angepasst zu haben scheint, so kann dieser doch bis in das frühe 18. Jahrhundert zurückverfolgt werden. Europäische Aufzeichnungen erwähnen Falschgesichter, sogenannte Waldgeister, die den Jägern das Wild zutreiben sollen. Mit Einzug in die Reservate um 1800 verliert die Jagd als Subsistenz ihre Relevanz. Die einstigen Jagdgehilfen vollziehen deshalb eine Transformation zu exklusiven Heilern (Fenton 1987: 72ff; Krusche 1975: 137ff).

5 Masken und ihre Träger im deutschsprachigen Raum sollen zum Vergleich mit Nordamerikanischen animieren

Seit der Antike sind bereits Masken im Mittelmeerraum belegt. Agamemnons Goldblattmaske sei als ein Beispiel zu nennen. Auch im keltischen Raum werden bereits Masken erwähnt. Aus dem frühen Mittelalter findet man Belege für Bronze und/oder Eisenmasken. Es kann jedoch keine Kontinuität eines Maskengebrauchs seit dieser Zeit für den deutschsprachigen Raum nachgewiesen werden. Der Beginn der heutigen Maskentradition in Europa wurzelt wahrscheinlich im 12. Jahrhundert. Anlässlich der Fronleichnamprozessionen kamen Masken und Figuren für die Eucharistiefeier zum Einsatz. Im Frankreich des Mittelalters verkleidet sich der Herzog von Orleans, zusammen mit einigen Gefolgsleuten, als wilder Waldbewohner. Die mit Fischfett eingeriebene Haut wird mit Federn beklebt. Der leicht entzündbare Tran führt des Öfteren zu Todesfällen (pers. Gespräch mit Fr. PD Dr. Gareis, 3.06.2004).

Im 14. Jahrhundert wird der uneingeschränkte Herrschaftsanspruch von Königen im englischen und französischen Begräbniszeremoniell durch „Funeraleffigies“ demonstriert. Diese Scheinleibe mit modellierten Wachsköpfen, in prunkvoll gekleideten Gewändern, symbolisieren den Herrschaftsanspruch während und nach der Totenfeier. Paradoxerweise wird die Anwesenheit eines Abwesenden durch diese Figuren verkörpert. Das ursprünglich verwendete Material für Totenmasken wandeln sich im Laufe der Jahrhunderte. Einstiges Wachs wird schließlich durch Gips und gegenwärtig durch Alginat³⁵ ersetzt (Stolle 2001: 149-159).

Als älteste Maskentradition wird nun kurz die schwäbisch- alemannischen Fasnet vorgestellt. Im Rahmen von Passionsspielen tragen anfangs Darsteller Teufelsmasken. Seit dem 14. Jahrhundert stimmt die katholische Kirche einem Maskengebrauch außerhalb der religiösen Feiertage zu. Im Rahmen des Humanismus kopiert das aufkommende Bürgertum den Adel. In diesem Zusammenhang entwickeln sich innovative Holzmasken innerhalb der Handwerkerzünfte mit aus Hanf angefertigten Alongperücken (Mezger 1996). In re-

³⁵ Diese rosafarbene Paste verwenden auch Zahnärzte um Gebissabdrücke anzufertigen.

zenter Zeit sind Teufelsmasken ihrer einstigen Funktion entlehnt. Der sakrale Ursprung hat sich zur reinen „Narretei“ gewandelt. Nach dem II. Weltkrieg erfreuen sich aus den USA kommende Zombiemasken immer größerer Beliebtheit. Anlässlich der Halloween- und Faschnachtsfeiern werden diese und andere „Monstermasken“ getragen.

Eher unbekannt ist der Maskengebrauch in der Rhön. In Oberelsbach gehen Holzmasken auf die Revolution von 1848 zurück. Die politische Fasnacht des Rheinlands zieht in dieser Zeit in den entlehnten Regionen „Deutschlands“ ein. Diese Oberelsbacher Masken zeigen hauptsächlich Spitzbart, Schnauzer und Koteletten tragende Männergesichter nach Vorbild Kaiser Napoleons III. (Stolle 2005: 43-44). In Weisbach, einem katholischen Nachbarort, scheint das Maskentragen auf das 300 jährige Jubiläum der Gegenreformation zurückzugehen. Sogenannte „Jüde“- Masken, mit Aron und Moses als Anführer, erinnern an den Auszug der Kinder Israels aus Ägypten³⁶. Bis zur Erforschung des tatsächlichen Ursprungs behaupteten lokale Maskenträger, dass die Tradition auf die Germanen zurückzuführen sei. „Jüde“ (mundartliche Bezeichnung für Juden) wurden als „Jöten“ umgedeutet, um nicht des Antisemitismus verdächtigt zu werden, obgleich diese Masken bis in die 30er Jahre hinein freundlich dreinschauende Juden porträtierten. Vereinzelte „Stürmergesichter“ kommen erst im Rahmen der Propaganda des Nationalsozialismus auf. Diese verzerrten Masken werden seit den 50er Jahren jedoch nicht mehr geschnitzt. Heute kopiert man bevorzugt die älteren Vorgänger (Stolle 2005: 51-52).

6 Schlussteil und Ausblick

Wie nachgewiesen werden kann entwickelten sich viele Maskenbräuche im Zusammenhang mit religiösen Gepflogenheiten. Meist veranschaulichen die unterschiedlichen Masken sogar die essentiell religiösen Vorstellungen. Hierbei kann es sich um mythische Ahngeister oder nichtmenschliche Wesen handeln oder das personifizierte Böse, wie den Teufel im Christentum.

³⁶ Diese Masken zeigen Bartmänner von weißer Grundfärbung mit roten Wangen (Stolle 2005).

Akkulturation und Globalisierung führen zu immer neuen Typenentwicklungen. Ähnlich den Bedeutungszuschreibungen von Tätowierungen sind Masken einem Wandel unterworfen. Religiöse Ursprünge münden dabei zunehmend im Profanen oder individuellen Vorstellungen, die der Abgrenzung und Persönlichkeitsbildung dienen. Es bleibt abzuwarten, welche Sinnzuschreibungen Masken, im Zuge von Neotraditionalisierungsprozessen zukommen werden.

Literaturverzeichnis

Berlo, Janet C. and Ruth B. Phillips

1998 *Native North American Art*. Oxford History of Art. *Oxford University Press*. Oxford.

Biebuyck, Daniel P. und Nelly van den Abbeele

1984 *The Power of Headdresses. A Cross-Cultural Study of Forms and Functions*. Brussels: *Tendi*.

Feest, Christian F.:

1988 Jacques Le Moyne minus four. *European Review of native American Studies*, Vol. 2/1, S. 33-38.

1993 *Überlebenskunst nordamerikanischer Indianer*. *Museum für Völkerkunde Wien*.

1998 *Beseelte Welten: Die Religion der Indianer Nordamerikas*. Herder. (Freiburg, Basel, Wien).

Fenton, William N.:

1987 *The False Faces of the Iroquois*. *University of Oklahoma Press*. Norman and London. Glenbow Alberta Institute

1987 *The Spirit Sings: Artistic Traditions of Canada's First Peoples*. *McClelland and Stuart*. Toronto, Ontario.

Hooper, Lindsay

1987 *Captain Cook's gift to the Cape. An invitation to explore a wide world*. *Magazin des South African Museum*. Vol. 2, Nummer 3, September.

Kasten, Erich

1990 *Maskentänze der Kwakiutl. Tradition und Wandel in einem indianischen Dorf*. *Museum für Völkerkunde [Ethnologisches Museum] Berlin*. Neue Folge 49.

Krusche, Rolf

1975 *Zur Genese des Maskenwesens im östlichen Waldland Nordamerikas*. *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*. Bd. 30. S. 137-190.

Lévi-Strauss, Claude

1975 *Der Weg der Masken*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. *Insel Verlag*. Frankfurt am Main.

Lothrop, S. K.

1964 Treasures of Ancient America. The Arts of the Pre- Columbian Civilizations from Mexico to Peru. *Skira Publishing*, Geneva.

Mezger, Werner

1996 Fasnet in Rottweil. Geschichte und Gegenwart eines Brauchs. *Konrad Theiss Verlag*. Stuttgart.

2001 Das große Buch der schwäbisch-alemannischen Fasnet. Ursprung, Entwicklungen und Erscheinungsformen organisierter Narretei in Südwestdeutschland. 2. Auflage. *Konrad Theiss Verlag*. Stuttgart.

Museum Rietberg Zürich

2003 Masken. Gesichter aus anderen Welten. *Museum Rietberg Zürich*. Ruud, Brandon K. (Hrsg.)

2004 Karl Bodmer's North American Prints. Joslyn Art Museum: Omaha, Nebraska. *University of Nebraska Press*. Lincoln und London.

Stolle, Nikolaus

2002 Unsichtbare Masken, in: Christian F. Feest (ed.): *Indian Times. Nachrichten aus dem roten Amerika*. Altenstadt: ERNAS Monographs. S. 58.

Stolle, Walter

2001 Der Tod. Zur Geschichte des Umgangs mit Sterben und Trauer. *Hessisches Landesmuseum Darmstadt*. S. 149-159.

2005 Geheimnisvolle Masken aus der Rhön. Von jüdischen und christlichen Bartmännern. *Hessisches Landesmuseum Darmstadt*

Vastokas, Joan M.

1967 The Relation of Form to Iconography in Eskimo Masks. *The Beaver Magazine of the North*, Autumn. S. 26-31.

Internet:

http://www.louisianafolklife.org/LT/Articles_Essays/main_misc_cajun_wire_mask.html.

(letzter Abruf am 1.02.06).

Ethnologie aus kritisch-weißer Perspektive ?!!

Von Mechthild von Vacano

Ich werde zunächst eine kurze Einführung in das Konzept von Kritischem Weißsein geben. Als zweiten Schritt möchte ich der Frage nachgehen, was eine kritisch-weiße³⁷ Perspektive für die Ethnologie bedeuten könnte.

Vorneweg einige Worte zu meiner Motivation für diesen Beitrag: Im Rahmen meines Studiums arbeite ich an einem selbstorganisierten Forschungsprojekt über Weißsein, Rassismus und Tourismus. Dabei untersuche ich aus einer weißen Perspektive (mit Backpackerfahrung) die Selbstverständnisse weißer deutscher BackpackertouristInnen in der indonesischen Tourismusregion Tana Toraja.³⁸ Als ich in diesem Zusammenhang Weißsein in meinen forschungsbegleitenden Seminaren angesprochen habe, kam mir viel Abwehr entgegen - von Seiten der weißen Lehrenden sowie Studierenden. Eine kritische Diskussion über Weißsein, Rassismus und Ethnologie hat sich nicht ergeben.

Mit meinem Beitrag möchte ich einen Anstoß zu genau dieser Diskussion liefern und suche Interessierte, die sich über dieses Symposium hinaus mit Weißsein, Rassismus und Ethnologie beschäftigen wollen. Ich erhebe also nicht den Anspruch, abschließende Thesen zu präsentieren, sondern möchte den Raum Diskussionen öffnen. Dabei ist es wichtig – mehr als in diesem Rahmen möglich -, Weißsein nicht losgelöst von bisheriger kritischer Arbeit an/in der Ethnologie zu betrachten, z.B. in Bezug auf Eurozentrismuskritiken oder Ethnologie und (Post-)Kolonialismus.

Was ist (Kritisches) Weißsein?

Die Nicht-Existenz von menschlichen biologischen „Rassen“ bedeutet keines-

³⁷ In Anlehnung an den Sammelband „*Mythen, Masken und Subjekte*“ (Hg.: Eggers u.a.) verwende ich zur Markierung der sozialen Konstruiertheit für *weiß* eine kursive Schreibweise, während ich Schwarz auch in adjektivischer Verwendung mit Großbuchstaben schreibe.

³⁸ Forschungsprojekts durchgeführt im August/September 2005 unter dem Arbeitstitel: „Ethno-Tourismus und Rassismus – Selbstverständnisse *weiß*-deutscher Backpacker-TouristInnen in Tana Toraja, Indonesien“. Darauf aufbauende Magisterarbeit für 2007 geplant.

falls, dass die biologistisch konstruierte Idee der „Rasse“ nicht bis heute gesellschaftliche Verhältnisse prägt: Auch wenn es keine „Rassen“ gibt, Rassismus gibt es sehr wohl. Vor diesem Hintergrund markiert *weiß* diejenige Machtposition, die von Rassismus (strukturell) profitiert. Dabei geht es nicht um *weiß* als Farbe oder die darin liegende Behauptung, die Hautfarbe *weißer* Menschen sei *weiß*: Weder bin ich vor meinem Sonnenbad *weiß* (Farbe), noch werde ich dadurch weniger *weiß* (soziale Position). Es geht um *weiß* als eine soziale Konstruktion, die sich auf rassierte Körperkonstruktionen, aber auch andere Merkmalkonstruktionen wie z.B. Name oder Akzent bezieht. Dabei mildert die Betonung von Weißsein als Konstruktion keinesfalls die gewaltigen und gewalttätigen, realen Auswirkungen dieser Konstruktion.

***Weiß* als unmarkierte Norm**

Eine *weiße* Position zeichnet sich besonders dadurch aus, dass sie „normalerweise“ keine explizit *weiße* Position, sondern unmarkiert ist. Schwarze Positionen hingegen werden ständig als das rassierte Andere thematisiert. So sind z.B. Opfer rassistischer Gewalt immer als Schwarz markiert, die TäterInnen jedoch nie als *weiß*.³⁹

Nicht nur gesellschaftlich ist *weiß* eine unmarkierte Position, vielmehr halten *Weißer*⁴⁰ ihr Weißsein selbst für unsichtbar. Das kann sich bis in die kritische Auseinandersetzung fortsetzen, wenn z.B. Wachendorfer *weiß* als einen Ort beschreibt, „der selbst unsichtbar, unbenannt, unmarkiert ist“⁴¹. Wie sichtbar Weißsein hingegen aus Schwarzer Perspektive sein kann, verdeutlicht bell hooks bereits mit dem Titel ihres Artikels „Representation of Whiteness in the Black Imagination“⁴².

Diese *weiße* Phantasie von der eigenen Unsichtbarkeit spiegelt mehr als eine naive Annahme, in diesem Blickverhältnis wird eine Rollenzuschreibung

³⁹ Vgl. Frankenberg (1993), S. 205 ff.

⁴⁰ Auch wenn das Substantiv „der /die *Weißer*“ als eine essentialisierende Festschreibung wirkt, spreche ich nach wie vor von der *weißen* Position als einer machtvolle sozialen Konstruktion.

⁴¹ Wachendorfer (2001), S.87. Der Artikel ist ansonsten als Grundlagentext für die Auseinandersetzung mit Weißsein aus *weißer* Perspektive zu empfehlen.

⁴² Siehe: Hooks (1992).

verhandelt: Während *Weißer* mit aller Selbstverständlichkeit und wissenschaftlichen Legitimation „das Andere“ beobachten, reagieren sie mit empörter Verwunderung, wenn Schwarze Beobachtungen über Weiße anstellen, „da nur ein Subjekt beobachten kann“⁴³. *Weißer* Menschen beanspruchen diese Subjektposition als Teil ihres Selbstverständnisses, während sie Schwarzen Personen die Objektposition der Beobachteten zuweisen. Schwarze Menschen als Subjekte passen nicht in ein solches *weißes* Weltbild und rufen bei *Weißer* Irritation und Abwehr hervor.

Mit der Nicht-Markierung funktioniert Weißsein im hegemonialen Diskurs als unbenannte Norm. Dabei wird Weißsein als Menschsein gesetzt. Die spezifisch *weiße* Position produziert sich als universelle Daseinsform, während das „Andere“ immer wieder das Partikulare darstellt. *Weißer* Menschen sind Menschen, während Schwarze Menschen Schwarze Menschen sind. Über die Setzung von Weißsein als Norm wird *weiß* zu ein Zentrum von Macht, d.h. es gibt mehr als zwei statische Kategorien *weiß* und Schwarz, nämlich mehr und weniger *weiß* bzw. Schwarze Positionen und Zonen des Übergangs. So können z.B. Türkisch-Deutsche als relativ *weiß* oder relativ Schwarz gelten.

***Weiß* als gesellschaftliche Position**

Weiß ist ein Ort in einer gesellschaftlichen Struktur, der durch Privilegien gekennzeichnet ist. Diese Privilegien nehmen *weiße* Personen jedoch nicht als solche wahr, sondern haben gelernt, sie als selbstverständlich anzunehmen. Zum Beispiel werde ich als *weiße* Person auf der Straße nicht angestarrt oder ständig nach meiner Herkunft, meinen Eltern und ggf. deren Eltern befragt oder aufgefordert, meine Aufenthaltspapiere vorzuzeigen. In der Öffentlichkeit finde ich mich als *Weißer* individuell, vielfältig und nicht stereotypisiert repräsentiert. Und in der Uni wird mein (Nicht-)Wissen zu bestimmten Themen erst einmal nicht auf mein Weißsein zurückgeführt. In einer rassistisch strukturierten Gesellschaft ist es eben nicht selbstverständlich, als „normal“ zu gelten und nicht rassistisch diskriminiert zu werden.⁴⁴

⁴³ Ebd., S. 168.

⁴⁴ Zur Auseinandersetzung mit Privilegien, siehe: McIntosh (1988).

Gleichzeitig wird an diesem Punkt das komplexe Verhältnis von Individuum in Gesellschaft in Bezug auf Weißsein deutlich: Als Individuum profitiere ich von diesen Privilegien, kann sie reflektieren und einen kritischen Umgang damit suchen, doch allein die Wahlmöglichkeit mein Weißsein und meine Privilegien zu reflektieren oder eben nicht, setzt eine privilegierte Position voraus.

Insofern geht es aus einer *weißen* Position nicht darum sich in der Auseinandersetzung mit Weißsein schuldig zu fühlen. Schuld impliziert ein individualisierendes Konzept, das lähmend wirkt. Schnell kann Schuldgefühl in die Sackgasse führen, sich selbst als Opfer gesellschaftlicher Verhältnisse zu fühlen: „Ich würde ja gerne anders, aber ich kann nicht. Das macht mich ganz unsicher und damit geht es mir schlecht“. Statt dessen geht es um die Frage, wie in einer *weißen* Position Verantwortung übernommen werden kann,- ohne in eine Paternalismusfalle zu treten.

Eine Thematisierung von Weißsein stößt in aller Regel bei *weißen* Personen auf eine Reihe von Abwehrmechanismen. Diese Mechanismen laufen bei *weiß* sozialisierten Personen auffällig gleichförmig ab, auf zwei davon möchte ich kurz eingehen. Als Farbenblindheit wird bezeichnet, wenn sich *weiße* Personen auf die idealisierte Aussage „Wir sind doch alle gleich“, bzw. „Wir sind doch alle Menschen“ berufen, sobald Weißsein thematisiert wird. In dieser Argumentation wird bisweilen umgedreht das Benennen von Weißsein als rassistisch bezeichnet. Hier wird Rassismus als ein gesellschaftsprägendes Machtverhältnis geleugnet. Die „gute“ humanistische Absicht bei der Betonung der Gleichheit hat den Effekt, dass real existierende Ungleichheit unsichtbar gemacht wird. Die *weiße* Position wird universalisiert und *weiße* Privilegien als selbstverständlich gesetzt und geschützt. Daran schießt sich der zweite Mechanismus des Beharrens auf Definitionsmacht an: Die weiße Position behält sich vor selbst zu entscheiden, was rassistisch ist oder nicht. Aus einer Schwarzen Perspektive kritisiert, wird häufig die Wahrnehmung der Scharzen Person als übersensibel abgetan und belehrend erklärt, wie die Bemerkung / Situation „gemeint“ sei. Das *weiße* Subjekt konstruiert sich dabei als bestimmende Instanz, dessen Absicht und Einschätzung mehr zählt als jede ande-

re Wahrnehmung.

Auch wenn ich das Konzept von Kritischem Weißsein an dieser Stelle nur in seinen Grundgedanken darstellen kann, ist Weißsein als Analyseinstrument komplex zu denken. Weißsein wird von anderen gesellschaftlichen Machtverhältnissen wie z.B. Klasse oder Geschlecht geschnitten. Somit ist *weiß* kein Garant für 100%ige Privilegien. Des weiteren ist Weißsein eine umkämpfte Kategorie zu untersuchen, die sich historisch wandelt.⁴⁵

Wenn ich in meinem Vortrag von Kritischem Weißsein spreche, beziehe ich mich auf ein Feld an Auseinandersetzungen, die akademisch unter dem Titel Kritische Weißseinsforschung bzw. Critical Whiteness geführt werden.⁴⁶ Dabei ist hervorzuheben, dass die kritische Auseinandersetzung mit der Kategorie *weiß* auf der Grundlage Schwarzer Kritik beruht.

Was bedeutet eine kritisch-weiße Perspektive für die Ethnologie?

Bevor ich auf diese Frage eingehen werde, möchte ich betonen, dass sich meine Kritik an dieser Stelle auf die hegemoniale Ethnologie als eine *weiße* Wissenschaft bezieht. Ich möchte dabei nicht den Eindruck erwecken, es gebe keine nicht-hegemonialen ethnologischen Diskurse oder gar nur *weiße* EthnologInnen. Ich werde mich im Folgenden auf zwei klassische ethnologische Grundprämissen fokussieren: der Ethnologie als der Wissenschaft von dem „Anderen“ und dem methodischen Ansatz, den „native point of view“ einzunehmen.

Die Ethnologie begreift sich nicht nur als Wissenschaft von dem „Anderen“, sondern traditionell damit gleichgesetzt als die Wissenschaft von außer-europäischen Gesellschaften oder in moderner Variation von (außer-europäischen) MigrantInnen oder Diaspora-Gruppen. Hier stellt sich die Frage: Was für ein Ethnologe oder was für eine Ethnologin wird mit dieser Selbstdefinition konstruiert? – ein(e) *weiße(r)*.

⁴⁵ Z.B. Ignatiev (1995) über die Weißwerdung von irischen EinwanderInnen in den USA.

⁴⁶ Für ausführlichere Kontextualisierungen der deutschsprachigen Kritischen Weißseinsforschung und der US-amerikanischen Critical Whiteness Studies, siehe z.B. Piesche (2005) und Wollrad (2005), S. 30-51.

Exkurs

Vor diesem Hintergrund möchte ich das Motto und Logo dieses Ethno-Symposiums problematisieren: Wer ist beim Motto „Wir und die anderen“ gemeint? Wer sind „wir“? Wer „die Anderen“? Der Titel mag eine offene Frage nach einem problematischem Verhältnis von Eigenem und Anderem stellen, auch wenn er die alte Betonung von der Ethnologie als der Wissenschaft des „Andern“ nachzeichnet. Im Zusammenhang mit dem Logo des Symposiums drängt sich jedoch eine weitaus weniger offene Lesart des Mottos auf: Das kreisrunde Logo gleicht einem Ying-Yang-Zeichen, in dem jedoch anstatt einer weißen und einer schwarzen Fläche ein aprikot-farbenes und ein mokkabraunes Gesicht, deren Züge ornamenthaft-schamatisch dargestellt sind, ineinander verschmelzen. Farblich handelt es sich hierbei um eine „hautfarbene“ weiß/schwarz Gegenüberstellung mit Ying und Yang als die Grundlage einer Weltordnung. Zwei gleiche entgegengesetzte Teile, die sich brauchen. Das sind die ersten symbolischen Elemente, die mir bei der Betrachtung auffallen. Mit dem Motto gelesen ist das „wir“ dann also ein *weißes* „wir“ und „die Anderen“ sind die Schwarzen? Symbolisch wird eine binäre Spaltung der Welt in *Weißer* und Schwarze unterstützt, die im Ying und Yang sich gegenseitig „harmonisch ergänzen“ - in Bezug auf rassistische Machtverhältnisse ein absolut unangemessenes Bild.⁴⁷

Methodisch basiert die klassische Ethnologie auf der Idee, als Forschende(r) den „native point of view“ einzunehmen. In dieser Aufforderung liegt die Annahme einer/s neutralen Forscherin/s, die den eigenen Standpunkt ggf. durch Selbstreflexion verlassen kann. Hierbei wird Reflexion zum Neutralreiner, der *weiße* aufgeklärte Intellekt konstruiert sich selbst als omnipotent. Einer Schwarzen Ethnologin, die z.B. zu den Initiationsriten *weißer* protestantischer Jugendlicher forscht, wird jedoch schnell vorgeworfen, für dieses Thema inkompetent zu sein.⁴⁸

⁴⁷ Dieser Interpretation des Logos wurde im Anschluss an den Vortrag die Absicht des Designers und die Kritik eines übersensibilisierten Blicks meinerseits entgegengehalten.

⁴⁸ Ich beziehe mich in diesem Beispiel auf Diana Bonnelamé, die 1983 in

Ausblick

Was Kritisches Weißsein zuallererst einfordert, ist die Markierung von Perspektiven in Bezug auf (rassistische) Machtverhältnisse. Anstatt das machtvolle Phantasma einer unmarkierten, neutralen Position zu stützen, geht es um (Selbst-)Positionierung, die eine Selbstreflexion ermöglichen soll. Selbstreflexion ist für die Ethnologische Forschung nichts Neues, doch möchte ich hier die Frage aufwerfen, worum es in dieser Selbstreflexion geht: Kommt der *weißen* Selbstreflexion eine Rolle zu, alle machtbezogenen Probleme in der (Re-)Produktion von *weißer* Hegemonie zu überwinden - sie quasi wegzureflektieren? Oder könnte diese Reflexion auch dazu führen, eigene Grenzen zu sehen, die in der eigenen Involviertheit in Machtverhältnissen stecken und zu deren Überwindung keine noch so ausgefeilte Reflexionsmethode hilft.

Im ethnologischen Feld stolpern *weiße* Ethnologinnen nicht selten über ihr eigenes Weißsein - bzw. werden darauf gestoßen. Solche Irritationen im *weißen* Selbstverständnis können als Störung abgetan oder als Anlass zur Auseinandersetzung genommen werden⁴⁹. Im Prozess dieser Auseinandersetzung ist jedoch entscheidend, dass *weiße* EthnologInnen nach wie vor aus einer *weißen* Position heraus agieren, wenn sie wieder zurück an der Uni und am Schreibtisch sitzen. Wie mein Vortrag nahe legt, kann die Überzeugung von der eigenen „anti-rassistischen“, „guten Absicht“, wie sie unter *weißen* Ethnologie-StudentInnen weit verbreitet ist, einer kritischen Auseinandersetzung mit (dem eigenen) Weißsein häufig im Wege steht.

Auch bezüglich der institutionellen Ebene von Ethnologie als Wissenschaft fallen mir eine Menge Fragen ein: Wer beforscht wen? Mit welchem Motiv, Zweck und welcher Wirkung? Wer studiert? Wer lehrt? Welche Perspektiven sind repräsentiert? Auf welche Literatur wird sich bezogen? etc.⁵⁰

Bei all den Fragen, die ich in die Runde gebe, möchte ich bereits jetzt einen Vorschlag machen: die Methoden der Ethnologie, wie z.B. teilnehmende Be-

Völkerkunde zu diesem Thema promovierte. Ihr Dissertationsprojekt mit all den Widerständen hat Bonnelamé im Dokumentarfilm „Wie andere Neger auch“ (in Kooperation mit Andre Heller) festgehalten.

⁴⁹ Einen solchen Versuch unternimmt Schramm (2005).

⁵⁰ Zur Analyse *weißer* universitärer Strukturen siehe Schwarzbach-Apithy (2005).

obachtung, zu nutzen, um Weißsein als spezifische Daseinsform und soziale Praxis zu untersuchen.

Ich hoffe auf angeregte Diskussion auch über das Symposium hinaus, was Kritische Weißseinsforschung für die Ethnologie bedeutet und wie *weiße* EthnologInnen in Bezug auf Weißsein verantwortlich handeln können.

Literatur:

Eggers, Maischa; u.a. (Hg.) (2005): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster.

Frankenberg, Ruth (1993): *White Women, Race Matters. The social construction of Whiteness*, Minnesota.

Hooks, Bell (1992): *Representations of Whiteness*. In: Dies.: *Black Looks. Race and Representation*, Boston (MA): South End Press, 1992, S. 165-178. Auch in deutscher Übersetzung erhältlich, Titel: *Black Looks. Popkultur – Medien – Rassismus*, Berlin, 1994.

Ignatiev, Noel (1995): *How the Irish became White*. New York: Routledge, 1995.

McIntosh, Peggy (1988): *White Privilege. Unpacking the Invisible Knapsack*. In: Wellesley College Center for Research on Women (Hg.): *"White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming To See Correspondences through Work in Women's Studies"* Working Paper 189.

Auszüge auf: <http://seamonkey.ed.asu.edu/~mcisaac/emc598ge/Unpacking.html> Zugriff: 25.7.2006.

Piesche, Peggy (2005): Das Ding mit dem Subjekt, oder: Wem gehört die Kritische Weißseinsforschung? In: Eggers, Maischa; u.a. (Hg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster, S. 14-17.

Schramm, Katharina (2005): 'You have you own history. Keep your hands off ours!' *On being rejected in the field*. In: *Social Anthropology*, Bd. 13 (2), S. 171-183.

Schwarzbach-Apithy, Aretha (2005): Interkulturalität und anti-rassistische Weis(s)heiten an Berliner Universitäten. In: Eggers, Maischa; u.a. (Hg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster, S. 247-261.

Wachendorfer, Ursula (2001): Weiß-Sein in Deutschland. Zur Unsichtbarkeit einer herrschenden Normalität. In: Arndt, Susan (Hg.): *AfrikaBilder. Studien zu Rassismus in Deutschland*, Münster, S. 87-101.

Wollrad, Eske (2005): *Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion*. Königstein/Taunus.

Feldforschung als Hindernislauf

Von Sascha Vennemann und Anja Meyer

I. Das Handwerkszeug des Sozialwissenschaftlers

Neben den quantitativen Methoden der Statistik eignen sich für einige Forschungsfelder vor allem eher die „weicheren“ Methoden der qualitativen Sozialforschung für das Erheben von Daten. Zum Handwerkszeug eines Soziologen gehören dabei etwa teilnehmende und nicht-teilnehmende Beobachtungen. Auch Schlagworte wie qualitatives Interview, Dokumentenanalyse, Konversationsanalyse, Medienethnologischer Ansatz und Textanalyse sollten für den ausziehenden Forscher keine Fremdwörter mehr sein. Dabei stellt sich die Frage der Gegenstandsadequanz mit jedem neuen Forschungsfeld und anschließender Analyse: Welche Forschungsmethoden sind besonders dafür geeignet, um im Feld zum jeweiligen Gegenstand aussagekräftige Daten zu erlangen?

Und wohl jeden Sozialforscher begleitet auf die ein oder andere Weise die Frage: Wie kann man im Kontext fremder Kulturen die Lebenswelt am angemessensten „von innen heraus“, aus der Sicht der handelnden Menschen beschreiben?

Manchmal nützt eben auch das schönste Forschungsdesign nichts.....

Sicherlich ist es für manch einen beruhigend, am eigenen Leibe zu erfahren, dass man durchaus mit dem im Vorfeld theoretisch erlernten Handwerkszeug etwas anfangen kann. Im Idealfall erweisen sich die in der Methodenliteratur angegebenen Arbeitsweisen nicht als total weltfremd und alltagsuntauglich, sondern als nützliche Tipps.

Allerdings nützt einem das schönste Forschungsdesign nichts, wenn man im Feld nicht die Gegebenheiten vorfindet, die man zu finden erwartete. Ich kann meine Arbeit über politische Jugendgruppen im Vorfeld noch so schön konzipieren schreiben – was aber machen, wenn das Feld dann aber faktisch keine politische Jugendgruppen vorzuweisen hat?

Und das ist nur eine von vielen Fallen, die sich dem Forscher stellen. Immer

wieder steht er zudem davor, Entscheidungen zu treffen, die ihn entweder weiterbringen oder in eine Sackgasse führen: So kann ich entweder am Nicht-Verstehen der Sprache verzweifeln oder mir einen Übersetzer suchen. Ich kann versuchen, Unmengen sauberes Trinkwasser in Plastikflaschen durch den Dschungel zu schleppen oder einfach anfangen, das Wasser aus dem Dorfbrunnen zu trinken. Und letztendlich muss mir klar sein, dass ich trotz Prophylaxe an Tropenkrankheiten erkranken kann. Man kann eben nichts erzwingen. Und wenn der Bus in die nächste Stadt heute nicht fährt, dann fährt er eben morgen.

II. Problemfelder – Stolperfallen lauern überall

Was sind nun eigentlich die schlimmsten Stolperfallen, die sich dem unerfahrenen Forscher in den Weg stellen? Im Folgenden – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – ein paar Stichworte und Anmerkungen zu den jeweiligen Themen.

Forschungsdesign:

Es ist sinnvoll, sich bereits im Vorfeld darüber im Klaren darüber zu sein, welches theoretische Konstrukt man anhand seiner praktischen Forschung überprüfen will. Es ist also gewiss von Vorteil, mit gewissen Erwartungen ins Feld zu gehen. Durch Einarbeitung in spezifische Literatur, seien es nun wissenschaftliche Texte oder Reiseführer, bekommt man zunächst einen groben Überblick über die Thematik, mit der man sich auseinandersetzen möchte. Durch das Entwerfen von Mind-Maps oder Schaubildern wird einem selbst meist erst richtig klar, was man wie untersuchen möchte. Sich auf diese Weise Klarheit zu verschaffen hilft auch anderen Interessierten, unter ihnen möglicherweise Geldgeber oder andere Sponsoren, von der geplanten Arbeit zu überzeugen.

Feldzugang:

Ein Feldzugang erfolgt immer über mehrere Ebenen. Tritt man direkt mit dem

Forschungsgegenstand oder den Menschen in Kontakt, die für meine Forschung wichtig sind oder die ich untersuchen möchte? Wie komme ich an möglichst viele und brauchbare Daten? Macht es Sinn, sich über eine Organisation oder eine andere größere Gruppe Zutritt zu den jeweiligen Gebieten zu verschaffen? Letztendlich ist man allerdings bei der Zusammenarbeit mit etwa Organisationen immer darauf angewiesen, sich als Forscher zu präsentieren, mit dem es sich auch lohnt, zusammen zu arbeiten.

Leitfadenanpassung:

Was tue ich, wenn ich merke, dass meine Fragen, aus denen ich mir möglicherweise in weiser Voraussicht einen Leitfaden gebastelt habe, sich als nichtig oder dem Thema fremd erweisen? Eine Leitfadenanpassung ist fast immer unerlässlich. Die theoretischen Konzepte, die man noch zuhause im stillen Kämmerlein im Kopf hatte, erweisen sich manchmal im Feld als unwichtig oder schlichtweg falsch. Wunderbar für die Anpassung des Leitfadens ist es natürlich, wenn aus dem Feld selbst immer wieder Themenkomplexe angesprochen werden, von denen man bei der Planung noch gar nichts wissen konnte. Diese Themen können dann der Ausgangspunkt für eine Neuformulierung von Fragen sein.

Forschersozialisation:

Reist man in ein fremdes Land, so ist zunächst einmal alles interessant: das Licht, die Luft, die Mentalität. Der Alltag wird zu einem unbekanntem Wesen. Doch nach einer gewissen Zeit hat man sich akklimatisiert und verliert Dinge aus dem Fokus, die vielleicht im Kontext vor Ort alltäglich erscheinen, aber interessante Beobachtungsansätze und Fragen beinhalten. Auch wenn man im Kontext der eigenen Kultur forscht, kann man bei unbekanntem Themenkomplexen schnell den Blick für das „Besondere im Alltag“ verlieren. Dabei ist es sinnvoll, den Schritt zurück zu wagen und sich zu fragen, was einem denn am Anfang besonders auffällig erschien und nach und nach seine ursprüngliche Fremdheit verlor.

Selbstreflexion:

Wie sieht mein Feld mich, den Forscher? Bin ich für die, die ich erforschen möchte der, als der ich erscheinen möchte? Oder werde ich als Repräsentant einer Organisation wahrgenommen, was möglicherweise meine Datenlage verzerren könnte? Nimmt man mich als Mitarbeiter einer Hilfsorganisation wahr, dem man bestimmte Sachen erzählt und andere vorenthält, um die Chance auf finanzielle Unterstützung zu erhöhen oder Sanktionen vorzubeugen? Gibt es ein Hierarchie-Problem? Jede Situation der Datenerhebung stellt sich anders da, und so auch der Forscher. Wie habe ich bei diesem oder jenem Interview gewirkt? War ich müde, ausgeschlafen, frustriert, wütend, aufgeregt? Was davon hat mein Gegenüber bewegt, sich auf diese Art und Weise zu verhalten oder gerade diese Antwort zu geben? Welche Rolle spielt mein Aussehen, meine Hautfarbe, mein Kleidungsstil, meine Nationalität oder Staatsangehörigkeit?

Datenerhebung:

Am Ende habe ich nun also eine Menge Daten gewonnen. Wie zeichne ich sie auf? Ich kann mir Notizen machen oder ein Aufzeichnungsgerät mitlaufen lassen. Dabei kann es Probleme geben, wenn man z.B. nicht gewohnt ist, so viel und so schnell mit der Hand zu schreiben. Man kommt manchmal nicht richtig mit, oder einem fehlt eine Unterlage. Mit dem Kollege-Block auf dem Oberschenkel zu hantieren, ist auch gar nicht so einfach. Irritiert das Aufnahmegerät den Interviewpartner, hemmt ihn, macht ihn nervös? Muss ich jedes Husten transkribieren, wenn ich mich an eine Auswertung mache? Reichen Notizen oder benötige ich ein ausformuliertes Protokoll? Die Daten sind die Grundlage jeder Forschung, jeder Analyse. Es empfiehlt sich sehr sorgsam mit ihnen umzugehen, von der Erhebung an bis zum fertigen Bericht.

Sprache und Übersetzung:

Wenn es sich als notwendig erweist, dass man in einer fremden Sprache Interviews oder Gespräche führt, bietet sich die Zusammenarbeit mit einem Übersetzer an. Sinnvoll ist es hier, sich vor Ort mit Personen bekannt zu ma-

chen, die diese Aufgabe übernehmen können. Jedes Interview mit einer neuen Gruppe erfordert eine Einführung, etwa durch einen Informanten. Daran schließt sich ein weiteres methodisches Problem an, nämlich, dass Fragen und Antworten nicht richtig übersetzt und somit die Ergebnisse und Daten verzerrt werden. Auch hier bietet es sich an, sich jede Situation bei der Auswertung noch einmal vor Augen zu führen. Methodische Notizen können hilfreich sein.

III. Fazit: Jede Einzelheit kann von größter Bedeutung sein

Die qualitative Feldforschung ist ein Hindernislauf mit vielen Stolperfallen. Jede Einzelheit im Kontext der Forschung trägt dabei zur Datengewinnung, zum Erkenntnisgewinn und letztendlich zu den Ergebnissen eines Themenkomplexes bei. Herauszufinden, wie und in welchem Maße oben genannte Problemfelder einen Einfluss auf die eigene Arbeit ausüben, bleibt dem Forschenden selbst überlassen. Die hier erwähnten Stichpunkte sollten mögliche Probleme im Forschungsprozess aufzeigen und nicht der Abschreckung, sondern der Ermutigung im eigenen Forschungsprojekt dienlich sein.

IV. Literaturtipps:

- Brüsemeister, Thomas (2000). „Qualitative Forschung“. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Flick, Uwe u. a. (Hrsg.) (1995). „Handbuch qualitative Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen“, 2. Aufl., Beltz, Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Flick, Uwe (1995). „Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung.“ Hamburg: Reinbek.
- Geertz, Clifford (1983). „Dichte Beschreibung“. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Glaser, Barney & Strauss, Anselm (1998). „Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung“; Bern: Huber (u.a.).
- Lamnek, Siegfried (1988). „Qualitative Sozialforschung. Methodologie“, Bd. I, Weinheim, München: Psychologie Verlags Union.
- Strauss, Anselm (1994). „Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen Sozialforschung“. München: Fink.

Von der Sache mit dem 'Text' Von Max Winter

Dieser Text behandelt letztendlich nur sehr stark eingegrenzt die im Vortrag angesprochenen Dimensionen der Problemstellung. Diese Eingrenzung ist nötig, da im Gegensatz zu einem Vortrag, bei dem eine genauere Explikation der vorgebrachten Problemstellungen und Denkwege immer noch in späteren Diskussionen geleistet werden kann, ein Text nachvollziehbare Schritte und Referenzen setzen muss, wenn damit wissenschaftliche Kompetenz beansprucht werden will. Aber auch die notwendige Kürze des Textes erlaubt es tlw. nur bestimmte Sichtweisen und Positionen anzusprechen, ohne sie argumentativ als wirklich fundiert erscheinen lassen zu können. So beschränke ich mich an vielen Stellen darauf Literaturverweise anzugeben, oder aber bestimmte Positionen nur anzuschneiden.

Ausgehend vom 'Text'-begriff, der besonders seit der sogenannten „postmodernen“ Debatte aus mehreren Gründen zentrale Bedeutung erlangt hat, möchte ich einerseits schematisch die drei bedeutendsten Unterschiede dieses pluralen Begriffs und den darin enthaltenen Implikationen beschreiben. Für den 'Text'-begriff habe ich mich entschieden, weil er einerseits genügend große Relevanz für die internen Debatten in der Kultur- und Sozialanthropologie besitzt, davon ausgehend andererseits aber auch den Verweis auf Theoriedebatten erlaubt, die über diesen internen Bereich hinausgehen. Die jeweiligen Auswirkungen auf die Konstruktion des „Anderen“, ausgehend von den jeweiligen 'Text'-begriffen, kann ich hier leider nicht ausführen, obwohl sie dabei als eine der zentralen Implikationen, zumindest für die Anthropologie, gelten müssen.

- ◆ „literaturwissenschaftlicher 'Text'-begriff“: Gemeint ist hier die konventionelle Bedeutung von Text als die festgehaltene syntagmatische Struktur von schriftlichen Bedeutungselementen.
- ◆ „kultursemiotischer 'Text'-begriff“: Bei Geertz bedeutet „Text“, oder genauer gesagt „Kultur als Text“ in Anlehnung an Paul Ricœur, die kollektive Bedeutungsstruktur die aus materiellen oder sozial dargestellten Symbolen herausgelesen werden kann und Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung überhaupt ist⁵¹.

⁵¹ Von mehreren Seiten ist übrigens ist übrigens der überaus wichtige Hinweis gekommen, dass ohne den Ansatz von Ricœur zu kennen, der von Geertz nicht zu-

- ◆ „Text`begriff bei Derrida“: Meint eine Verfasstheit differenzieller Identität im Sinne Saussures, bei der die klare Trennung von synchron und diachron insofern unterwandert ist, als auch das synchrone Geschehen nie als *reine Gegenwart* erscheint, sondern zunächst und zumeist auf Vergangenes zurückweist⁵².

Ausgehend von der Begründung die am Ende der Fußnote 32 erwähnt ist, werde ich allerdings nur auf die beiden ersten Bestimmungen Bezug nehmen⁵³. Beginnen möchte ich mit einigen Anmerkungen, die sich bezüglich des Kon-

gänglich ist. Siehe: Clifford Geertz (1973) und besonders von Paul Ricœur (1971).

⁵² Bezüglich der *differenziellen Identität* siehe: Ferdinande de Saussure (2001). Für den „Textbegriff“ bei Jaques Derrida: ebd., *Grammatologie*, (1974) und *Limited Inc.*, (2001).

Der „Textbegriff“ im Sinne Derridas ist zumindest insofern als der Komplexeste dieser drei zu bezeichnen, als die damit bedingten Implikationen vom konventionellen Gebrauch dieses Begriffes sicherlich am weitesten abweichen. Die oben genannte Bestimmung bei Derrida muss eigentlich aber als dermaßen ungenau bezeichnet werden, dass diese deren Bedeutungsstruktur eher verdeckt als klar zu machen erlaubt. Die dabei noch nicht genannte, notwendige Auseinandersetzung mit den Bedingungen des Unterschiedes von *ontischer* und *ontologischer Differenz*, soll hier nur erwähnt werden. Die Ausarbeitung der impliziten Auswirkungen des Unterschieds von Ansätzen eines solchen unterschiedlichen Differenzbezugs, wäre nicht nur ein Projekt auf mehrere Jahre, wenn nicht Jahrzehnte, sondern dadurch könnte ebenfalls den Sozialwissenschaften eine völlig neue Fundierung gegeben werden können, wie der Ansatz Pierre Bourdieus glaubwürdig zu versprechen erlaubt.

Diese Arbeit wird höchstwahrscheinlich in nicht all zu ferner Zukunft zu leisten sein. Eine Erklärung der diesbezüglichen Problematik ist sowohl im Allgemeinen als auch im Speziellen sehr schwierig, da zumindest mir ein derartiger Forschungsansatz nicht bekannt ist. Insofern kann ich nur jene Literatur anführen, die mich auf diese Fragestellung und der Möglichkeit dieses Vorhabens gebracht hat.

Erstens müsste eine fundierte Auseinandersetzung der unterschiedlichen Bedingungen von *differenzieller Identität* (Saussure) und *ontisch-ontologischer Differenz* (Heidegger) und deren Bezug Derridas zu beiden erarbeitet werden. Ich möchte hier nur noch Literaturvermerke anbringen, die gezielt, oder auch nicht, diese Problematik aufwerfen. Siehe: Saussure (2001), Heidegger (1977 u. 1957), Derrida, *Die différance*, in: Ebd., *Randgänge der Philosophie*, Bourdieu (1988), bes. S. 83ff., Dreyfus u. Rabinow (1987), bes. S. 18f. bezüglich des Verweises auf die zwei Arten der Hermeneutik in *Sein und Zeit*, Heidegger (1977).

Jedoch zeigen neuere Ansätze, die sich mit dieser Thematik auseinandergesetzt haben, wie etwa Andre Gingrich „*Conceptualising Identities: Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering*“ (Baumann u. Gingrich 2004:3-18), dass die Fragestellung von ihrer philosophischen Bedeutung, zumindest von dieser Seite der Sozialwissenschaften, gar nicht verstanden

zeptes von „Kultur als Text“, wie es von Clifford Geertz entwickelt wurde, ergeben. Dieses kann als eines der „erfolgreichsten“ Ansätze von Seiten der gegenwärtigen Kulturanthropologie gezählt werden - zumindest, wenn man den Einfluss auf andere wissenschaftliche Bereiche mit einrechnet. Allerdings stimme ich Alan Barnard zu, wenn er schreibt:

“If he were a bad writer, he would undoubtedly have had less influence, but the effect of Geertz’s subtle and skilful breaking-down of anthropological con-

zu sein scheint. Damit einhergehend scheint aber auch die Bedeutung und mögliche Fundierung der Sozialwissenschaften im wissenschaftlichen Feld, aber auch in gesellschaftspolitischer Hinsicht sowohl unerkannt zu bleiben, als dadurch auch gar nicht in Anspruch genommen werden zu können. Denn was die Sozialwissenschaften gegenüber allen anderen Wissenschaften auszeichnet ist das Potential einer Analyse der Bedingungen sozialer Hierarchien als Bedingungen der Möglichkeit im sozialen Kontext überhaupt effektiv agieren zu können. Dieses Potential erhält sie durch die Möglichkeit ihres methodischen Zugangs zum Raum in und durch ihre Datenerhebung (der sie explizit auszeichnet). In ihrer Analyse ist es den Sozialwissenschaften dann möglich, die sozialen Bedingungen des Raumes in ihrer ontologischen Komplexität zu erarbeiten (siehe dazu: Merleau-Ponty 1976). Wer das Verständnis der Differenz dabei auf ihren (ontisch-)relationalen Gehalt verkürzt, verdeckt dadurch die Komplexität des Raumbezugs.

Bezüglich seines gesellschaftspolitischen Anspruchs heißt es bei Bourdieu: „Ich möchte von einer Politik reden, deren Ziel die Verallgemeinerung der Zugangsbedingungen zum Allgemeinen ist, was die geschichtliche Gegenwart zu bieten hat [...].“ (Wacquant u. Bourdieu 1996:123). Dieser Anspruch scheint zwar auf den ersten Blick lapidar, eröffnet aber erst im Hintergrund der sozialwissenschaftlichen Methode Bourdieus, ihre Sprengkraft, weil sie die Sicht auf Wirkungen und Möglichkeiten von ontischer Verfasstheit überhaupt erst ermöglicht und so auch Reflexionspotenzial bildet, von dem sich bezüglich der ontisch-ontologischen Verfasstheit der Seinsfrage auch die Philosophie nicht entziehen kann – zumindest, wenn sie sich von einem emanzipatorischen Anspruch, wie er im Zitat oben formuliert ist, nicht lösen will. Natürlich lassen sich auch gegen diese Sicht viele und gute Einwände finden. Etwa der Versuch das emanzipatorische Potenzial in der Hinwendung zur *passiven Synthesen* zu bearbeiten. Die Bedeutung des Potenzials das aus dem methodischen Ansatz Bourdieus entstanden ist und die explizite Bedeutung der Sozialwissenschaft zur Analyse des Raumes in gesellschaftspolitischer Hinsicht, erhält meiner Meinung dadurch allerdings nur scheinbare Minderung. Diese Debatte wird aber sicherlich in nächster Zeit weitergeführt werden.

(Dieser Verweis hat seinen Grund darin, als während und nach dem Vortrag in Münster das Interesse am „Textbegriff“ bei Derrida am größten war. Ich hoffe hiermit der Möglichkeit diesem Interesse nachzugehen in gewisser Form eine Tür geöffnet zuhaben. Möchte aber betonen, dass ich meine, dass mit dem Ansatz von (Derrida sozialwissenschaftlicher Boden verlassen wird.)

ceit and positivist tendencies has been profound. His collected essays are probably as much read outside the discipline as by anthropologists themselves, and (for bad or not) to many are paradigmatic of the discipline as a whole.” (Barnard 2000: 163)

Besonders in jenen Kulturwissenschaften die eine Affinität zu literaturwissenschaftlichen Methoden haben, sind die Dominanz von Geertz und des interpretativ-hermeneutischen Ansatzes – verstanden als moderne Anthropologie schlechthin – zu vermerken⁵⁴.

Die Bedeutung der Methode von Geertz scheint (auch) aus der relativ problemlosen equivoken Anwendungs- oder Kombinationsmöglichkeit des ‘Text’begriffs zu resultieren, deren unterschiedliche Implikationen teilweise gar nicht zur Kenntnis genommen worden sind. Bachmann-Medick merkt diesbezüglich an, dass „Kultur als Text“ eher als Metapher denn als klarer methodischer Ansatz gesehen werden sollte (Bachmann-Medick 2004: 299). Die jeweiligen Bedingungen dieser Implikationen bleibt sie aber schuldig.

Die erste Problematik des Ansatzes von „Kultur als Text“ liegt schon bei Geertz selbst verankert, der den Begriff in Anlehnung an den Versuch von Paul Ricœur erarbeitet hat, die hermeneutische Methode von Textinterpretation auf sozialwissenschaftliche Verfahren zu erweitern. Denn Geertz beruft sich in *Religion as a Cultural System* (1975: 87-125) dezidiert auf einen dualen Zeichenbegriff, wie ihn etwa auch Saussure (2001: 76-82) verwendet hat, und lehnt einen triatischen oder auch tenären Zeichenbegriff explizit ab (Geertz 1975: 92, Fußnote 7). Der duale Zeichencharakter ist nicht von Grund auf abzulehnen. Er scheint mir für einen literaturwissenschaftlichen ‘Text’begriff zu genügen und zwar weil dieser in der Möglichkeit seiner Interpretierbarkeit

⁵³ Die Dreiteilung des ‘Text’begriffs stammt von mir selbst und kann sich leider auf kein Referenz bei anderen AutorInnen stützen. Sosehr diese vielleicht auch zu verfeinern und zu explizieren wären, scheint mir diese Trennung doch sinnvoll, weil sich dadurch einerseits die problemlose Übernahme von einigen Methoden und Ansätzen in andere Wissenschaftsfelder, wie etwa der Partizipation der Anthropologie an literaturkritischen Ansätzen oder vice versa, erklären lassen und andererseits die von den Bedingungen der jeweiligen Ansätze ausgehenden Implikationen für die wissenschaftlichen Ergebnisse gezeigt werden können.

⁵⁴ Siehe etwa: Bachmann-Medick (1998), Müller-Funk (2002), Berg u. Fuchs (1993) oder auch Nünning u. Nünning (2003).

in eine syntagmatische Struktur eingebettet ist, die eines der Grundelemente der Grenzen der Interpretation von Texten bildet⁵⁵. Umberto Eco, Paul Ricœur wie auch Clifford Geertz berufen sich in beinahe identischem Maße auf das Verfahren der Wahrscheinlichkeit, um die jeweiligen Interpretationen ihrer „Texte“ zu validieren. Der Unterschied der jeweiligen Beschaffenheiten der „Texte“ liegt jedoch darin, dass der „Text“ bei Ricœur und Geertz keiner syntagmatischen, sondern, wenn man so will, einer multigmatischen Struktur folgt⁵⁶. Die Möglichkeit der Interpretation einer solchen Struktur von „Text“ scheint mir einerseits bei Geertz in seiner Komplexität weit unterbewertet zu sein⁵⁷. Aber selbst wenn es gelingen würde, eine dritte Dimension einzuführen, so bliebe dieser Raumbegriff immer noch neutrale Abstraktion, die die Möglichkeit ihre hermeneutischen Objektivität notwendiger Weise durch Reduktion von sozialer Komplexität schöpft⁵⁸. Für Bourdieu ist aber das Verhältnis zur Welt immer von einer „ontologischen Komplexität“ und eben diesem gerecht zu werden ist Aufgabe und Stärke der Sozialwissenschaften (Wacquant u. Bourdieu 1996: 42)⁵⁹. „Thick Description“ ändert daran nicht

⁵⁵ Siehe dazu: Eco (1995)

⁵⁶ Dieser Neologismus betont im Gegensatz zur bloß syntagmatischen und paradigmatischen Beschaffenheit von Schrift, den dreidimensionalen Raumbezug, den „Kultur als Text“ aufweist.

⁵⁷ Das soll nicht bedeuten, dass dabei notwendiger Weise falsche Ergebnisse produziert werden müssen. Denn dann wären auch die Existenz aller Kapitel die die Besonderheiten im Umgang mit Einheimischen in Reiseführer beschreiben nicht leicht zu erklären. Allerdings meine ich nicht, dass Geertz in seinem Ansatz weit über diese Ansprüche hinauskommt. Die Ausflucht, den Gehalt auf die performative Wirkung der (schriftlichen) Texte zu setzen, ein Argument, dass besonders von der zweiten Generation von GeertzschülerInnen um die Debatte von *Writing Culture* (Clifford u. Marcus 1986) angeführt wurde, scheint mir dann ein schlechter Versuch zu sein, die unzulänglichkeit dieser Methode zu kaschieren, wenn diese performative Wirkung nicht auf die sozialen Derrivate und Instrumente der (symbolischen) Herrschaft eines analysierten Feldes abzielen. Siehe dazu: Wacquant u. Bourdieu (1996, bes.78 u. 103).

⁵⁸ Dies geht eindeutig durch Ricœur's Unterscheidung von Relevanz und Bedeutung hervor (Bühl 1972: 265f.). Zur Kritik des Raumbegriffes siehe: Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1977), §§ 14-24 und Merlau-Ponty (1976).

⁵⁹ Der Weg des Landvermessers K. in Kafka's *Schloß* ist für mich dabei eines der anschaulichsten Beispiele die Konsequenzen des hier gemeinten Unterschiedes nachvollziehen zu können (Kafka 2003).

viel und kann sowohl Kultur- als auch Sozialwissenschaften keinen anderen Status ermöglichen als den eine „interpretation of interpretation“ zu sein (Geertz 1973: 3-30)⁶⁰.

Die bereits erwähnte Ausflucht von „Ethnographie als Text“, also einem tatsächlich schriftlichen ‚Text‘begriffs, mag zwar einerseits das Komplexitätsniveau überschaubar werden lassen (wenn auch nicht einfacher), und sicherlich sind Effekte wie die sogenannte „Anthropologisierung der Literaturwissenschaften“ (Bachmann-Medick 2004: 11f.) auch in anderen Disziplinen wünschenswert, weil damit endlich die Kritik eurozentrischer Perspektiven zu berücksichtigen begonnen wird. Der Vorwurf, den sozialwissenschaftlichen Bezug dadurch aber völlig über Bord zu werfen, kann vielleicht noch durch den Verweis, Thema oder Inspiration aus dem sozialen Umgang, egal ob in Wien, Münster oder in Daisu auf den Marshallinseln, bekommen zu haben entkräftet werden. Eine fundiertere Methode scheint mir dadurch aber insofern in unverantwortlicher Weise zurückgewiesen zu werden, als die Möglichkeit objektiver sozialwissenschaftlicher Aufschlüsselung gesellschaftlicher Bedingungen und deren Konsequenzen sozialer Bedingungen, durch diese nicht gezeigt werden können. Dies gilt besonders unter dem Aspekt, als in den deutschen Kulturwissenschaften die Dominanz der interpretativ-hermeneutischen Tradition oft so stark ist, dass dieser Ansatz als moderne Anthropologie schlechthin gilt. Zutiefst eurozentrische Perspektiven wie etwa die generalisierende Verwendung der Bezeichnung „Kulturkreis“ oder der Definition von Anthropologie als „Beschäftigung mit Stammesgesellschaften“⁶¹, wird in den Kulturwissenschaften durch die eben bis dato offensichtliche Nichtberücksichtigung

⁶⁰ Da mir hier der Platz fehlt weitere Punkte eingehender zu behandeln möchte ich nur noch die Problematik ansprechen, dass selbst wenn man sich entschließt text-hermeneutische Verfahren in der Kultur- oder Sozialanthropologie zu verwenden, dass für mich ein fundamentaler Unterschied auch darin zu sehen ist, dass bei der Interpretation von Kultur als „Text“ der Text kein klare räumliche Grenze oder Beständigkeit aufweisen kann, wie das ein schriftlicher Text tut. Und es ist fraglich was der Wert von der Interpretationen eines schriftlichen Textes sein kann, wenn dieser Text nicht mehr vorhanden ist – bezüglich dieser Frage halte ich einen equivoken Gebrauch, zumindest der ersten beiden von mir bestimmten ‚Text‘begriffe für überaus sinnvoll.

⁶¹ Eine ausführlichen Kritik des Begriffs „Stamm“ siehe: Kraus (2004: 27-46).

sozialanthropologischer Ansätze auf jeden Fall noch längere Zeit fortbestehen. Aber nicht nur unter diesem Gesichtspunkt ist die Dominanz des interpretativ-hermeneutischen Ansatzes in den europäischen Kulturwissenschaften problematisch. Denn durch die sogenannte „postmoderne“ Debatte, durch die die Brücken zu den Literaturwissenschaften erst festen Halt bekommen haben, hat dazu geführt, die bereits zuvor formulierte Kritik an eurozentrischen Perspektiven von feministischer und subalterer Seite zu vergessen. Dies hat zu einer Nivellierung geführt, die teils bis heute andauert⁶².

Literatur:

- Lila Abu-Lughod**, *Writing against Culture*, in: Richard G. Fox (Hg.), *Recapturing Anthropology – Working in the Present*, Santa Fé 1991, S.137-160
- Alan Barnard**, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge 2000
- Gerd Baumann/Andre Gingrich**, *Grammers of Identity – A Structural Approach*, New York/Oxford 2004
- Jacques Bourdieu**, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt/Main 1988
- James Clifford u. George Marcus**, *Writing Culture*, Bearkley 1986
- Jaques Derrida**, *Grammatologie*, Frankfurt/Main 1974 , *Limited Inc.*, Wien 2001
- Jaques Derrida**, *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988
- Umberto Eco**, *Die Grenzen der Interpretation*, München 1995
- Clifford Geertz**, *The Interpretation of Culture*, New York 1973
- Frances E. Mascia-Lees**, *The Postmodern Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective*, in: *Signs* 15(1), 1989.
- Martin Heidegger**, *Identität und Differenz*, GA 11, Stuttgart 1957
- Martin Heidegger**, *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt/Main 1977
- Wolfgang Kraus**, *Islamische Stammesgesellschaften – Tribale Identität in Vorderen Orient in sozialanthropologischer Perspektive*, Wien 2004
- Frances E. Mascia-Lees**, *The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective*, in: *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 15 (1) 1989, S.7-33
- Maurice Merleau-Ponty**, *Die Strukturen des Verstehens*, 1976
- Wolfgang Müller-Funk**, *Die Kultur und ihre Narrative*, Wien 2002
- Ansgar Nünning/Vera Nünning**, *Konzepte der Kulturwissenschaften*, Stuttgart/Weimar 2003
- Paul Ricœur**, *The Model of Text: Meaningful Action Considered as a Text*, in: *Social Research* 38 (1971), S.529-562, deutsche Übersetzung: *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen*, in: Walter L. Bühl, *Verstehende Soziologie*, München 1972, S. 252 - 283
- Ferdinande de Saussure**, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin 2001
- Leoic Wacquant u. Pierre Bourdieu**, *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt/Main 1996

⁶² Siehe dazu: Francis E. Mascia-Lees (1989) und Lila Abu-Lughod (1991)

Wichtige Adressen, Termine und Links

Adressen der Institute:

Universität Bayreuth Facheinheit Ethnologie; D-95440 Bayreuth; ethnologie@uni-bayreuth.de; 0921 55-41 34

Freie Universität Berlin, Institut für Ethnologie; Drosselweg 1-3 D-14195 Berlin; ethnolas@zedat.fu-berlin.de; 030-838 56505

Universität Bonn Institut für Altamerikanistik und Ethnologie; Römerstraße 164; 53117 Bonn; iae@uni-bonn.de; 0 228 73 4412

"Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologieder Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main"; "Grüneburgplatz 1; D-60323 Frankfurt am Main"; A.Sheikh@em.uni-frankfurt.de; 069 798 32 911

Institut für Historische Ethnologie Frankfurt/ Main; Grüneburgplatz 1, 60323 Frankfurt/Main; ramaswamy-wolter@em.uni-frankfurt.de; 069/798-33064

Institut für Völkerkunde Freiburg; Werderring 10 (1.OG), D-79085 Freiburg; sekretariat@ethno.uni-freiburg.de; 0761 203-3593

Institut für Ethnologie Göttingen; Theaterplatz 15 , 37073 Göttingen; ethno@gwdg.de; 0551 / 39-7892

Institut für Ethnologie Hamburg; Rothenbaumchaussee 67 / 69 , 20148 Hamburg; IfE@uni-hamburg.de; 040-42838-4182

Institut for Social Anthropology Heidelberg; Sandgasse 7, 69117 Heidelberg; Ethnologie@urz.uni-heidelberg.de; 06221-54 2236

Institute for Social Anthropology at the South Asia Institute (SAI) Heidelberg; Im Neuenheimerfeld 330, 69120 Heidelberg; o50@ix.urz.uni-heidelberg.de; 06221-54 8931

Institut für Ethnologie zu Leipzig; Burgstrasse 21, 04109 Leipzig; ethnologie@rz.uni-leipzig.de; 0341 / 97 37 220

Institut für Kulturwissenschaft Leipzig; Beethovenstr. 15, 04107 Leipzig

Institut für Ethnologie und Afrikastudien Mainz; Forum Universitatis 6, 55099 Mainz; 06131-3922798

Institut für Ethnologie und Afrikanistik München; Oettingenstr. 67, 80538 München; 089 2180-9601

Institut für Ethnologie/ Westfälische Wilhelms-Universität Münster; Studtstraße 21, 48149 Münster; 0251/924010

Universität Trier Fachbereich IV – Ethnologie; Universitätsring 15, 54286 Trier; myriam.demuth@uni-trier.de

Universität Tübingen Institut für Ethnologie; Schloss, 72070 Tübingen; ethnologie@uni-tuebingen.de; 07071/ 29-72402

Institut für Kultur- und Sozialanthropologie Wien; Universitätsstraße 7, A-1010 Wien; web.ksa@univie.ac.at; 0043-1-42 77 485 01

Institut für Kulturforschung Universität Bremen; Fachbereich 9; Enrique-Schmidt-Str. 7 28359 Bremen

Fakultät für Soziologie Universität Bielefeld; Postfach 10 01 31, 33501 Bielefeld; sdrc@uni-bielefeld.de

Sektion für Sozialpsychologie und -anthropologie Bochum; Universitätsstraße 150, 44780 Bochum; 0234 32 28167

Institut für Ethnologie Göttingen; Theaterplatz 15, 37073 Göttingen; ethno@gwdg.de; 0551 / 39-7892

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg; Institut für Ethnologie; Reichardtstraße 11, 06114 Halle; sekretariat@ethnologie.uni-halle.de

Asien-Afrika-Institut Abteilung für Afrikanistik und Äthiopistik Hamburg; Edmund-Siemers-Allee 1, Flügel Ost, 20146 Hamburg; afrikanistik@uni-hamburg.de; 040 / 42838-4874

Institut für Völkerkunde der Universität zu Köln; Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln; 0221/470-5623

Ethnologisches Seminar der Universität Basel; Münsterplatz 19, CH-4051 Basel; ethnologie@unibas.ch

Institut für Sozialanthropologie Bern; Länggassstrasse 49a, CH-3000 Bern; girardin@anthro.unibe.ch

Ethnologisches Seminar Zürich; Andreasstrasse 15, CH - 8050 Zürich; esz@ethno.unizh.ch; 0041 44 635 22 11

Termine:

- Das **nächste ethnologische Symposium** der Studierenden findet in **Göttingen** statt. Und zwar wahrscheinlich im Mai oder Juni 2007
- Das nächste internationale Treffen von Anthropologiestudenten findet in der Form der **MASN** (Moving Anthropologie Student Network)-Konferenz vom **18.-22.4. 2007** in **Polen**, in der Nähe von Krakau statt (siehe auch Beitrag im Reader)!
- Im nächsten Herbst ist Deutschland Gastgeber für ein internationales Meeting. Das **4. MASN-Treffen** wird in der Nähe von **Tübingen** ausgerichtet. Wer sich dafür interessiert oder auch noch Lust hat mit zu organisieren: aktuelle Infos und Ansprechpartner findet ihr auf der MASN-Homepage (s.u.)



Links:

- Symposiums Yahooogroup:
<http://de.groups.yahoo.com/group/ethnologie-symposium/>
Hier gibt es aktuelle Infos und Austausch bezüglich der Symposien im deutschen Sprachraum. Zukünftige Organisatoren können sich hier außerdem Infomaterialien herunterladen.
- Homepage des Moving Anthropologie Student Network (MASN):
www.movinganthropology.org
- Yahooogroup von MASN:
<http://tech.groups.yahoo.com/group/movinganthropology/?yguid=159925088>
- Das ethnologische Onlinemagazin, wo ihr auch einige Artikel zum Symposium finden könnt: **www.ethmundo.de**

Die Vortragenden

Yaw Awuku (*1980)

Vorstellung des Münsteraner Onlinemagazins „Ethmundo“

Studium: seit WS 2001 Ethnologie, Philosophie und Allg. Sprachwissenschaft in Münster. Nach zwei Semestern wurde Letzteres jedoch durch Wirtschaftspolitik ersetzt. Starke Affinität zu Computern.

y_awuku@yahoo.de

Tobias Bernet (*1985)

"A slippery quality" und Betroffenheit

Studium: Summer Sessions 2004 an der University of California in Berkeley
seit WiSe 04/05 Universität Zürich: Ethnologie, Populäre Kulturen und Philosophie.

Interessen: Urban Anthropology, Soziale Bewegungen, Globalisierung.

t.bernet@access.unizh.ch

Dr. Ursula Bertels (*1963)

Von der Theorie in die Praxis –

der Verein Ethnologie in Schule und Erwachsenenbildung (ESE) e.V

Studium der Ethnologie, Ur- und Frühgeschichte und Romanistik in Münster und Freiburg.

seit 1986: regelmäßige Forschungsaufenthalte in Mexiko

seit 1994: Mitarbeiterin des Vereins Ethnologie in Schule und Erwachsenenbildung (ESE) e.V.

Forschungsgebiete: Religionsethnologie, Medizinethnologie, Interkulturelle Kompetenz.

Yi Chen (*1975)

Nahrungsklassifikation im Alltag junger Chinesen in Deutschland

WS 1993/1994: Studienbeginn an der Pädagogischen Universität Ostchina

Juni 1997: Bachelorabschluss an der Pädagogischen Universität Ostchina; Chinesische Sprache und Literatur (Hauptfach)

WS 1997/1998: Studienbeginn an der Pädagogischen Universität Ostchina. Masterstudiengang

März 2000: Masterabschluss des Studium an der Pädagogischen Universität Ostchina Klassische Sinologie (Hauptfach)

WS 2000/2001: Studienbeginn an der Universität Heidelberg, Magisterstudiengang

Dezember 2005: Magisterabschluss an der Universität Heidelberg Ethnologie (Hauptfach)

Interessenschwerpunkte: Nahrungsforschung, medizinische Ethnologie, kognitive Ethnologie.

chenevayi@gmx.net

Jennifer Cheng (*1979)

Integration in Deutschland: Die Deutschen und die Migranten

1998 - 2002: The University of Technology, Sydney (UTS) BA Communications (Social Inquiry) und BA International Studies

2001: Universität des Saarlandes, Saarbrücken

2003 – 2004: The University of Technology, Sydney (UTS), MA International Studies

2003/04: Eberhard-Karls-Universität Tübingen

Seit Oktober 2005: Johann-Wolfgang-Goethe Universität Frankfurt

Interessenschwerpunkte: Migration, Multikulturalismus, Integration, schulische Bildung, Identitätskonstruktion

jenf.cheng@gmail.com

Florian Eisenheuer (*1980)

Von Alteritäten und Identitäten: Die Frage kollektiver Identität auf den Amphlett-Inseln, Papua-Neuguinea

2001 Aufnahme des Studiums der Ethnologie und Politologie in Heidelberg

2003-2004 Sechsmontatige Feldforschung auf den Amphlett-Inseln, Papua-Neuguinea

Seit 2004 HiWi am Institut für Ethnologie der Universität Heidelberg

Interessenschwerpunkte: Ozeanien, Space and Place, Identität, Ethnizität, Nationalismus, Rassismus, Genderstudies, Ethnologie im Nationalsozialismus und Kolonialismus, Theoriegeschichte.

florian.eisheuer@urz.uni-hd.de

Thomas Gehling (*1967)

Wir und die Anderen – Sprachliche Facetten der Eigen- und Fremdreferenz

Studium der Allgemeinen Sprachwissenschaft (Hauptfach) an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Nebenfächer: Ethnologie (Institut für Ethnologie der WWU) und Niederlandistik.

2002: Promotion in Allgemeiner Sprachwissenschaft durch eine sprachverglei-

chende Arbeit zur grammatischen Person und Numerus
seit 2002: wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Allgemeine Sprachwissenschaft

Interessenschwerpunkte: Kinship Linguistics (= Kinship Semantics, Kinship Pragmatics & Kinship Terms in Grammar); Sprachtypologie und Universalienforschung; Sprachwandel; Kreolistik (Pidgin- und Kreolsprachen)
gehling@uni-muenster.de

Benjamin S. Hirschfeld (*1980)

MASN-Homepage

seit WS 2000/01: Studium der Ethnologie sowie Neueren und Neusten Geschichte an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen (Auslandsstudium an der Universität Leiden, NL im WS 2004/05)

Interessenschwerpunkte: Migration, Netzwerke und Medienethnologie mit dem Focus Mittelmeerraum/Naher Osten und Zentraleuropa.

bennihirschfeld@hotmail.com

Tobias Kroll (*1972)

Was hat räumliches Denken mit Sprache und Kultur zu tun?

Studium: ab WS 1995/1996 Ethnologie (NF Soziologie, Ur- und Frühgeschichte)

WS 2003/2004 Allgemeine Sprachwissenschaft (NF Kommunikationswissenschaften, Soziologie) an der Uni Münster

Interessenschwerpunkte: Sprachphilosophie, kognitive Linguistik, Pragmalinguistik, Ethnolinguistik

t-kroll@web.de

Magdalena Mau (*1983)

Die Bedeutung von Sammlungen & Museen in der Ethnologie und der gesellschaftliche Umgang mit den Bildungseinrichtungen

Universität Bonn, Institut für Altamerikanistik und Ethnologie (IAE),

Institut für Geschichte, Institut für Philosophie

Fächer: (1. Magisterstudiengang:) Altamerikanistik und Ethnologie, Geschichte, Philosophie [2. Magisterstudiengang: Keltologie, Kommunikationsforschung und Phonetik, Theoretische Medizin]

Interessenschwerpunkte: Allgemein: Erkenntnistheorie & Wissensvermittlung, Sprache & Sprachvermittlung; Ethnologisch: Indigenes Wissen & indigene Philosophie, Selbst- und Fremdwahrnehmung von Ethnien, materielle Kultur

& Museologie, Politische Organisation & Rechte indigener Gesellschaften Lateinamerikas (historisch & aktuell)
bc_maiui@web.de

Anja Meyer (*1982)

Feldforschungsbericht

Studium: Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie, Soziologie (Dipl.), Hauptstudium (8. Semester)
Praxisschwerpunkt: Entwicklungssoziologie

Johannes Nickel (*1979)

Subkulturen: Möglichkeit ethnologischer Forschung oder Domäne der Soziologie?

seit Wintersemester 2000: Studium an der Georg-August-Universität Göttingen (derzeitige Fächerkombination: Hauptfach Ethnologie, 1. Nebenfach Geschlechterforschung, 2. Nebenfach allgemeine Sprachwissenschaft) frühere Fächer: Skandinavistik, Romanistik, Indogermanistik
Schwerpunkte: regional: Melanesien, Nordamerika (Subarktis und Nordwestküste); Schwerpunkte (thematisch): Museumsethnologie, Gender, Fachgeschichte, Mythologie
johannes.nickel@gmx.de

Hanspeter Reihling

Vom Studium in die Praxis: Medizinanthropologie bei UNICEF

1999-2002: Grundstudium der Ethnologie, Religionswissenschaft und Erziehungswissenschaft an der Eberhard Karls Universität Tübingen
2002-2003: Studium der Kulturanthropologie an der San Francisco State University, San Francisco, USA.
2003: Viermonatige Feldforschung in einem afroamerikanischen Stadtteil in San Francisco, USA.
2003-2005: Studium der Ethnologie und Erziehungswissenschaft an der Freien Universität Berlin, Magisterarbeit zum Thema: „Biopolitics and Structural Violence: AIDS in an African American Community“.
2005-2006: Sechsmontatige Feldforschung zum Thema “Kindheit und AIDS” für UNICEF in Montevideo, Uruguay.
Interessen: Medizinanthropologie, Rechtsanthropologie, Black Atlantic, Inter- und Transkulturelles Lernen.
h.reihling@web.de

Clemens Sayer (*1976)

MASN-homepage

seit WS 1999: Studium der Ethnologie und der Empirischen Kulturwissenschaft an der Eberhard Karls Universität Tübingen

seit 2000: Mitglied der Fachschaft Ethnologie Tübingen

clemenssayer@yahoo.de

Mirko Steffen (*1980)

*Imagologie und Selbstinszenierung im Kontext der Lebenswirklichkeit
indischer Lehrer*

Studium: Ethnologie an der Martin-Luther-Universität in Halle seit dem WS 2003-04. Interessenschwerpunkte: komparativer Kulturvergleich; Interaktions- und Verstehensdebatten.

mirko_steffen@web.de

Nikolaus Stolle (*1979)

Religion und Maske

Studium: ab WS 2000/01 Studium an der Johann Wolfgang Goethe Universität in FaM, 1. Hauptfach: Historische Ethnologie, 2. Hauptfach: Kunstpädagogik (seit SS 2002), Nebenfach: Linguistik, bzw. Vergleichende Sprachwissenschaften

Interessenschwerpunkte: Nordamerika, Europa

n.stolle@gmx.net

Mechthild von Vacano (*1980)

Ethnologie aus kritisch Weißer Perspektive

Seit WiSe 2001/2002: Magisterhauptfach Ethnologie am Ethnologischen Institut der Freien Universität Berlin

Interessenschwerpunkte: Rassismus (Rassenkonstruktionen, Kulturkonstruktionen, Weißsein als kritische Kategorie), Postkolonialismus, Tourismus

m_v_vacano@web.de

Sascha Vennemann (*1981)

Feldforschungsbericht

Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie, Soziologie (Dipl.), Hauptstudium (10. Semester); Praxisschwerpunkt: Entwicklungssoziologie

sascha.vennemann@uni-bielefeld.de

Max Winter (*1979)

Differenzen und Partizipationen zweier Wissenschaftstraditionen und ihr Verhältnis zum Anderen

Studium: Philosophie und Kultur- und Sozialanthropologie mit Schwerpunkt Wissenschaftstheorie und poststrukturale Theorien an der Universität Wien
syntagmatisch@gmx.net

Teilnehmerliste

Ihr kamt dieses Mal aus:

Berlin, Bonn, Göttingen, Halle, Hamburg, Heidelberg, Köln, Mainz, Marburg, München, Münster, Tübingen, Wien und Zürich

Danke, dass ihr da wart!

Benjamin Schaffner, Jana Ruppel, Marie-Ch. Uhlmann, Kirsten Hennes, Vanessa Berndt, Alexander Elsner, Stephan Osiewacz, Marla Sandhuya, Sophia Maria Brandt, Philipp Schmidt, Stefanie Fulge, Ari, Caro, Christian, Christian L., Johannes Alisch, Karina, Lena, Lisa B., Lisa K., Maurice, Sandra, Sonja, Johannes, Claudia Zimmermann, Christoph Cyranski, Ariane Elshof, Karin Langner, Judith Pekol, Stefanie Schüler, Andrea Herbert, Aline Braun, Annika Strauss, Beate Barz, Birger Krause, Carolin, Betty Schulz, Caroline Kim, Charlotte Füchtmeier, Christina Schug, Dana Niebsch, Désirée Remmert, Dominik Wellmann, Dorothea Grading, Esther Viola, Helmar Kurz, Ingrid Kornosova, Jana Borowansky, Jana Metzen, Judith Hessing, Julia Koch, Katharina Barski, Katrin Schröder, Kirsten Grund, Kristin Müller, Laura Verweyen, Lena Pfannschmidt, Lisa Ernst, Mathilde Duchatelle, Matthias Burghardt, Ramona Weber, Rebekka Schneider, Robin Schneegaß, Ruth Milz, Sarah Elsing, Saskia Hildebrandt, Sek - Hwan Hong, Sonja Engelhardt, Heike Holstein, Paula Quintana, Anne-Katherine Hein, Vanessa De Bock, Felicia v. Prittwitz, Julia Göllner, Ludmila Schäfer, Sophie Heda, Steffi Giesel, Stefanie Binczik, Anna Katharina Aichroth, Duska Vranjes, Karin Burth, Maria Beimborn, Emanuel Valentin, Helena Krampe, Inga Schwarz, Marjam Kashefipour, Sascha Roth, Susanne Jahn, Andrea Perchthaler, Thomas Pantoi, Bernadette Ralser, Katharina von Unterrichter, Verena Bauer, Isabella Rief, Judith Pein, Katharina Kegel, Martina Wilger

Die letzte Seite

Das nächste Symposium findet im Sommer 2007 in Göttingen statt. Das Thema lautet: „*Ethnologie – ein sinnliches Abenteuer*“. Dieses Motto mit Leben zu füllen, ist nun eure Aufgabe! Wir freuen uns auf viele spannende Beiträge.

Ob es nun um den Sechsten Sinn, den kulturellen Einfluss auf die sinnliche Wahrnehmung oder die neue Lust am Körper und an der Körpergestaltung gehen soll: *Eure Vorschläge sind willkommen!*

Körpergestaltungen wie Tätowierung oder Bemalung sind auch ein aktuelles Thema in Völkerkundemuseen. Üblicherweise werden Informationen in Ausstellungen visuell übermittelt. Aber muß das so sein? Das Göttinger Institut verfügt über eine eigene bedeutsame Sammlung - ein guter Ansatzpunkt, um über museale Inszenierungen jenseits des bloßen Betrachtens zu sprechen.

Die visuelle Wahrnehmung steht auch im Mittelpunkt eines weiteren Göttinger Highlights: das *Institut für den wissenschaftlichen Film*, weitreichend bekannt für seine ethnographischen Filme. In einer Feldforschung kann die Kamera ganz neue Zugänge und Wahrnehmungsweisen eröffnen.

Das Symposium soll die Gelegenheit bieten, weitere besondere Feldforschungssituationen anzusprechen. Meist wird dabei das Hören und Sehen betont. Doch übersieht (!) man dabei nicht einiges? Auch über ein speziell sinnliches Thema wird selten offen gesprochen: Sexualität in der Feldforschung.

Ist Ethnologie eine Aufgabe, bei der wir uns auf die „westlichen“ Sinne Hören und Sehen verlassen können? Oder kann uns dabei Hören und Sehen regelrecht vergehen? Und wo kann Ethnologie und ihre Vermittlung zum sinnlichen Abenteuer werden? Diesen Fragen werden wir uns auf dem Symposium stellen.

Auch über Sinn und Sinnlosigkeit der aktuellen *Unipolitik* darf natürlich wieder diskutiert werden. Doch ein Ergebnis steht schon fest: Ethnologie ist sinnvoll – und manchmal sinnlich!

Weitere Informationen bei Johannes Nickel (Kordinator)

johannes.nickel@gmx.de

Tel. 0551-7974197