

INHALT

Salon Seite 2 - 23

Universalismus & Weltkultur - Thomas Fillitz
Die globalisierte Töpferin - Andre Gingrich
Global-Local-Global - Lisa Ringhofer
Universale Menschenrechte - Jens Zickgraf
Universalismus - Manuel Schmarantzer
Die Venus der Hottentotten - Brigitte Fuchs
Beunruhigende Erfahrungen - Jana Salat

Kolumne Seite 24 - 25

Phänomen interpersonelle Kommunikation
- Christian Schiller, Maria Unterguggenberger

Fachgebiete Seite 27 - 42

Krankheitskonzeptionen in Lateinamerika - Evelyne Puchegger-Ebner, Yvonne Schaffler, Sabine Pek
Medizinpluralismus Itzá Maya - Barbara Kazianka
Memorandum of understanding - Franziska Schulteß
Altorientalische Musiktherapie - Susanne Warta
Ethno-Musik-Therapie im Wandel - Gerhard Tucek

Regionalgebiete Seite 43 - 67

Menschenopfer Azteken und Maya - Peter Hassler
Feminisierte Maquiladoras - Astrid Glatz
Juchitán, die Stadt der Frauen? - Werner Hörtner
Die erste Synagoge Amerikas - Inga Scharf da Silva
Indigene Rechte in Bolivien - Almut Schilling Vacaflor
Tanz/Anerkennung/Macht - Eveline Rocha Torrez
Exkursion nach Indonesien - Christiane Babinetz
Der Fidschi-Konflikt - Hermann Mückler

Institut Wien Seite 69 - 85

ÖH - Jakob Steixner
Bologna demaskiert - Florian Hahn
Interview Prof. Mader - Chr. Babinetz & N. Deseke
Das e-Learning-Projekt - Philipp Budka
It just happened - Bernadette Längle
MASN - Julia Bartl / Lesekreis - Jürgen Fennes
Ethnowelle - D. Püringer & W. Oberhuber
Das Projekt „Die Maske“ - Sonja Hofmair

Deutschspr. Institute Seite 86 - 87

Heidelberg - Verena Vöckel
Berlin - Larissa Hassoun

Bücher Seite 26/47/88

Walks on the Wild Side - Malte Borsdorf
Pok-ta-Pok. - Jens Kastner
Jenseits von Sonnenpyramiden - Niko Reinberg
Gender-Perspektiven - Wanako Oberhuber

Liebe Leserinnen und Leser!

In den Händen halten Sie die erste Ausgabe von „Die Maske-Zeitschrift für Kultur- und Sozialanthropologie“, herausgegeben von vier Studentinnen des Wiener Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie, ehemals Ethnologie.

Wir haben uns für diesen Namen entschieden, da wir meinen, dass die Maske ein wichtiger anthropologischer Gegenstand ist, der auf jedem Kontinent vorkommt. Dieser globale Bezug war uns sehr wichtig. Die Maske steht für Verhüllung, für Rätsel und Geheimnis, aber auch für Enttarnung, Offenlegung und für das Preisgeben der eigenen Identität. Sie steht für Kunst, Materialismus, Mentalismus, Museen, für Tanz, Körper und Gender - Verhältnisse, für Musik, Medizin, für Tourismus und Wertewandel, für Nachhaltigkeit und Recht. Die Maske erlaubt Bezüge zu vielen Teilbereichen der Anthropologie, sie steht für die menschliche Vielfalt und betont dennoch die großen Gemeinsamkeiten.

In diesem Sinne versteht sich unsere (Fach-) Zeitschrift, die versuchen will, den Brückenschlag zwischen wissenschaftlichen Erkenntnissen und einer interessierten Öffentlichkeit zu wagen. Anthropologisches Wissen sollte nicht nur elitären Zirkeln vorbehalten sein, sondern einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden, denn es ist relevantes, globales Wissen, das Wertekonstruktionen aufklären kann und das dazu beiträgt, die eigene Gesellschaft und ihre Mechanismen in Relation zu „den anderen“ Gesellschaften und Kulturen zu sehen. AnthropologInnen sollten Verantwortung übernehmen, nicht nur dokumentieren und im kleinen Kreise analysieren, sondern ihr Wissen auch in einer verständlichen, nicht populistischen Sprache dahin tragen, wo es angewendet werden kann - in die Öffentlichkeit!

Die Artikel wurden nicht nur von ProfessorInnen, LektorInnen, DozentInnen geschrieben, sondern auch von StudentInnen in unterschiedlichen Semestern, sowie von Interessierten. Wir hoffen, dass einige Artikel zu Kritik anregen und würden uns freuen, diese dann zu veröffentlichen. Ebenso freuen wir uns über konstruktive Kritik, über neue fixe Mitglieder in unserem Redaktionsteam sowie über Beiträge für die zweite Ausgabe. Das Salonthema der zweiten Ausgabe wird sich mit der Globalisierung beschäftigen. Die Rubrik „Region“ wird sich dem Nahen Osten, Nordafrika und Indien widmen, die „Forschungsgebiete“ der Visuellen- und der Medienanthropologie.

Viel Spaß beim Schmökern!

Norma Deseke

www.diemaske.at.tf



Über die Organisation kultureller Differenz im globalen Kontext
und die Dichotomie Universalismus - Relativismus

von **THOMAS FILLITZ**

Universalismus und Weltkultur

Ein Perspektivenwechsel...

Die Postmoderne erklärte das Ende des Universalismus, der die Erlangung allgemeingültiger menschlicher Werte postulierte oder in den Wissenschaften die Produktion der wissenschaftlichen Wahrheit. Sie betonte das Aufbrechen fixer Konzepte, dass sich alles in Fluss befinde und dass es keine privilegierten Orte der Erkenntnisproduktion (die Universitäten) mehr gebe. Im Methodischen verneinte die Postmoderne jegliche *grand narratives*, also die Theorien, anhand derer ForscherInnen versuchten, weltumspannende gesellschaftliche Prozesse zu erklären, und relativierte die privilegierte Stellung derselben. Sie schlug Polyphonie als wesentliche Form der Wissensproduktion vor, die Vielstimmigkeit, wodurch im Feld der Sozialwissenschaften auch die Meinungen der GesprächspartnerInnen als Erklärungen gesellschaftlicher Verhältnisse einzubeziehen waren.

Diese Dezentralisierung wissenschaftlicher Erkenntnis und der zunehmende Anteil von AkademikerInnen in den (westlichen) Gesellschaften führte eine Gruppe von ForscherInnen dazu, nunmehr ein *mode-2 knowledge* zu postulieren. *Mode-1 knowledge* ist im alten universitären System begründet, akademisch determiniert und unidisziplinär. *Mode-2 knowledge* hingegen bezieht nicht-universitäre Einrichtungen mit ein sowie neue Kooperationsformen, wie jene der Transdisziplinarität (s. Gibbons et al. 1994; Strathern 2002, 2004). Aktuelle Konzepte wie Wissensgesellschaft oder das „Lebens Langes Lernen Programm“ der Europäischen Union im 7. Rahmenprogramm können in diesem Kontext gesehen werden.

Dennoch, all diese Konzepte beinhalten nach wie vor die Dichotomie zwischen Universalismus und Relativismus beziehungsweise Universalismus und Lokalismus (auch global-lokal). Das zeigt sich auch an der Opposition zwischen jenen, die universelle Menschenrechte einfordern, denen aber lokal spezifische Gesetze entgegen stehen, oder den politischen Entscheidungen zu mehr globaler Mobilität und den immer restriktiveren Gesetzesbeschlüssen zu Einwanderung und Asyl. Im akademischen Bereich artikulieren sich die Akzente zu mehr Mobilität beispielsweise am so genannten Bolognaprozess, der Umrechnungshilfe studentischer Leistungen anhand von ECTS, und nationalen Gesetzgebungen - an denen sich solche supraregionalen Wertvorstellungen mit den partikulär staatlichen wieder reiben, wenn nicht spießen.

Universalismus und Relativismus sind nur zwei Konzepte, die den Umgang von Gesellschaften mit Differenz, mit Grenzziehung, aber auch mit der Artikulation ihrer Gemeinsamkeiten erfassen sollten. Formen von Multikulturalismus, Interkulturalität, kulturelle und historische Partikularismen sind weitere. Zweifelsohne haben ForscherInnen der Postmoderne Ansätze zur Überwindung dieser Dichotomien in die Debatten eingebracht. Andere Konzepte versuchen diesem Universalismus-Relativismus Konstrukt zu entkommen, indem sie die Grenzregionen dieser Dichotomie zu erhellen trachten. Dipesh Chakrabarty nennt beispielsweise jenes der Hybridität von Homi Bhabha (1994), auch jenes des Kosmopolitanismus (Chakrabarty

2000:654). Diese und viele andere sind Versuche, die Beziehung zwischen globalen Interdependenzen und lokalen Verläufen wissenschaftlich zu erklären. Die allgemeine Problematik sieht Paul Rabinow allerdings darin, dass wir ForscherInnen eher zur Konstruktion des einen (kulturelle Identität) oder des anderen (die universelle) tendieren: „*We seem to have trouble with the balancing act, preferring to reify local identities or construct universal ones. We live in between*“ (Rabinow 1996:56).

Perspektivenwechsel

Das Konzept Weltkultur hat im Zuge der Fokussierung auf Prozesse der Globalisierung neue Bedeutungen erhalten. Bis in die 1960er Jahre war es ein Konzept, das im Wesentlichen auf evolutionistischen und alten diffusionistischen Theorien beruhte und eine hierarchische Struktur aufwies - mit der abendländischen Kultur als höchste Stufe. Die Sammlungen der großen staatlichen Museen sind beispielsweise Orte, an denen die historische Konstruktion dieses Universalismus' in regional spezifischer Form zu sehen ist.

Weltkultur im Sinne der Globalisierungsprozesse bezeichnet die sich verdichtende Vernetzung regionaler Kulturen sowie die Entstehung und Veränderung von territorial nicht deutlich fixierten. Ulf Hannerz betont damit die Organisation kultureller Differenz im globalen Kontext (Hannerz 1990:237). Sie ist hier Gegenwart und nicht wie im obigen Sinne Weltkulturgeschichte. Obschon Hannerz diese Weltkultur auch als „*global ecumene*“ (Hannerz 1996) versteht, stellen sich Fragen nach den Konstruktionen von Bedeutung beziehungsweise wie kulturelle Flüsse global verteilt werden und welche lokale Implikationen sie haben. Der Begriff kann folglich nicht allein mit jenem einer Weltgemeinschaft gleichgesetzt werden, in der es um universelle Werte und Interessen einer Menschheit ginge. In dem von Hannerz konzipierten Verständnis ist Weltkultur sehr wohl in Verbindung mit den trennenden, ungleich verteilenden und multidirektionalen Flüssen zu sehen, den *disjunctures*, die Arjun Appadurai in seinem Konzept hervorhebt. Das Konzept der Weltkultur verschiebt den Akzent auf die Vernetzungen, und lädt ein, auf die Beziehungen zu fokussieren. Denn in diesen werden neue gesellschaftliche, politische, ökonomische und kulturelle Machtverhältnisse erkennbar. So wird in der Öffentlichkeit oft vom „Vergessen“ Afrikas in der heutigen Weltgesellschaft gesprochen - vor allem Untergangsszenarien wie die verschiedenen Kriege, Hungersnöte und Aids werden medial vermittelt. Doch die Vernetzung afrikanischer Staaten im globalen System ist viel komplexer und differenzierter. Eine solche Darstellung verschweigt den Reichtum

an Rohstoffen, bei denen afrikanische Staaten führend am Weltmarkt sind (zum Beispiel Baumwolle, Kakao, Edelmetalle), zu den großen Erdölproduzenten gehören, oder dass die Weinanbaugebiete Südafrikas in absehbarer Zeit zu den ökonomisch bedeutendsten Weinregionen - noch vor Frankreich - avancieren werden.

In Verbindung mit Weltkultur ist auch das Konzept des Kosmopoliten relevant. Bei Hannerz erscheint er bisweilen im Gegensatz zum lokal zentrierten Sozialagenten (Hannerz 1990). Obschon er selbst auch bisweilen lokal ist, so geht es bei Hannerz um die Geisteshaltung beziehungsweise um eine besondere Fähigkeit, mit kultureller Bedeutung umzugehen, welche die Kategorie Kosmopolit bestimmt. Pnina Werbner (1999) hingegen betont die *global pathways*, nämlich globale Verläufe, die aufgrund bestimmter kultureller, religiöser, ökonomischer oder anderer Zugehörigkeiten benutzbar sind. Den ihnen angehörenden SozialakteurInnen, egal ob ArbeiterInnen oder ManagerInnen, ermöglichen sie aufgrund dieser Zugehörigkeit die transnationalen Bewegungen und das damit verbundene Eintauchen in verschiedene Gesellschaften; ein Konzept, das auch von anderen AutorInnen vertreten wird (s. zum Beispiel Breckenridge et al. 2002).

Sowohl Weltkultur als auch solche Konzepte von Kosmopolitanismus öffnen den Rahmen, in dem die Dichotomie Universalismus-Relativismus (Lokalismus) eingeschrieben ist. Andreas Wimmer und Nina Glick-Schiller bezeichnen diesen als „methodischen Nationalismus“ (2003; s. auch Beck 2000; Beck|Lau 2005; Beck|Sznajder 2006). Dieser entspricht jener sozialwissenschaftlichen Praxis, Gesellschaften oder Staaten als natürliche Begrenzung des Forschungsrahmens anzunehmen. Mitunter sind es auch nur Nachbarschaft oder Dorf. Sie betonen die gesellschaftlichen Kompetenzen, die verschiedene SozialakteurInnen erwerben, sei es, dass sie selbst in transnationale Bewegungen involviert sind (etwa als TransmigrantInnen), sei es, dass sie, obschon lokal fixiert, in transnationalen Beziehungen jeglicher Art verbunden sind. Es geht also weniger um eine Definition dessen, was unter Kosmopolitanismus verstanden werden kann, vielmehr um die Bestimmung eines weiter kontextualisierten analytischen Rahmens. „Methodischer Transnationalismus“ (Wimmer|Glick-Schiller 2003) oder „methodischer Kosmopolitanismus“ (Beck 2000; Beck|Sznajder 2006) stellen ihre Vorschläge dar. Anhand dieser Konzepte sollen die Komplexitäten, die sich analytisch mit der Verknüpfung der Makro- und Mikrovernetzungen ergeben, untersucht werden.

Das Konzept des Universalismus war und ist sehr wesentlich mit der Dominanz des Westens verbunden, mit dessen Konstituierung des Monopols über univer-

selle Werte, des Monopols der Repräsentation von Weltkultur, des Monopols des Blicks auf transnationale und globale Prozesse. „Methodischer Transnationalismus“ (Kosmopolitanismus) hingegen befasst sich mit den Verläufen, den Orten und Räumen, die für die SozialakteurInnen zentral sind. Es geht eben nicht darum, das Weltmonopol auf bestimmte Werte und Vorstellungen oder auf partikuläre Erklärungen zu konstituieren. Vielmehr geht es um das Verstehen der Organisation kultureller, politischer, ökonomischer Flüsse. Aber dieses Verstehen kann nicht von einem Blickpunkt erfolgen, sondern hat aufgrund plurizentraler (transnationaler) Perspektiven aus zu geschehen.

Pluralismus oder Differenz können nicht nur gefordert, sie müssen auch auf globaler Ebene ermöglicht, d.h. organisiert werden. Die „*Universal Declaration on Cultural Diversity*“ der UNESCO (Paris 02|11|2001) stellt in diesem Sinn eine Absichtserklärung der Signatarstaaten dar. *Diversity* ist hier insofern von Differenz zu unterscheiden, als es das Prinzip darstellt, wie kulturelle Differenz in der Weltkultur zum gegebenen historischen Zeitpunkt organisiert und gesichert werden soll. Ulrich Beck und Natan Sznaider ihrerseits verweisen darauf, dass universelle Regulierungen und Kontrollen im Kontext der globalen Risiken virulent werden und nennen vier solcher Konfliktachsen, erstens die ökologische (und technologische), zweitens die ökonomische, drittens die terroristische, und viertens eine moralische (Beck|Sznaider 2006:11).

Eine neue Bedeutung von Universalismus

Im Kontext eines „methodischen Kosmopolitanismus“ ändert sich demnach die Bedeutung von Universalismus. Der Begriff konstituiert sich auf der Basis der Fokussierung auf die relationale Dimension der vernetzten Gesellschaften. Universalismus bezeichnet globale Felder, in denen kulturelle Differenzen oder die Interdependenzen globaler Risiken organisiert und reguliert werden. Keineswegs sind diese universellen Felder reziprok-egalitär oder reinen (westlichen) humanistischen Werten verpflichtet. Im Gegensatz zu den historischen Monopolkonstruktionen des Westens aber folgen die jeweiligen Felder nicht mehr einem Muster, einer „universellen“ Wertkonstruktion, sondern bilden Konfigurationen und Schnittpunkte von Verläufen, und bedingen spannungsgeladene, multizentrierte Blicke.

Thomas Fillitz ist Vorstand des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien. Er ist Vorstandsmitglied der European Association of Social

Anthropologists (EASA). Forschungsschwerpunkte: Transnationale Prozesse, postkoloniale Theorien, Interkulturalismus, Wissenstransfer, Kunst, Populärkultur. Aktuelle Publikationen: „Anthropologie und Kriege“ (Hg. mit A. Gingrich und L. Musner, 2007), „Zur Dekolonisierung der globalen Kunstwelt.“ (in VIDC, 2007).

Literatur

Beck, U. (2000). Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity. *The British Journal of Sociology* 51,1: 79-105.

Beck, U. and Ch. Lau (2005). Second Modernity as a Research Agenda: Theoretical and Empirical Explorations in the 'Meta-Change' of Modern Society. *The British Journal of Sociology* 56,4: 526-557.

Beck, U. and N. Sznaider (2006). Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences: A Research Agenda. *The British Journal of Sociology* 57,1: 1-23.

Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. New York-London. Routledge.

Breckenridge, C. A., S. Pollock, H. K. Bhabha, and D. Chakrabarty (eds.). (2002). *Cosmopolitanism*. Durham and London. Duke UP.

Chakrabarty, D. (2000). Universalism and Belonging in the Logic of Capital. *Public Culture* 12,3: 653-678.

Gibbons, M., C. Limoges, H. Nowotny, S. Schwartzmann, P. Scott & M. Trow (1994). *The New Production of Knowledge. The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London. Sage.

Hannerz, U. (1990). Cosmopolitans and Locals in a World Culture. In M. Featherstone (ed.), *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*. London et al. Sage. 237-51.

Hannerz, U. (1996). The Global Ecumene as a Landscape of Modernity. In ders., *Transnational Connections. Culture, Peoples, Places*. London and New York. Routledge. 44-55.

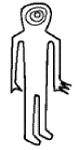
Rabinow, P. (1996). *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton, N.J. Princeton UP.

Strathern, M. (2002). Foreword: Not Giving the Game Away. In A. Gingrich and R. G. Fox (eds.), *Anthropology. By Comparison*. London and New York. Routledge. xiii-xvii.

Strathern, M. (2004). *Commons and Borderlands. Working Papers on Interdisciplinarity, Accountability and Flow of Knowledge*. Oxon. Sean Kingston Publishing.

Werbner, P. (1999). Global Pathways. Working Class Cosmopolitans in the Creation of Transnational Ethnic Worlds. *Social Anthropology | Anthropologie Sociale* 7,1: 17-36.

Wimmer, A. and N. Glick Schiller (2003). Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration. An Essay in Historical Epistemology. *International Migration Review* 37,3: 576-610.



Die globalisierte Töpferin

„Weicher“ Universalismus und der Begriff des Besonderen in der Anthropologie

Mit seiner Schrift zur „eifersüchtigen Töpferin“ argumentierte Lévi-Strauss (1985) einmal für eine der wichtigsten universalistischen Zugangsweisen der damaligen anthropologischen Moderne. Mithilfe des ethnographischen Beispiels von der „globalisierten Töpferin“ soll hier argumentiert werden, dass die „harten“ Versionen von Universalismus und Relativismus in der Anthropologie heute wenig wissenschaftlichen Sinn machen.



Von Mustern alter Tonscherben, die ihr Mann Lesou von prähistorischen Fundplätzen mitgebracht hatte, ließ sich Nampeyo, eine *Hopi-Tewa* Töpferin aus dem Dorf Hano, um 1900 bei der Wiederbelebung der *Hopi*-Töpferei inspirieren. Ihre Keramiken fanden rasch bei Touristen und Sammlern reichenden Absatz und regten andere Töpferinnen zur Nachahmung an.

Clara heißt eigentlich „Die - mit - dem - Wind - kommt“¹. Für ihre US-amerikanische Geburtsurkunde hatte ihre Mutter das Neugeborene im Jahr 1943 mit einem christlichen Namen registrieren lassen, obwohl sie wie die Mehrheit vor Ort nicht dem Christentum sondern der indigenen Religion der *Hopi* folgt. Auf der „Rez“ (der Reservation) spricht Clara hauptsächlich die Sprache der *Hopi*, mit der sie aufgewachsen ist. Auch die Sprache der *Navajo* beherrscht Clara recht gut. Das Gebiet der *Hopi* ist schließlich eine große Enklave in jenem der *Navajo*, und die historischen Gegensätze zwischen den alteingesessenen *Hopi*-Gartenbauern und den später angesiedelten *Navajo*-Viehzüchtern sind seit langem beigelegt. Geheiratet wird zwar kaum untereinander, aber als NachbarInnen hat man im Alltag dennoch viel miteinander zu tun. Spanisch spricht Clara etwas besser als Englisch. Hier in Arizona und New Mexiko ist das Englische erst über Radio, TV und die Schulen zur *Lingua Franca* geworden. Die „Anglos“ sind eine mächtige Minderheit, die primär in größeren Städten lebt. Die Mehrheit der Weißen in der Umgebung nennen sich „Hispanics“ und sagen, dass ihre Vorfahren bereits viel früher hier lebten als die „Anglos“. Als Clara zum College ging, war die Unterrichtssprache zwar Englisch, aber mit ihren weißen und indigenen Freundinnen und Freunden sprach sie Spanisch.

Ihre frühe erste Ehe zerbrach, Julio blieb in Flagstaff. Ihre Brüder hatten vor kurzem geheiratet und waren daher weggezogen; nach *Hopi*-Sitte übernahm Clara als einzige Tochter das Haus ihrer Mutter. Wie es der Brauch von ihnen verlangte, wechselten die Brüder einander regelmäßig ab, um ihrer Schwester bei der Instandhaltung von Haus, Garten und Werkstatt zu helfen. In der Volksschule der „Rez“ lernten ihre zwei Kinder aus erster Ehe erstmals fließend die Sprache der *Hopi*. Clara nahm in der Werkstatt die Töpferei wieder auf, die sie als kleines Mädchen bei der ältesten Schwester ihrer Mutter erlernt hatte. In jener Zeit kehrten viele auf die „Rez“ zurück. Die AktivistInnen des *American Indian Movement* unterstützten das als Teil des Ringens um mehr indigene Selbstbestimmung. Es sei nun vorbei damit, in den Städten der Weißen zu dienen, sagten die Männer und Frauen des

¹Wie üblich in ethnographischen Texten, so sind auch hier als minimaler Schutz von Privatsphären der Betroffenen alle Personennamen abgeändert worden.



Ein „Klassiker“ unter Nampeyos Keramiken, den sie in vielen Varianten herstellte

AIM. Die „Rez“ wählte sich eine neue Führung. Als Clara sich in Jaime von der AIM verliebte, ließ sie sich von Julio scheiden und bot Jaime die Ehe an. Mit ihm hatte sie drei Kinder, und er baute mit ihr die Werkstatt weiter aus. In den späten 1970er und 1980er Jahren brachte die Töpferei den beiden nur ein bescheidenes Einkommen. Zusammen mit etwas Weberei und den Erträgen des Gartens reichte es für sie und die Kinder, ein wenig konnte sogar angespart werden. Die meisten ihrer Töpferwaren verkaufte Clara an hispanische Zwischenhändler, die sie mit viel Gewinn in den Shops von Phoenix, Flagstaff, Santa Fe oder Albuquerque absetzten. Der Tourismus brachte auch wohlhabende Alt-Hippies auf die „Rez“, wo sie Claras Keramikkunst gerne kauften. Sie wurde zu einer der besten Keramik-Künstlerinnen der Hopi. Alte Verwandte zeigten ihr historisches Dekor, in den Museen von Santa Fe und Phoenix vertiefte sie ihr Wissen. Die ehemaligen AktivistInnen der AIM unterstützten sie dabei als eine der ihren. Clara begann, ihre schönsten Töpfe zu signieren.

Zwischen 1994 und 1999 lebte ich regelmäßig in New Mexiko und lernte sie kennen. Als ich das erste Mal ihr Haus betrat, hatte sie sich soeben einen PC mit Internet einrichten lassen. Jaime saß bescheiden im Hintergrund und webte, Clara war die Gastgeberin und führte die Geschäfte. Heute hat Clara Buchhaltung und regionalen Vertrieb an ihre beiden ältesten Töchter übergeben, von denen eine inzwischen bereits selbst eine bekannte Töpferin ist. Auch die Kinder ihrer Brüder arbeiten mit und sind für die Beschaffung von Materialien und Farben sowie für die Entsorgung zuständig. Ihr erster Mann hat seine Alkoholkrankheit endlich überwunden, ist auf die „Rez“ zurückgekehrt, und arbeitet nun im Verkauf der Produkte seiner Ex-Frau auf den örtlichen

Kunstmärkten von Arizona und New Mexiko. Die Tochter der Schwester von Claras Mutter ist ihre wichtigste Partnerin geworden. Diese Cousine hat für Claras Keramik den elektronischen Direktvertrieb ohne Zwischenhandel an die exklusivsten Ethno-Galerien der Welt erschlossen. So leben heute auf der „Rez“ mindestens vierzig Menschen von Clara, ihrer Tochter und deren Töpferkunst. Gekauft werden können die Erzeugnisse in den feinsten Galerien von Hongkong, Tokio, Sydney, Singapur, San Francisco, Johannesburg, Amsterdam, New York, Berlin und Wien.

Das Allgemeine, das Besondere, das Einzelne

Claras Geschichte ermöglicht uns, dreierlei Begrifflichkeiten für die Anthropologie zu erläutern und für weitergehende theoretische Zwecke zu nutzen. Diese drei Begrifflichkeiten sind das „Einzelne oder Singuläre“, das „Besondere oder Spezielle“ und das „Allgemeine oder Generelle“ (engl.: *singular/unique; special/specific; common/general*). Es ist in jeder wissenschaftlichen Disziplin sinnvoll, sich wenigstens empirisch und praktisch eine gewisse Klarheit in Bezug auf diese drei Begrifflichkeiten zu bewahren und zu festigen (Grossberg 1996). Ein Chirurg etwa würde das Leben seines Patienten gefährden, wenn er während einer Lungenoperation nicht wüsste, ob diese „einzelne“ Lunge die „speziellen“ Symptome einer bestimmten Erkrankung aufweist, oder aber ob sie alle „allgemeinen“ Merkmale eines gesunden Organs zeigt. Die Ausübung der Anthropologie ist zwar nicht wie die Medizin tagtäglich mit ähnlich tief greifender Verantwortung für Menschenleben verbunden, aber auch ihr geht es letztlich um die Menschen und deren Wohl. Auch die Anthropologie hat daher keinerlei Anrecht auf schwammiges Denken, kein Privileg auf unklare Begriffe, und keinen Freiraum für achselzuckende Ungenauigkeit.

Wie in allen wissenschaftlichen Disziplinen, egal ob sie den Naturwissenschaften nahe stehen oder nicht, so gilt auch für die Anthropologie: Das Einzelne, das Besondere und das Allgemeine sind relationale Begriffe, die niemals getrennt voneinander in „reinen“ Formen auftreten. In „reiner Form“ sind sie nur sprachliche und gedankliche Konstrukte, mit deren Hilfe wir mehr oder weniger gut daran arbeiten können, jene Teile der Welt zu beschreiben und zu erklären, mit denen sich unsere Wissenschaft normalerweise befasst.

Dies Einzelne oder Singuläre an Claras Geschichte besteht in ihrer Unverwechselbarkeit als Einzelperson. Es gibt nur diese eine Person in der Weltgeschichte, die 1943 im Süd-Westen der USA zur Welt kam, als Hopi auf-

wuchs, fünf Kinder aus zwei Ehen hat und heute eine berühmte Keramikünstlerin ist. Weder davor noch gleichzeitig gab es jemanden mit dieser Biographie. Auf der Ebene von Biographien und Ereignissen ist das Einzelne also derart präsent und manifest, dass Viele in der Anthropologie sich damit begnügen, es zu konstatieren und zu dokumentieren. Dieses Beschreiben und Dokumentieren ist wesentlich nützlicher als die Produktion von heißer Luft, also von Phrasendreschen und dem Herunterbeten von modischen Floskeln und von gänglichem Jargon. Mit dem Beschreiben und Dokumentieren nämlich fängt ernsthaftes wissenschaftliches Arbeiten überhaupt erst an, es ist eines seiner unabdingbaren Grundlagen. Allerdings wäre es zu wenig, sich dauerhaft nur auf das Beschreiben und Dokumentieren des Einzelnen beschränken zu wollen. Empirisch deckt das Einzelne selten alle wesentlichen Bereiche eines Phänomens ab; und in theoretischer Hinsicht besteht gerade bei der Darstellung von Biographien eine trügerische Versuchung darin, die „Einzelgeschichte“ als scheinbaren Beleg und Beweis für westlichen Individualismus heranzuziehen: Dieser wird dann zu einer eurozentrischen Ideologie. Claras Geschichte ist jedoch erzählbar, ohne das Wort „Individuum“ auch nur in den Mund zu nehmen.

Das Allgemeine oder Generelle an Claras Geschichte manifestiert sich in all jenen Faktoren, die sie mit der Mehrheit der Menschheit insgesamt und in ihrer Zeit teilt. Dies reicht von den breitesten, biologischen und sozialen Komponenten des menschlichen Daseins bis zu jenen, die nur der weiblichen Hälfte der Menschheit gemeinsam sind: Clara benötigt eine Lebensgrundlage für sich und die Ihren, sie wird im Lauf der Jahre älter, wie viele Frauen setzt sie Kinder in die Welt, wie alle Menschen hat sie Verwandte und FreundInnen. Neben diesen allgemein-menschlichen Faktoren ist Claras Leben auch geprägt von den allgemeinen Faktoren ihrer Zeit: Die großen Tendenzen zur Urbanisierung nach 1945 erfassen sie in ihren jungen Jahren; die weltweiten Revolten und Reformbewegungen nach 1968 beeinflussen ihre Biographie über die Auseinandersetzung mit dem AIM; und die globalen technologischen Umwälzungen der 1990er Jahre ermöglichen ihr den Aufstieg zum Erfolg in der Kunstwelt der Gegenwart. Der Nachweis des „Allgemeinen“ in unserer anthropologischen Arbeit wird oft nicht Ernst genommen - weil er meist auch viel Vertrautes und Selbstverständliches umfasst. Würde man aber in Claras Biographie das Allgemeine ausblenden, dann entstünde eine Geschichte der Zufälligkeiten und Beliebigkeiten, die es so nie gab.

Wenn wir das Besondere an Claras Biographie diskutieren, so ist damit also nicht das unverwechselbar Singu-

läre daran gemeint. Das Besondere umfasst in diesem Fall viel von dem, was manche in der Anthropologie allzu gern als „altmodisch“ oder als „nicht mehr sehr relevant“ abtun wollen. Diese populistische Haltung bringt nicht nur Schaden für das eigene Fach und am Arbeitsmarkt. Sie wird vor allem jenen Personen wie Clara ganz und gar nicht gerecht, um die es der Anthropologie im Grunde genommen geht. Wer zum Beispiel behauptet, *Kinship Studies* seien nicht mehr relevant, der oder die wird die entscheidende Wende in Claras Leben mit all ihren Folgen einfach nicht beschreiben und verstehen können: Ihre Brüder heiraten und ziehen zu ihren Frauen, Clara geht auf die „Rez“ zurück und zieht in das Haus ihrer Mutter, später macht sie den Heiratsantrag und daher zieht ihr zweiter Mann zu ihr ins Haus, wo sie Eigentum und Kassa kontrolliert - und all dies ist genau dadurch bedingt, dass das Verwandtschaftssystem der Hopi auf eine bestimmte Weise matrilinear und matriloal organisiert ist. Das ist eine der wesentlichen „besonderen“ Komponenten in Claras Leben. Claras Geschichte zeigt uns also: Das Einzelne ist für die Arbeit der Anthropologie elementar und unverzichtbar. Das Allgemeine wird in unserer Arbeit oft zu wenig beachtet. Das Besondere abzuwerten wäre hingegen fatal, es ist nämlich Teil unserer Kernkompetenzen.



Foto: Christian F. Feest

Das Museum für Völkerkunde Wien besitzt Nebenarbeiten von Nampeyo auch Tongefäße anderer Hopi-Töpferinnen dieser Periode.

Für einen „weichen Universalismus“

Auf der Basis derartiger Überlegungen plädiere ich seit einiger Zeit (Gingrich 2005) für einen „weichen“ oder „schwachen“ Universalismus, im Anschluss an bestimmte Arbeiten von Marshall Sahlins (1999), Arjun Appadurai (2000), Jean und John Comaroff (2004) sowie von Ulrich Beck (1997).

Ein universalistischer Ansatz betont nicht nur rhetorisch oder weltanschaulich das „Allgemeine“ menschlicher Existenz, sondern vor allem empirisch und wissenschaftlich dort, wo es die Beschreibung, Erklärung und Interpretation des untersuchten Phänomens erfordert. Universalistische Ansätze in den Human- und Sozialwissenschaften gehen grundsätzlich von den großen Gemeinsamkeiten unter den Menschen aus. Sie sind keineswegs blind gegenüber den biologischen, kommunikativen oder materiellen Notwendigkeiten, denen sich die Menschen stellen müssen. Ebenso wenig ignorieren universalistische Ansätze per se die Einsicht, wonach die Perspektive der forschenden Person den Forschungsprozess und seine Ergebnisse mit gestalten. In der heutigen Zeit beschleunigter Globalisierung ist die Menschheit mit noch mehr Gemeinsamkeiten als früher konfrontiert. Es wäre daher aus meiner Sicht weltfremd, gegen jeglichen Universalismus zu sein und nichts anderes als „relativistische“ Positionen zu vertreten.

Innerhalb des gesamten Spektrums von universalistischen Ansätzen werbe ich allerdings für ihre „weichen“ Varianten - und zwar aus dem Grund, weil das „Besondere“ irreduzibel ist: Claras Geschichte bleibt nun mal unverständlich, solange die Besonderheiten der matrilinearen Verwandtschaftsform bei den Hopi ignoriert werden. Diese Besonderheiten lassen sich weder aus „allgemeinen“ Faktoren der menschlichen Existenz ableiten, und schon gar nicht aus den singulären Dimensionen ihrer Biographie. Dass es matrilineare Systeme gibt, lässt sich noch am ehesten korrelieren mit dem Auftreten von Gartenbau, aber auch das ergibt keine „eineindeutigen“ Kausalitäten: Nicht alle Gartenbau-Gesellschaften brachten Matrilinearität hervor und nicht alle matrilinearen Gesellschaften beruhten historisch auf Gartenbau. Insofern meine ich also, dass wir die „Eigenlogiken“ des Besonderen nicht bloß mürrisch anzuerkennen haben, sobald sie nicht mehr weiter geleugnet werden können. Vielmehr gilt es, sie zum festen Bestandteil unseres anthropologisch-wissenschaftlichen Weltbildes zu machen: Nicht alles „Besondere“ lässt sich aus dem Einzelnen oder aus dem Allgemeinen, oder aus dem Zusammenwirken von Beidem heraus erklären.

Tatsächlich beeinflusst der Standpunkt der forschenden Person die Ergebnisse, auch die meinen. Allerdings kann er das auf eine legitime Weise nur bis zu gewissen Grenzen; dann wird die Sache auch in der Anthropologie entweder „richtig“ oder „falsch“. So gesehen, ist es unbestreitbar „richtig“, dass sich die sprachlichen, religiösen und verwandtschaftlichen Besonderheiten der Hopi weder als Aktivitäten von „Individuen“ ausreichend erklären und beschreiben lassen, noch als Manifestationen des Allgemein-Menschlichen. Claras Geschichte zeigt uns, quer durch ihre Biographie und mitten durch die Umwälzungen des 20. und 21. Jahrhundert hindurch: Es

macht weiterhin Sinn, von Kulturen zu sprechen, die Menschengruppen miteinander teilen, gestalten und weiterentwickeln.

Andre Gingrich ist seit 1997 Professor für Kultur- und Sozialanthropologie an der Uni Wien und leitet die FS SozAnth an der ÖAW. Neben Feldforschungen im Nahen Osten lebte er mehrere Jahre im Südwesten der USA. Seine neusten Bücher sind „Neo Nationalism in Europe and Beyond“ (Hg. mit M. Banks, 2006) und „Anthropologie und Kriege“ (Hg. mit T. Fillitz und L. Musner, 2007).

Unser spezieller Dank gilt **Christian F. Feest/Museum für Völkerkunde** für die Zurverfügungstellung der Fotos.

Zitierte Literatur

Appadurai, Arjun (2000): Grassroots Globalization and the Research Imagination, in: Public Culture 12 (1), 1-19

Beck, Ulrich (1997): Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus - Antworten auf Globalisierung, Frankfurt: Suhrkamp

Comaroff, Jean und John (2004): Policing Culture, Cultural Policing: Law and Social Order in Postcolonial South Africa, in: Law and Social Inquiry 29(3):513-546

Gingrich, Andre (2005): Kulturelle Identitäten zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Sozialanthropologische Begriffsbestimmungen und ihre Implikationen für Europa, in: Riegler, Johanna (Hg.): Kulturelle Dynamik der Globalisierung. Ost- und westeuropäische Transformationsprozesse aus sozialanthropologischer Perspektive. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 23-50

Grossberg, Lawrence 1996: Identity and Cultural Studies: Is that all there is?, in: Hall, S. and Du Gay, P. (eds.): Questions of Cultural Identity, London, Thousand Oaks, New Delhi, 87-107

Lévi-Strauss, Claude (1985): La Potière Jalouse. Paris: Librairie Plon

Sahlins, Marshall (1999): Two or Three Things That I Know About Culture, in: Journal of the Royal Anthropological Institute 5, 399- 421



Weiterentwicklung der Sikyatki-Keramik der Anasazi



Global - Local - Global

Ein kleiner Beitrag traditioneller Gesellschaften zum globalen Nachhaltigkeitsdiskurs

Der kürzlich veröffentlichte UN-Bericht zum Klimawandel zeichnet ein niederschmetterndes Bild. Er verdeutlicht die globalen Auswirkungen lokalen Denkens und Handelns und zeigt, dass wir immer näher an die Grenzen der Natur stoßen. Die Erderwärmung wird fatale Folgen haben, so heißt es, Küstengebiete überflutet werden, tausende Menschen in Hitzeperioden sterben. Überdies neigt sich durch unseren wachsenden Energiekonsum der weltweite Vorrat fossiler Brennstoffe langsam, aber sicher dem Ende zu. Die Veränderungen sind dynamisch und wir spüren sie. Stellen wir nicht bereits seit längerem fest, dass unser Alltag immer schneller, technologischer Wandel immer rasanter vorangetrieben und alteingesessene Bauernregeln zum Jahreszyklus immer häufiger entkräftet werden müssen?

Der globale Nachhaltigkeitsdiskurs der letzten Jahre beschäftigt sich mit der Suche nach möglichen Wegen, sich wieder fortzubewegen von den immer näher rückenden ‚Grenzen des Wachstums‘. Ein sozialökologischer Ansatz versucht dies anhand geschichtshistorischer Veränderungen und deren spezifische Auswirkungen auf die Umwelt. Warum bzw. welche Prozesse werden in Gang gesetzt, wenn sich Gesellschaften verändern? Auch heute befinden wir uns in diesem Umbruch. Im Zusammenhang mit der Globalisierung findet ein solcher gesellschaftlicher Wandel überall statt, von den unterschiedlichsten Ausgangsbedingungen, mit verschiedenen Geschwindigkeiten und Verlaufsmustern. Dieses Phänomen spiegelt sich in grundlegenden Veränderungen in der Beziehung zur Umwelt wieder, im Wandel von Stoffwechselprozessen. Da heute noch rund zwei Drittel der gesamten Weltbevölkerung unter agrarischen Bedingungen leben, hängen zukünftige Nachhaltigkeitsoptionen vergleichsweise stark von deren jetzigem und zukünftigen Umweltverhalten ab. Die genaue Beobachtung der Mensch-Natur-Beziehungen soll anhand einer Lokalstudie verdeutlicht werden.

Die indigene *Tsimane'* Ethnie

Rund 8.000 *Tsimane'* leben heute noch in etwa 120 Dörfern in den Savannen und feuchten Regenwald- und Galeriewäldern des Amazonastieflands Boliviens. Manche liegen nur wenige Stunden Fußmarsch, andere wiederum mehrere Tagesfahrten mit dem Kanu von der nächsten Stadt San Borja entfernt. Einige leben in entlegenen Siedlungen ohne Infrastruktur, führen ein semi-nomadisches Leben und sprechen ausschließlich ihre eigene indigene Sprache. In anderen größeren Dörfern wiederum hat sich die sesshafte Lebensweise durchgesetzt. Die *Tsimane'* leben von der Jagd von Wildtieren, Sammeln von Waldbeeren und Heilpflanzen und vom Wanderfeldbau. Im ersten Jahr nach der Brandrodung pflanzen sie meist Reis an, dann Mais, Maniok und Bananen. Ganz im Sinne einer traditionellen Gesellschaft treiben sie regen Tauschhandel, der durch den Verkauf landwirtschaftlicher Produkte ergänzt wird. Dieses Geld benötigen die *Tsimane'* vor allem zum Kauf von Kleidung, Werkzeug oder Schuhen. Jede Familie lebt in einem eigenen Stelzenhaus, vorwiegend ohne Wände und besitzt meist noch ein oder mehrere kleinere Häuschen

zum Kochen oder zur Unterbringung der Hühner und Schweine. Ich verbrachte mehrere Monate in dem kleinen Dorf Campo Bello, am schlängelförmigen Fluß Maniqui gelegen, etwa fünf Gehstunden von der nächsten Marktstadt entfernt. Ziel des Aufenthalts war es, den ‚Stoffwechsel‘ der lokalen Bevölkerung zu erforschen. Im Rahmen der Forschung wurde daher versucht, die Lebensweise der Bevölkerung und die dadurch entstandene Beziehung zur Umwelt in Form von Material und Energieflüssen zu messen. Dies alles in der Hoffnung, die treibende Kraft hinter Gesellschaftsveränderungen und deren Umweltfolgen besser verstehen und interpretieren zu können. Auf welchem Punkt des gesellschaftlichen Wandels befindet sich das System und welche Grenzen der Nachhaltigkeit ergeben sich daraus?

Ein Dorf im Wandel

Im Hinblick auf die Beziehung zur Umwelt stellt das Dorfsystem Campo Bello eine Art Gesellschaft dar, wie sie historisch gesehen ganz zu Beginn der Landkultivierung im „Fruchtbaren Halbmond“ des Nahen Ostens vorherrscht haben dürfte. Der Gesellschaftswandel von der Agrar- hin zu Industriegesellschaft passiert heute jedoch viel rasanter, angetrieben durch die Möglichkeit, fossile Energieträger zur Produktionssteigerung in der Landwirtschaft zu verwenden. Dies war für historische Agrargesellschaften vor der Industriellen Revolution nicht möglich. Der dynamische Prozess des gesellschaftlichen Wandels ist auch im Dorf anhand einer Reihe biophysischer Veränderungen zu erkennen. So ist zum Beispiel der Materialeinsatz beim Hausbau in bloß zwei Jahren um mehr als zehn Prozent angewachsen.



Kanus sind die einzigen Fortbewegungsmittel, um von einem zum anderen Dorfufer zu gelangen. Buben und Mädchen lernen daher bereits sehr früh, ein Kanu zu rudern.



Die esteras (Strohmatte) werden ausschließlich von Frauen aus der lokalen Bambusart *chuchio* geflochten, was etwa 3-4 Stunden in Anspruch nimmt.

Für den Bau eines traditionellen Stelzenhauses werden über eine Tonne Tropenholz und Palmenblätter verwendet, importierte Baumaterialien wie Zement belaufen sich dagegen bereits auf mehr als 40 Prozent des Gesamtgewichts des Materialumsatzes in der lokalen Gesellschaft.

Was den Energieumsatz der Dorfbevölkerung betrifft, gibt es noch Spielraum zur besseren Nutzung der vorhandenen Energieressourcen. Mehr als Dreiviertel aller abgeholzten Baumbestände werden als Feuerholz zwar energetisch genutzt, jedoch verpufft der größte Anteil der potenziell möglichen Energien aufgrund der ausschließlich offenen Feuerstellen. Aus diesem Grunde ergab die Studie keineswegs überraschend, dass der Energieaufwand für die tägliche Essenzubereitung mehr als doppelt so groß ist wie die tägliche Kalorienaufnahme im Rahmen der Mahlzeiten. Mehr und mehr Grundnahrungsmittel werden am Markt erworben und kommen nicht mehr, so wie noch vor einigen Jahren, aus dem Eigenanbau. Mehr als ein Viertel des täglichen Kalorienbedarfs wird bereits durch importierte Lebensmittel abgedeckt. Reis aus Eigenanbau, traditionell neben Fleisch und Fisch der wichtigste Bestandteil jeder Mahlzeit, wird durch eine allgemein wachsende Vorliebe für industriell hergestellten Teigwaren ersetzt.

Durch die sich ändernden Bedürfnisse und Hoffnungen der lokalen Bevölkerung steigt die Abhängigkeit von außen. Um sich verschiedene aufstrebende Wünsche zu erfüllen, wird häufig der gesamte unverarbeitete Reisbestand bereits kurz nach der Ernte verkauft oder direkt gegen veredelte Waren eingetauscht. Dies schürt

die Schere der Ungleichheit, da viele *Tsimane'* nicht die nötigen mathematischen Fähigkeiten erworben haben, um fairen Handel zu garantieren. Hinzu kommt das stereotypische Bild des *Tsimane'* als „faul“ und „minderwertig“ - ein Bild, das sehr stark in den Denkstrukturen der regionalen Bevölkerung verankert ist. Bei linearer Fortsetzung dieser ungleichen Entwicklungsstrategie sieht die Zukunft wenig rosig aus. Die Landwirtschaft kann nur bedingt intensiviert werden, da die lokalen Böden als nährstoffarm gelten. Die Nutzung anderer lokaler Ressourcen (z.B. intensivere Abholzung der umliegenden tropischen Waldbestände) gilt daher als attraktive alternative Einkommensquelle.



Typisches Tsimane'-Haus im Dorf (traditionell ohne Wände, nur vier Pfosten und Palmendach aus der Motacu-Pfirsichpalme).

Die Studie ergab, dass diese Veränderungen in der Beziehung zu ihrer Umwelt sowohl durch innere als auch äußere Impulse angeregt wurden. Sowohl das rasante jährliche Bevölkerungswachstum (3,77 %), als auch von außen herangetragene Entwicklungsprogramme gelten als treibende Kraft für diesen Wandel. So wurden im Rahmen eines kürzlich implementierten Nothilfeprojekts nach den heftigen Regenfällen des letzten Jahres von internationalen Hilfsorganisationen über mehrere Monate hinweg veredelte Grundnahrungsmittel wie Öl, Zucker, Teigwaren und Mehl an die lokale Bevölkerung verteilt. Somit wurde guten Willens versucht, die Nahrungssituation kurzfristig zu verbessern und die Integration in die nationale Gesellschaft zu fördern. Auch der in nächster Zukunft geplante Bau einer Straße wird diese forcieren. Diese Programme sind von großer Bedeutung und zur Hilfestellung für die lokale Bevölkerung gedacht. Um nachhaltige Entwicklung

jedoch dinglich zu garantieren, müssen diese gut durchdacht werden. Der Bau einer Straße, zum Beispiel, würde zwar zum leichteren Transport der landwirtschaftlichen Produkte beitragen und somit die Abhängigkeit von korrupten ambulanten Händlern mindern, gleichzeitig allerdings die Rodung des Waldes verstärken. Ähnliche Erfahrungen in der Gegend zeigen, dass der Ausbau von Transportwegen ein vermehrtes Eindringen legaler und illegaler Holzfäller zur Folge hatte.

Dieser kurze Schnappschuß eines lokalen Gesellschafts-portraits hat die Geschwindigkeit des heutigen Wandels verdeutlicht. Das Interesse für die globale Nachhaltigkeitsdebatte mag vielleicht auf den ersten Blick nicht immanent sein. Dennoch, wenn wir uns ins Bewusstsein rufen, dass heutzutage immer noch mehr als die Hälfte der gesamten Weltbevölkerung unter agrar-ähnlichen Bedingungen lebt, dann sollte der Blickwinkel ein anderer sein. Einerseits trägt eine empirische Lokalstudie dazu bei, festzustellen, ob und inwieweit nationale und regionale Entwicklungsstrategien auf lokaler Ebene implementiert werden können bzw. hinterfragt die Sinnhaftigkeit dieser. So ist zum Beispiel in einigen Regionen und Ländern (z.B. Laos) der Brandrodungsfeldbau verboten, ohne jedoch durchführbare Alternativen anzubieten. Andererseits trägt die lokale Analyse dazu bei, durch die Beleuchtung biophysischer Austauschbeziehungen die lokalen Prozessdynamiken zu verstehen. Wie bewältigen heutige Agrargesellschaften die Industrialisierung mancher Lebensbereiche während sie gleichzeitig traditionelle Produktionsweisen aufrechterhalten? In diesem Sinne spielen die lokalen Entwicklungsstrategien eines entfernten Dorfes im Amazonastiefland sehr wohl eine wichtige Rolle in der globalen Nachhaltigkeitsdebatte.

Lisa Ringhofer, geboren 1976, ist Länderreferentin für Afrika und Lateinamerika im Hilfswerk Austria. Sie schrieb ihre Dissertation über sozialökologische Ansätze in lokaler Ressourcennutzung. Sie lebt und arbeitet in Wien.



Lassen sich universale Menschenrechte als Grundlage einer globalen Rechtsordnung legitimieren?

von JENS ZICKGRAF

Menschenrechte und globale Rechtsordnung

Sinnhorizont für eine globale Gesellschaft?

Die Entwicklung von Menschenrechten ist Teil einer derzeit verstärkt geführten Debatte, in der es um die Suche nach regulierenden und gewissermaßen übergeordneten Sinnhorizonten für eine globale Zivilgesellschaft geht.

Als juristische Konkretisierung eines ethischen Minimalkonsenses, so die Hoffnung, können die Menschenrechte einen Beitrag leisten, sowohl für ein friedliches Miteinander aller „WeltbürgerInnen“, als auch im Bereich der völkerrechtlichen Normbildung. In der Tat erscheint es angesichts der vielerorts festzustellenden gesellschaftlichen Auflösungserscheinungen im Zuge der ökonomischen und technologischen Globalisierung, sowie der verstärkt ins Bewusstsein rückenden globalen Probleme in den Bereichen Umwelt, Sicherheit und Ernährung dringend geboten, die Bildung internationaler Rechtsstandards zügig voranzutreiben.

Allerdings ist es fraglich, ob die Idee der Menschenrechte, die ihrerseits tief in der europäischen Geschichte wurzelt und mit ihrer Konzentration auf das Individuum vielfach im Konflikt mit anderen Welt- und Menschenbildern steht, wirklich geeignet ist, um als ethisches Leitbild einer „Weltgemeinschaft“ Bestand zu haben. Wie Annette Hornbacher treffend formuliert, bestehen „[...] aus ethnologischer und philosophischer Perspektive Zweifel daran, ob den im Gefolge von globaler Industrialisierung und Kapitalisierung entstandenen sozialen und ökologischen Krisen just durch jenen anthropozentrischen Wertekanon beizukommen ist, der die westliche Modernisierung seit Anbeginn prägt, ohne ihre fatalen Nebenwirkungen verhindern zu können“ (Hornbacher 2006: 10). Philippe Mastronardi, Professor für öffentliches Recht in St. Gallen, geht sogar noch weiter indem er fragt, ob das juristische Denken der Menschen überhaupt genügend Gemeinsamkeiten aufweise, um universales Recht zu konzipieren (vgl. Mastronardi 2001: 61).

Indes darf nicht übersehen werden, dass die Idee der Menschenrechte, seit ihrer Verkündung in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen, weltweit tatsächlich auf enormen Zuspruch gestoßen ist. Mit einigem Recht spricht Michael Ignatieff von der „Revolution der Menschenrechte“ – nicht die Machthaber, sondern die Menschen selbst haben weltweit den konsequenten Ausbau der Menschenrechte eingefordert. Es war der ungeahnte Widerhall in einer weltweiten Öffentlichkeit, wodurch den Opfern von Unterdrückung ein mächtiges Mittel an die Hand gegeben wurde, Missstände „[...] innerhalb und außerhalb der Grenzen ihres Landes anzuprangern“ (Ignatieff 2002: 33). Seither wurde ein weitreichendes Netzwerk internationaler Verpflichtungen zum Schutz von Menschenrechten errichtet.

Damit ist jedoch nichts darüber gesagt, ob die Opfer, von denen Ignatieff spricht, selbst bereit wären, den gesamten Katalog der Menschenrechte, hinsichtlich der eigenen Gesellschaft und auch mit Blick auf andere umzusetzen. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass der scheinbare Konsens, den der beständige Ausbau internationaler Menschenrechtsabkommen nahelegt, auf wackeligen Beinen steht. Vielerorts wurde die Zustimmung von Staaten durch enorme Zugeständ-

nisse, namentlich unter dem Regime der Vorbehalte gemäß Art. 19 f. des Wiener Übereinkommens über das Recht der (internationalen) Verträge (WVRK) und durch enormen wirtschaftlichen Druck erkaufte. Im Ergebnis besteht daher weder Einigkeit über die Interpretation der eingegangenen Verpflichtungen, noch existieren Institutionen, die die Macht hätten, diese weltweit durchzusetzen (vgl. Korkelia 2002; Goodman/Jinks 2003, Gareis/Varwick 2003).

Während also grundsätzlich die Bereitschaft zur Anerkennung eines abstrakten, nicht zu genau definierten Begriffs der Menschenrechte vorhanden zu sein scheint, wird in Bezug auf das Eingehen verbindlicher Rechtsnormen vielerorts Zurückhaltung geübt. Zum Teil liegt dies daran, dass Staaten Angst vor Eingriffen in ihre Souveränität haben. Jedoch liegt es auf der Hand, dass die eigentlichen Schwierigkeiten darin liegen, einheitliche und für alle Menschen gleichermaßen nachvollziehbare Legitimationsgrundlagen zu finden. Nur wenn dies gelingt kann Klarheit über die Auslegung und Interpretation der geschaffenen Normen bestehen – und nur dann werden Staaten bereit sein, die Überwachung von Menschenrechtsverträgen durch entsprechende Kontrollorgane zu akzeptieren.

Die Problematik lässt sich anhand des Würdebegriffs nachvollziehen. So besteht ein großer Unterschied darin, ob die „Würde des Menschen“ wie im säkularisierten Europa von seiner Vernunftbegabung abgeleitet wird oder, wie beispielsweise in vielen islamischen Regionen, vom Dasein als Geschöpf Gottes. Vor Gott gibt es keine Würde, keine Rechte – lediglich Pflichten (vgl. Tibi 2003: 29). Die Konsequenzen werden im Streit um die Anwendung der Shari'a deutlich. Während einige der darin vorgesehenen Strafen aus westlicher Sicht klare Verstöße gegen die Menschenwürde darstellen, ist die Bestrafung für Vergehen gegen direkte göttliche Gebote (Hadd-Vergehen) nach islamischer Apologetik kein Widerspruch. Nicht die Menschen, die sich untereinander mit Würde behandeln sollen, sondern Gott selbst verlangt die Form der Bestrafung, so wie sie im Koran und den mündlichen Überlieferungen vorgesehen ist (vgl. Müller 1996: 177-180; Tibi 1996: 23). Dass diesem Unterschied nach wie vor hohe Bedeutung zukommt, belegen einschlägige Vorbehalte islamischer Staaten bei der Unterzeichnung von internationalen Menschenrechtsabkommen.¹

Ein weiterer Aspekt betrifft die Abwägung zwischen Individual- und Kollektivrechten. Besonders lähmend wirkte sich dieser Streitpunkt während des Ost-West-Konflikts auf die Entwicklung der Menschenrechte aus. Doch auch heute birgt die Konzentration der Menschen-

rechte auf die Freiheiten des Individuums ein hohes Konfliktpotential. Gemäß der ökonomischen Rationalität der Marktwirtschaft können nur freie Menschen das volle wirtschaftliche Potential ihrer Gesellschaft entfalten. Diesem Anreiz steht vielfach die Angst vor der Auflösung gesellschaftlicher Strukturen und dem Verfall von Sitte, Moral und Tradition gegenüber. Nicht umsonst enthält die afrikanische „Banjul Charta der Menschenrechte“ neben den Individualrechten auch ein ganzes Kapitel über Pflichten gegenüber der Gemeinschaft – ganz zu schweigen von der Bedeutung der *Umma*² im Islam oder der in weiten Teilen Asiens verbreiteten Verortung des Menschen in eine allumfassende kosmische Ordnung (vgl. Bujo 1991: 215 f.; Tibi 2003: 10; Mastronardi 2001: 62 f.; D`Sa 1991: 180 f.).

Die Feststellung, dass Deutungen vom Menschsein weltweit unterschiedlich sind, ändert jedoch nichts an der Notwendigkeit, das Völkerrecht insgesamt weiter auszubauen – zu eng ist heute das Netz der internationalen und interkulturellen Beziehungen, zu offensichtlich sind die gemeinsamen Probleme und Herausforderungen die es zu bewältigen gilt. Dies aber erzwingt von allen Beteiligten ein nicht unerhebliches Maß an Bereitschaft, eigene Positionen im Lichte der Veränderungen und der sich ebenso verändernden Perspektiven anderer zu überdenken. Der Diskurs über die Legitimation universaler Rechte muss sich daher an den gemeinsamen Problemen und weniger an unterschiedlichen philosophischen oder religiösen Vorstellungen orientieren. Die weltweite Ausbreitung von Märkten, die ohne regulierende Eingriffe schlicht ihren eigenen Gesetzen gehorchen, ist in diesem Sinne ein verbindendes Element. Sie hat neue Voraussetzungen geschaffen und die Welt in einen Zustand der rasanten Veränderung versetzt – nicht ohne Widerstand, nicht ohne Gegenbewegungen – aber doch stetig voranschreitend, bis in die letzten Winkel der Erde. Und sie beginnt heute auch in zunehmenden Maße, Länder und Gemeinschaften die sich bisher als Hochburgen des Widerstandes gegen den Kanon westlicher Werte, von Marktorientierung und Modernisierung erwiesen haben, zu erfassen. Ein Teil der dieser Dynamik eigenen rationalistischen Ethik verbreitet sich, wie es scheint, von ganz alleine [In Anlehnung an Karl Polanyis Theorie über die Ausbettung der Wirtschaft aus der Gesellschaft (1944)].

Was indes im Interesse aller menschlichen Gemeinschaften liegen dürfte, ist die Bewahrung eines Spielraums innerhalb des ökonomischen Gefüges, der den Schutz der Menschen, ihrer Lebensgrundlagen, ihrer lokalen Traditionen und moralischen Bedürfnisse ermöglicht. Da aber individuelle regulierende Eingriffe in das ökonomische System immer zu Wettbewerbsverzerrungen führen

und damit stets Anreize bestehen werden, um jenen Spielraum für das Menschliche zugunsten des materiellen Nutzens zu verkleinern, kann in einem Zustand der weltweiten Vernetzung nur ein für alle Beteiligten gleichermaßen verbindliches Regelwerk auf lange Sicht Bestand haben.

Ob diese Behauptung nun tatsächlich stabil genug ist, um zur Legitimation für die Entwicklung von Menschenrechten, als Grundlage für dieses Regelwerk, herangezogen zu werden, bleibt freilich offen. Da jedoch universale Rechtsnormen ihre Legitimation unmöglich allein in den ethischen Überzeugungen der einen oder der anderen Seite finden können (von „Macht“ als Legitimationsgrundlage einmal abgesehen), muss sich der Fokus der Diskussion auf das Formulieren einer gemeinsamen Situationsdefinition richten. Die sprichwörtliche „unsichtbare Hand“ der Märkte scheint durchaus in der Lage zu sein, auf einer Metaebene zwischen den Kulturen zu wirken. Vielleicht bringt uns dieser Umstand einander doch näher, als wir denken.

Jens Zickgraf studiert (im 7.Semester) Ethnologie, Volkswirtschaftslehre und Völkerrecht an der Ludwig-Maximilians-Universität in München. Er ist Mitredakteur der Zeitschrift "Ethno-logik" und beschäftigt sich derzeit vorwiegend mit Wirtschaftsethnologie, Fragen universaler Ethik und Globalisierung

¹ Siehe dazu <http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/newhvstatusbycountry?OpenView&Start=1&Count=250&CollapseView> (Diese UN-Seite enthält Länderbezogene Informationen zum Status internationaler Menschenrechtsabkommen und Links zu den angebrachten Vorbehalten) [15.3.2007]

² islamische Gemeinschaft

Literatur

Bujo, Bénézet 1991: Afrikanische Anfrage an das europäische Menschenrechtsdenken. In: Johannes Hoffmann (Hg.): Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen. Bd. I.

D'Sa, Francis X. 1991: Das Recht, ein Mensch zu sein und die Pflicht, kosmisch zu bleiben. In: Johannes Hoffmann (Hg.): Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen. Bd. I.

Gareis, Sven/ Varwick Johannes 2003: Die Vereinten Nationen. Bonn.

Goodman, Ryan und Jinks, Derek 2003: Measuring the Effects of Human Rights Treaties. In: European Journal of International Law, Vol. 14 No. 1; 171-183.

Hornbacher, Annette 2006: Vorrede. In: Hornbacher, Annette (Hg.), Ethik, Ethos, Ethnos. Aspekte und Probleme interkultureller Ethik. Bielefeld, 9-12.

Ignatieff, Michael 2002: Die Politik der Menschenrechte. Hamburg; (Original: Princeton 2001).

Korkelia, Konstantin 2002: New Challenges to the Regime of Reservations under the International Covenant on Civil and Political Rights. In: European Journal of International Law, Vol. 13No.2; 437-477.

Mastronardi, Philippe 2001(b): Recht und Kultur; Kulturelle Bedingtheit und universaler Anspruch des juristischen Denkens. In: Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, Vol. 61 No.1; 61-83.

Müller, Lorenz 1996: Islam und Menschenrechte. Hamburg.

Polanyi, Karl 1978: The Great Transformation. Baden-Baden. Originalausgabe 1944, Wien.

Tibi, Bassam 1996: Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte. München.

Tibi, Bassam 2003: Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte. Düsseldorf; (Überarbeitete Neuauflage).



Iris Aue: Alte Frau aus der Serie Zug um Zug. Graphit auf Papier, 59,4x42cm, 2006



Die Mehrdeutigkeit von Universalismus

Dogmen im Namen der „Vernunft“?

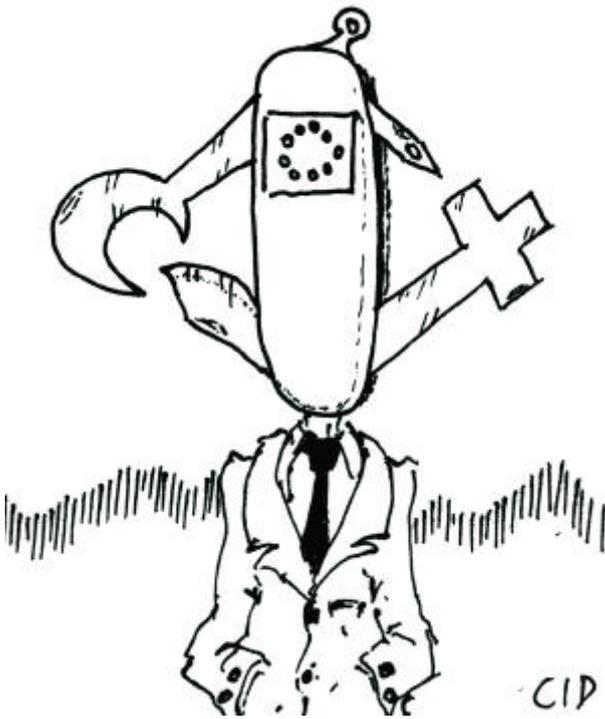
Der Fall der Familienrichterin in Deutschland, die unter Bezugnahme auf den Koran dem Wunsch einer Frau nach Annullierung ihrer Ehe nicht nachkam, obwohl diese von ihrem Mann geschlagen und bedroht wurde, entfachte in Deutschland eine öffentliche Debatte über die (Un)verträglichkeit von Minderheitenrechten und liberaler Rechtsprechung, die (Un)vereinbarkeit von Multikulturalismus und Feminismus. Zur selben Zeit löste der Essayist Pascal Bruckner im Onlinemagazin perlentauher.de mit einer Polemik gegen den Autor Ian Buruma und den Universitätsprofessor Timothy Garton Ash auf wissenschaftlicher Ebene eine ähnliche Diskussion aus.

Ian Buruma hat in einem Buch über den Mord an dem Regisseur Theo van Gogh die Haltung von Ayaan Hirsi Ali kritisiert, die mit ihrem Film „Surpression“ den Zorn mancher Muslime auf sich gezogen und von aufgebrachten Fanatikern auch Morddrohungen erhalten hat (BURUMA 2006). Ash unterstützt Buruma in einer Rezension des Buches in der Kritik gegenüber Ali und deren Argumentation und beschreibt Ali als „Fundamentalistin der Aufklärung“. Die darauf folgende Debatte ist als gute Zusammenfassung der vorherrschenden unterschiedlichen wissenschaftlichen Positionen zu diesem Thema zu lesen. Interessant daran ist, dass es plötzlich nicht mehr darum geht, ob und mit welcher Legitimation man die universellen Ideen der Aufklärung - Liberalismus, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit - heutzutage verbreiten oder weiterentwickeln soll, sondern wie sich Europa gegen andere Universalismen verteidigen kann.

In den zwei beschriebenen Diskussionen finden wir eine grundsätzliche Angst vor der schleichenden Islamisierung Europas. Sei es in der Wochenzeitschrift „Spiegel“, die in Deutschland schon die heilige Stadt Mekka im Entstehen sieht, in der die Scharia herrscht (DER SPIEGEL 13/2007), oder die Soziologin Necla Kelek, die vermutet, dass der politische Islam die „Apartheid der Geschlechter“ durch das Kopftuch und die Trennung öffentlicher Räume installieren will. Auch Pascal Bruckner sieht in den MuslimInnen in Europa die mögliche Vorhut einer fundamentalistischen Offensive, gegen die sich „die Aufklärung“ wehren muss.

Als größter Gegner der „europäischen Freiheit“ wird zum einen der Universalitätsanspruch des Islam gesehen, der in der Kairoer Deklaration der Menschenrechte oder in Personen wie Tariq Ramadan ihre Manifestation findet (KELEK, TIBI). Zum anderen ist der Gegner aber auch ein Multikulturalismus, der in den Errungenschaften der Aufklärung nur „isolierte Vorlieben ohne jede universelle Berufung (CLITEUR)“ sieht. Der Zwiespalt zwischen Multikulturalismus und Liberalismus bzw. Feminismus ist seit dem Artikel Susan Muller Okins „Is multiculturalism bad for women?“ (COHEN 1999) auf der (wissenschaftlichen) Agenda und hat damals ähnliche Reaktionen hervorgerufen wie Bruckners Polemik heute.

Okin erarbeitete die Theorie, dass die meisten Gesellschaften der Erde per se patriarchal seien, sich aber manche von diesen Strukturen schon verabschiedet hätten, andere hingegen nicht. Darauf aufbauend kam sie zu dem Schluss, dass durch „*cultural defense*“, das Anerkennen von kulturellen Unterschieden in der Rechtssprechung, vor allem diese „rückständigen“ Kulturen unterstützt würden und dies in weiterer Folge immer auf Kosten der Frauen geht. Dass also durch den Multikulturalismus, durch das Anerkennen kultureller Unterschiede in einem liberalen, sekulären Staat, dessen Errungenschaften, wie Feminismus und Rechtsstaatlichkeit ad absurdum geführt werden. Als mögliche Lösung des Problems sieht Okin entweder eine multikulturelle Gesellschaft auf Kosten von Frauenrechten, eine Assimilation der betreffenden Minderheiten oder einen Konsens zwischen der Mehrheitsgesellschaft und den Minderheiten.



Wie die jüngsten Ereignisse in Deutschland, aber auch die „perlentaucher“-Diskussion zeigen, hat sich an der Argumentation beider Seiten nicht viel geändert. Ein stark kulturalistischer Diskurs auf der einen Seite, der Feindbilder von Kulturen produziert, die im „Ghetto ihrer Eigentümlichkeit“ (BRUCKNER) gefangen zu sein scheinen und die man mit der Aufklärung befreien sollte.

Auf der anderen Seite der Versuch, Heterogenität als Ressource zu sehen, um ein besseres Gemeinwesen zu etablieren, was jedoch oft nur ein Versuch bleibt und die Frage zurücklässt, wie genau man diese Ressource wirklich nützen kann ohne grundlegende Werte aufzugeben. Wenn man sich die Diskussionen ansieht, so wird also bald ersichtlich, dass Ideen, wie mit der Situation umzugehen sei und Lösungsvorschläge für konkrete Probleme nur sehr begrenzt vorhanden sind. Assimilation, wie sie Okin noch vorschwebte, ist weder möglich noch wünschenswert. So wird heute vielmehr nach einer neuen europäischen Identität gesucht (TIBI), nach gemeinsamen, europäischen Kernwerten (CLITEUR) oder aber einer Leitkultur als universalistische, nicht-ethnische Form der Staatsbürgerschaft (FUKUYAMA). All dies hat das Ziel, dass Europa mit seinen Werten interessant wird für Minderheiten, damit diese von sich aus gerne ihre kulturellen Fesseln ablegen und endlich den Segen der Aufklärung erleben, denn diese „gehört dem Menschengeschlecht“ (BRUCKNER).

Es ist also ein Versuch nötig, Gemeinsamkeiten zu finden, die diese unvereinbar scheinenden Ansichten verbinden können. Die Lösung muss irgendwo zwischen den beiden Polen liegen, denn egal, welche der Extrempositionen man in Gedanken weiterverfolgt, es kommt stets ein unschönes Ende dabei heraus. In der Suche nach einer neuen, europäischen Identität ist meiner Ansicht nach eine solche Gemeinsamkeit zu finden, jedoch nur, wenn man sich vom Dogmatismus auf beiden Seiten verabschiedet. Dies ist möglich, wenn man die Mehrdeutigkeit von Universalismus anerkennt, wie dies Etienne Balibar in Form einer Dreiteilung vorschlägt (BALIBAR, 1995).

Die Utopie der WeltenbürgerInnen, die durch globale Vernetzung friedlich in einer gemeinsamen Welt leben ist, spätestens seit diese Vernetzung Wirklichkeit geworden ist, ausgeträumt. Für Balibar sind wir Teil einer *realen Universalität*, die Stück für Stück die ganze Welt erfasst, uns persönlich in unserem Tun und Sein beeinflusst und auch viele Konflikte und Probleme mit sich bringt, wie obige Beispiele belegen. Weiters finden wir eine *fiktionale Universalität*, die in Institutionen ihren Ausdruck findet. Die Suche nach Werten, nach einer europäischen Identität, die Europa ausmacht ist zwar alles andere als universalistisch, da es viele unterschiedliche Vorstellungen gibt, wie diese Grundwerte im Leben eines Menschen aussehen sollen. Dennoch kann man mit Werten wie Gleichheit und Freiheit operieren und diese als universell ansehen, sowie als Institution auch verlangen, diese Werte anzunehmen. Das eigentlich Universalistische daran dürfen jedoch nicht die Werte an sich sein. Das Universalistische muss sich darin finden, dass

sich die Individuen, die ein Wertekonsens betreffen soll, an den vorgegebenen Werten reiben, sich gegen diese auflehnen und den Zwang von oben infrage stellen, mit dem Ziel eine gerechte Lösung zu finden. Mit diesem Prozess wird am Ende Universalität wieder eingefordert, da Gerechtigkeit angestrebt wird und diese (als wichtigstes Gut) für alle gelten sollte. In diesem Prozess der idealen Universalität gewinnt auch die Forderung nach Gruppenrechten einen universalistischen Charakter, denn so können Minderheiten ihren Ausschluss aus der Mehrheitsgesellschaft bekämpfen, das pluralistische Spektrum erweitern und die Wege, die sich im Name der „Vernunft“ zu Dogmen entwickelt haben hinterfragen, um schließlich die eigene Position zu verbessern. Dies liegt auch im Sinne der Mehrheit, die sich dadurch enormes Konfliktpotential erspart.

Wir können also daraus schließen, dass die Forderung nach einer europäischen Identität mit universellen Werten legitim und wichtig ist, dass aber auch der Konflikt und die Infragestellung derselben wichtiger Teil dieses Projektes ist. Damit dies möglich wird, bedarf es weder einer Stigmatisierung von Minderheiten und eines Aufbaus von Feindbildern, noch einer Scheu bestimmte Werte selbstbewusst durchzusetzen. Im Moment sind wir vom Idealzustand noch weit entfernt, doch vor allem die Kultur- und Sozialanthropologie hat sowohl das geeignete theoretische als auch methodische Rüstzeug, um in diesem Dialog zu vermitteln und in Zeiten der aufgeheizten Gemüter mit Sachlichkeit beiden Seiten zu dienen. Weder als kulturelle GleichmacherInnen, noch als separatistische Multikulturalisten sollen Kultur- und SozialanthropologInnen in diesem Dialog agieren, sondern als vielmehr als MediatorInnen, die es in Zeiten der Eskalation immer braucht, wenn gleich deren Stimmen auch oft nur leise vernehmbar sind.

Manuel Schmaranzer: Geboren 1981 in Gosau am Dachstein/OÖ. Seit Herbst 2002 Studium der Kultur- und Sozialanthropologie und Turkologie an der Uni Wien und der Bosphorus Universität in Istanbul. Intensive Beschäftigung mit der Türkei und Zentralasien, sowie den Themenschwerpunkten Migration und Entwicklungszusammenarbeit. Mitbegründer des Kunst- und Kulturvereins *ödögidöggö*, sowie der Schlagercombo *die3sonnenschnauza*.

Literatur

<http://www.perlentaucher.de/artikel/3642.html>

BALIBAR, Etienne: Ambiguous Universality. In: Schor/Weed (Hg.): differences. A Journal of Feminist Cultural Studies. Brown University 1995.

BURUMA, Ian: Murder in Amsterdam: The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance. Penguin Press 2006.

BRUCKNER, Pascal: Fundamentalismus der Aufklärung oder Rassismus der Antirassisten? 24.01.2007 <http://www.perlentaucher.de/artikel/3594.html>

CLITEUR, Paul: Krieger ist nicht gleich Krieger. 06.02.2007 <http://www.perlentaucher.de/artikel/3652.html>

COHEN/HOWARD/NUSSBAUM (Hg.): Is multiculturalism bad for women? Susan Muller Okin with respondents. Princeton University Press 1999.

FUKUYAMA, Francis: Identität und Migration. 08.02.2007 <http://www.perlentaucher.de/artikel/3670.html>

KELEK, Necla: Die Stereotype des Mr.Buruma. 05.02.2007 <http://www.perlentaucher.de/artikel/3644.html>

TIBI, Bassam: Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa. 20.03.2007 <http://www.perlentaucher.de/artikel/3764.html>



Die „Venus der Hottentotten“

„Weiblichkeit“ und „Ambivalenz“

Am 9. August 2002 wurden die „sterblichen Überreste“ einer *Khoi-Khoi*-Frau namens Sara (Saartjie) Baartman in einem feierlichen Staatsakt an ihrem vermutlichen Geburtsort in Südafrika beigesetzt. Ihre „Überreste“ bestanden aus einer Reihe von Forschungspräparaten (Skelett, Schädel, Haar, Gehirn, ursprünglich auch ihre Genitalien), die bis 1986 [!] teilweise im Pariser *Musée de l'Homme* ausgestellt gewesen waren. Im Jahre 1994 hatte Nelson Mandela Saras „Heimholung“ zur nationalen Angelegenheit der Republik Südafrika erklärt. Nach jahrelangen Disputen stimmte die französische Regierung zu. Im Zuge ihrer „Heimholung“ wurde Sara zu einem Symbol der Unterdrückung und Sklaverei schwarzer Menschen und zu einem Symbol des Antirassismus.

Sara, die in Südafrika vermutlich Haussklavin gewesen war, wurde 1810/11 in London und 1814/15 in Paris als „Hottentottenvenus“ zur Schau gestellt. Ein wichtiger Grund für das lebhaftere Interesse, das sie bei ihren ZeitgenossInnen in Europa erregte, waren ihre „ungewöhnlichen“ Geschlechtsmerkmale - die verlängerten Schamlippen (sog. Schürze/*tablier*) sowie ihr „großes“ Gesäß (sog. Fettsteiß). In London wurde sie „nackt“ - in engem Trikot - in einem Käfig gezeigt, der im Verlauf der Show geöffnet wurde, um sie an einer Kette heranzuführen. In Paris wurde sie ebenfalls „nackt“ und mit martialisch bemaltem Gesicht in einem Käfig ausgestellt, wo sie „Tänze“ vorführte. Die Zurschaustellung von „Nacktheit“ wurde nur dadurch zulässig, dass Sara als „Wilde“ galt. Die Quellen zeigen, dass sie gleichermaßen zum Objekt eines pornographischen Blicks wurde wie zum Ausgangspunkt rassistischer Diskurse im Kontext der politischen Auseinandersetzungen zwischen AbolitionistInnen und deren Gegnern (vgl. Abrahams 1998). Ihre angebliche „monströse Hässlichkeit“ diente als „Beweis der Minderwertigkeit“ der „schwarzen Rasse“ und wurde mit der Schönheit „weißer Frauen“ kontrastiert. Zu deren Ideal wurde die „Venus von Milo“ stilisiert, die um 1820 wiederentdeckt und im Louvre aufgestellt wurde. Diese hellenistische Statue wurde als Ausdruck „natürlich schöner“ und „natürlich schamhafter - weißer - Weiblichkeit“ gefeiert.

Die ambivalente Repräsentation weißer und schwarzer Weiblichkeit ist Ausdruck einer rassistischen Ästhetik, die seit etwa 1820 ein Strukturmerkmal hegemonialer universalistischer Diskurse in Kunst, Wissenschaft und Populärkultur darstellt. Diese korrespondiert mit einer seit etwa 1820 manifesten universalhistorischen Narration, der zufolge die europäische Form der Geschlechterdifferenz (und Sphärentrennung) als Ausdruck höchster Zivilisation betrachtet werden müsse. Die Differenzierung des „weiblichen“ Gender-Konstrukts in die sexualisierte „schwarze“ und die de-sexualisierte „weiße Frau“ bildet ein universalistisches Modell, das durch die - naturalisierte - patriarchal-bürgerliche Doppelmoral strukturiert ist. Zum einen wird eine durch ästhetisierende Vergleiche gewonnene Imagination einer „minderen Rasse“ durch die Zuschreibung sexualisierter Weiblichkeit bestimmt. Zum anderen wird „Weiblichkeit“ durch rassistische Zuschreibungen „moralisch“ in unterschiedlicher Weise konzeptuali-

siert. Im Moment naturalisierter Doppelmoral verbinden und überlagern sich Sexismus und Rassismus.

Gender und „Rasse“ in der Plantagenesellschaft

Dieses universalistische Modell findet sich auch in den Plantagenesellschaften der Karibik und den beiden Amerikas. Dort wurden seit dem 17. Jahrhundert aus Afrika importierte „schwarze“ SklavInnen als Arbeitskräfte in einer Agrarindustrie eingesetzt, die für einen Weltmarkt produzierte. Afrikanische SklavInnen besaßen in den britischen und französischen Kolonialgebieten keinerlei Rechte. In den Südstaaten Nordamerikas wurden sie als „bewegliches Eigentum“ (*chattel*) definiert. Schwarze Frauen und Männer waren gleichermaßen Objekte der Willkür und physischer Misshandlungen durch ihre HerrInnen. Für afrikanische Sklavinnen gab es darüber hinaus keinerlei Schutz vor sexuellem Missbrauch.

In diesem Kontext wurden auch die Geschlechterrollen der schwarzen Sklavinnen und der weißen „Herrinnen“ neu konfiguriert. In dem Ausmaß, indem schwarze Sklavinnen „wie Männer“ arbeiten mussten und als „männlich“ wahrgenommen wurden, galten „weiße Frauen“ als schwach, als schonungsbedürftig und als ungeeignet zur Arbeit außerhalb der häuslichen Sphäre (vgl. z.B.: Woollacott 2006: 15f.). Die Plantagenesellschaft zerfiel in soziale Kasten, die eher durch den legalen Status in Verbindung mit bestimmten Hautfarben als durch Stand oder Besitz definiert waren. Zwischen „weißen“ HerrInnen und „schwarzen“ SklavInnen gab es eine Schicht meist „farbiger“ Freigelassener, die häufig jenen „Konkubinat“ entstammten, die „weiße“ Herren mit „schwarzen“ oder „farbigen“ Sklavinnen eingingen. In diesem Zusammenhang entwickelte sich eine soziale Hierarchisierung, die dazu diente, ganze Gruppen von Menschen im Hinblick auf den Grad ihrer „Mischung“ zwischen „schwarz“ (unfrei) und „weiß“ (frei) auf einer Skala einzureihen, deren unterste Stufe durch die Abstammung von einer „schwarzen“ Frau repräsentiert wird. Die höchste Stufe bildet die Abstammung von einem (freien) „weißen“ Vater. War der Status eines Kindes in den europäischen Gesellschaften durch seinen ehelichen Vater festgelegt, so waren SklavInnen gemäß dem Rechtsprinzip *partus sequitur ventrem* als illegitime, rechtlose Nachkommen „schwarzer“ Mütter definiert.

Die koloniale Hierarchie vereint somit auf unterster Stufe den sozialen Makel der dunklen Hautfarbe - der Abstammung von der „schwarzen“, zur Ehe nicht berechtigten Mutter - mit dem moralischen Makel der

unehelichen Geburt. Die koloniale Hierarchisierung erscheint daher nicht allein als Bild eines „Abstieges“ von „weiß“ zu „schwarz“ und von „männlich“ zu „weiblich“, sondern auch eines „moralischen Falls“ von der „Tugendhaftigkeit“ der Ehefrau zur „Unsittlichkeit“ der Sklavin. Dies deutet auf die Einschreibung der Doppelmoral in rassistische Diskurse hin, die schließlich durch die aufgeklärte Wissenschaft naturalisiert und universalisiert wurden.

Naturalisierung der Doppelmoral und wissenschaftlicher Rassismus

Der zunehmende Einfluss rassistischer Vorstellungen auf Gender-Konstrukte wurde seit 1750 auch in der Wissenschaft evident. Tatsächlich spielen „Hottentottin“ und „schwarze Frau“ in der aufgeklärten „Naturgeschichte der Menschheit“ eine besondere Rolle. Ab dem 17. Jahrhundert gab es eine wissenschaftliche Diskussion über die Klassifikation der angeblich „sprachlosen“ so genannten „Hottentotten“ (*Khoi-Khoi*) als „Menschen“ oder Tiere, wie diese in ähnlicher Weise auch über Primatenaffen geführt wurde. Die „Hottentottin“ taucht auch in Carl Linnés „System der Natur“ (1758) auf, und zwar in der zwischen *homo* und *simia* positionierten Kategorie des *homo monstrosus*. Offensichtlich hatte Linné die sog. „Schürze“ als ein natürliches körperliches Merkmal interpretiert (vgl. Schiebinger 1993: 83ff.).

Die Vorstellung von „großen“ weiblichen Genitalien als Merkmal „niedriger Rassen“ wurde, wie Gilman (1992: 121ff) zeigt, im 18. Jahrhundert von George Buffon (1707-1788) zu einer Narration über die polygenetische Abstammung der Menschheit weiterentwickelt. Seine Erklärung für die „rassische“ Differenzierung der „Menschheit“ lautete, dass die (ursprünglich weißen) Afrikanerinnen durch ihre unmäßige „Sinnlichkeit“ dazu verleitet worden wären, mit Affen zu kopulieren. Das „degenerierte“ Produkt dieser Paarung sei die „Schwarzheit“ der AfrikanerInnen. Diese Theoriebildung ist der Hintergrund dafür, dass Sara Baartman 1814 in Paris einer Kommission vorgeführt wurde, die aus den führenden Naturwissenschaftlern der Epoche bestand - George Cuvier, Geoffrey St. Hilaire und Henri de Blainville. Sara wurde vermessen, gezeichnet und schließlich dazu aufgefordert, ihre „Schürze“ zu zeigen. Da sie sich weigerte, begrüßten die Gelehrten ihren Tod im Jänner 1816. Cuvier konnte nun aus ihrer Leiche eine Reihe von Forschungspräparaten und Ausstellungsobjekten anfertigen. Ihr *tablier* präsentierte er überdies der französischen Akademie der Wissenschaften.

In der Folge erschien eine ganze Reihe von medizinischen und anthropologischen Schriften über die Amoral „wilder Frauen“. Größe, Form und Struktur weiblicher Genitalien wurden zum Maßstab der „Sinnlichkeit“ von Frauen unterschiedlicher „Rassen“, um Theorien „rassischer“ Ungleichheit und polygenetischer Abstammung wissenschaftlich zu untermauern. Der - freilich nur implizite - Vergleich mit den Genitalien von Europäerinnen bildete die Grundlage für die um 1810/20 manifeste universalisierte Differenz zwischen „sittlicher“ „weißer“ und „sinnlicher“ „schwarzer Frau“. Diese ambivalente Repräsentation des „Weiblichen“ zeigt sich als Effekt der Naturalisierung der Doppelmoral und entspricht einer rassisierten Spaltung des universalisierten sexuellen Prinzips, das - wie das Prinzip „Rasse“ - „Natur“ und „Geschichte“ grundlegend strukturiert.

Der Artikel stellt eine gekürzte Fassung des Vortrages bei den Tagen der Kultur- und Sozialanthropologie (26./27.4.07) am Wiener Institut dar.

Brigitte Fuchs, Historikerin/Ethnologin in Wien, Mitglied der ARGE Wiener Ethnologinnen. Veröffentlichungen zu Kolonialismus und Biopolitik, zu Universalismus und den Differenz/en von „Rasse“/Klasse und Geschlecht, zu Geschichte und Theorie der anthropologischen Disziplinen, [u.a. Mithg. Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen (1996); „Rasse“, „Volk“, Geschlecht. Anthropologische Diskurse in Österreich (1850-1960) (2003)].

Literatur

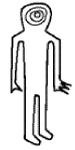
Abrahams, Yvette, 1998, Images of Sara Baartman: Sexuality, Race, and Gender in Early Nineteenth-Century Britain. In: Pierson, Ruth Roach / Chaudhuri, Nupur, Hg., Nation, Empire, Colony: Historicizing Gender and Race. Bloomington/Ind. 220-236.

Fuchs, Brigitte, 2003, "Rasse", "Volk", Geschlecht. Anthropologische Diskurse in Österreich (1850 - 1960), Frankfurt a.M. / New York.

Gilman, Sander, 1992, Hottentottin und Prostituierte. Zu einer Ikonographie der sexualisierten Frau. In: Gilman, Sander (Hg.): Rasse, Sexualität und Seuche. Stereotype aus der Innenwelt der westlichen Kultur. Reinbek/H., S. 119-154.

Schiebinger, Londa, 1993, Nature's Body. Gender in the Making of Modern Science, Boston.

Woolacott, Angela, 2006, Gender and Empire, Basingstoke: Palgrave Macmillan.



Beunruhigende Erfahrungen...

Zur sozialen Konstruktion von Intimität

„Die Psychoanalyse und die Ethnologie haben in unserem Wissen einen privilegierten Platz inne; zweifellos nicht, weil sie besser als jede andere Humanwissenschaft ihre Positivität gesichert und schließlich das alte Vorhaben vollendet hätten, wirklich wissenschaftlich zu sein; sondern eher, weil sie an den Grenzen aller Erkenntnisse über den Menschen mit Sicherheit einen unerschöpflichen Schatz von Erfahrungen und Begriffen, aber vor allem ein ständiges Prinzip der Unruhe, des Infragestellens, der Kritik, des Bestreitens dessen bilden, was sonst hat als erworben gelten können.“ (Foucault 1991: 447)



Fast jede/r weiß, was Liebe ist, oder zumindest zu sein hat. In der westlichen Welt. Aber ist Liebe nicht ein universelles Phänomen? Weltweit, immer schon gewesen und ewig während solange es die Menschheit geben wird? Das Thema Liebe (inklusive Sexualität und Erotik) scheint geeignet, um den Erfahrungsschatz der Kultur- und Sozialanthropologie über die Vielfalt möglicher sozialer Verhaltensweisen samt der den AkteurInnen zugewiesenen geschlechtsspezifischen Rollen aufzuzeigen, um scheinbar Selbstverständliches zu hinterfragen, Beunruhigendes anzusprechen. Foucault folgend sind Sexualität, Erotik und Liebe nicht nur intime, private Gefühle und Erlebnisse von Einzelpersonen, sondern werden auch entscheidend von kulturellen und sozialen Vorstellungen über sie mitgestaltet. Sie sind demnach ebenso als kulturelle Produkte und als soziale Praxis darzustellen, welche die in einer Gesellschaft vorherrschenden Diskurse und Machtverhältnisse widerspiegeln. (vgl. Foucault 1983).

Einige ethnografische Beispiele zum Überdenken:

Es verwundert westliche LeserInnen, wenn...

Laura Rival von den *Huaorani* im Amazonischen Ecuador und ihrem Leben im Langhaus berichtet: das Langhaus mit einer Gesamtbewohnerzahl von 10 bis 35 Personen gilt als Zentrum des Lebens. Heiraten (Kreuzkusinenheirat) erfolgen zwischen benachbarten Langhäusern, Kontakte zu anderen Gruppen außerhalb dieses Netzwerkes werden ausdrücklich vermieden, da diese als Fremde und Feinde gelten. Selbst die emotionalen Beziehungen zu Blutsverwandten, die in anderen Langhäusern wohnen, gestalten sich indifferent und werden nicht von jenem hohen Ausmaß an Zuwendung, Innigkeit und Zärtlichkeit getragen wie jene zwischen den Bewohnern eines einzelnen Langhauses. Diese teilen nicht nur Behausung und Territorium, sondern ebenso Krankheiten, Parasiten, Nahrung. Alle füttern einander, alle nehmen die gleichen Speisen zu sich, alle schlafen nebeneinander - sie bilden eine Substanz, oder wie die Huaorani sagen „wir sind vom selben Fleisch“ (Rival 1999: 306). Körperliche Berührungen anderer Bewohner des Langhauses, ob es nun Kinder, Eltern, gleichgeschlechtliche

Personen sind, gelten gleichzeitig als Ausdruck der Zugehörigkeit zur Gruppe wie auch etwas, das angenehm und lustvoll empfunden wird. Diese Sinnlichkeit ist weder genitalfixiert (wie es die westliche Welt nennen würde), noch als Erotik objektiviert, sondern natürlicher, alltäglicher Ausdruck eines harmonischen Nebeneinanders. Während die physische Sinnlichkeit bei den Huaorani amorph und diffus ausgeprägt ist und alle BewohnerInnen eines Langhauses mit einbezieht, gestaltet sich die auf Reproduktion ausgerichtete Sexualität ausgesprochen zielorientiert und paarbewusst. „Lass uns ein anderes Kind machen“ sagt die Frau zu ihrem Ehemann, worauf sich beide in ihre Hängematte (also die der Frau) zum „zwei-Machen“ oder „als eins Schlafen“ begeben. So lustvoll die sexuelle Begegnung auch empfunden werden mag, ist sie nie Selbstzweck, sondern soll neues Leben für die Gruppe hervorbringen. Der „Ernst“ der Situation wird dadurch unterstrichen, dass diese Art von Sexualität nur zwischen nicht blutsverwandten Personen, welche etwa gleich alt sind, stattfindet (vgl. Rival 1999).

Es verwundert westliche LeserInnen, wenn...

bei den *Mangaia* (Polynesien) nach Donald Marshall sexuelle Aktivitäten als eine Art nationales Freizeitvergnügen gelten, an dem sich Männer wie Frauen enthusiastisch beteiligen. Da die Meinung vorherrscht, dass sexuelle Abstinenz physischen Schaden hervorrufen könnte, bringen es bereits besonders Aktive (beiderlei Geschlechts!) bis zum Alter von 20 Jahren auf etwa 60 - 70 verschiedene LiebhaberInnen (vgl. Marshall 1971).

Es verwundert westliche LeserInnen, wenn...

der amerikanische Kulturanthropologe Paul Radin folgendes Liebesgedicht der Maori (Neuseeland) aufgenommen hat:

*Love does not torment forever.
It came on me like the fire
Which rages sometimes at Hunkanui.
If this beloved one is near to me,
Do not suppose, O Kiri, that my sleep is sweet.
I lie awake the livelong night,
For love to prey on me in secret.
It shall never be confessed lest it be heard by all.
The only evidence shall be seen on my cheeks.
The plain which extends to Tauwhare:
That path I trod that I might enter
The house at Rawhirawhi.
Don't be angry with me, O madam;*

*I am only a stranger.
For you there is the body of your husband;
For me, there remains only the shadow of desire
(Radin 1927: 131).*

Es verwundert westliche LeserInnen, wenn...

Harold Schneider das Eheleben der *Turu* (Tanzania) als lieblos, aber mit romantischen außerehelichen Beziehungen der Frau beschreibt. Die exogame Ehe wird zwischen Partnern aus feindlichen Clans arrangiert, zwischen einem Knaben nach der *Circumcision* (15 Jahre) und einem Mädchen nach der Klitorisdektomie (10 Jahre). In einer freudlosen, kalten Ehe steht die Frau auch nach ihrer Eheschließung unter der Kontrolle von Vater und Brüdern; dem Ehemann steht Züchtigungsrecht zu, sie darf ihn nicht direkt ansprechen, er bezeichnet sie als „Kind“. Ehepaare, die öffentlich ihre Zuneigung zeigen sollten, gelten als lächerlich und werden verspottet. In einer romantischen Liebesbeziehung (*mbuya*), welche aber nicht unbedingt sexueller Natur sein muss, kann die Frau ihr emotionales Nachholbedürfnis stillen. Der Ausdruck *mbuya* zeigt für gleichgeschlechtliche Personen gebrauchte Freundschaft an, für gegengeschlechtliche Beziehungen ist er gleichbedeutend mit einem Liebesverhältnis zwischen einer verheirateten Frau und einem ebenfalls verheirateten oder noch nicht verheirateten Mann. Die Frau ist jedenfalls immer verheiratet; charakteristisch ist die von ihr ausgehende Anbahnung der Beziehung, indem sie ihn bittet, ihr eine neue Hacke (rituelles Austauschobjekt) zu schenken. Obwohl sich beide um Diskretion bemühen, spricht sich das Verhältnis bald im Dorf herum und irgendwann erfährt es auch der Ehemann.

Diesem stehen nun 3 Handlungsmöglichkeiten offen:

1. kann er den Liebhaber im Wiederholungsfall auf die Zahlung von sechs Ziegen als Gutmachung verklagen
2. kann er seine Frau schlagen und den Liebhaber verprügeln; dies kommt selten vor, da ein solches Verhalten für einen derart unbeherrschten Ehemann nur negative Konsequenzen hätte (Annullierung der Ehe durch den Vater und Rückgabe der Mitgift).

Meistens wählt der Betrogene die dritte Variante und toleriert weiterhin stillschweigend die Liebesbeziehung seiner Frau. Oft entstehen sogar freundschaftliche Beziehungen zwischen Ehemann und Liebhaber und münden in gegenseitige Einladungen zu Hirseierfesten, Unterstützung beim Hausbau oder in der Landwirtschaft (vgl. Schneider 1971).



Es verwundert westliche LeserInnen, wenn...

bei den Sambia (PNG) die Initiation des Knaben zum jungen Mann durch eine längere Phase institutionalisierter Homosexualität gekennzeichnet ist. Ab dem 7. Lebensjahr von einer sehr engen Mutterbindung abgeschnitten wird der Knabe in eine neue Welt versetzt, die ausschließlich aus Männern besteht und sexuelle Kontakte beinhaltet. Durch Fellatio an Jugendlichen bzw. jungen Männern erwirbt der Knabe männliche Stärke durch *jer-gunda* (Energie des Spermas), um zu einem mutigen und wilden Krieger zu werden. Ab etwa 20 wird er exogam mit einem vorpubertären Mädchen verheiratet. Ehen werden als politische Allianzen zwischen feindlichen Gruppen geschlossen und der Ehefrau wird dementsprechend mit Misstrauen und Vorsicht begegnet. Nach einer zweijährigen „Übergangszeit“ mit Fellatio durch die Ehefrau findet der erste Geschlechtsverkehr mit der mittlerweile gebärfähigen Gattin statt. Nach der Geburt des ersten Kindes (und der damit abgeschlossenen Initiationsphase) erfolgen ausschließlich heterosexuelle Kontakte. Das von Gilbert Herdt dokumentierte Beispiel der Sambia und anderer Nachbargruppen macht viele

westliche Theorien über Homosexualität (biologische Veranlagung, frühe homosexuelle Kontakte führen auch zu späterer Homosexualität) obsolet. Die Sambia selbst kennen keine Kategorien homo, bi- oder hetero; ihr Verhalten ist in den Lebenszyklus ihres Weltbildes eingebettet (vgl. Herdt 1994).

Es verwundert westliche LeserInnen, wenn...

bei den *Mohave*-Indianern (Arizona) vier soziale Geschlechter bekannt sind: Frau, weiblicher *Berdache* (*hwami*), Mann und männlicher *Berdache* (*alyha*).

Es verwundert westliche LeserInnen, wenn...

Untersuchungen über Sex und Liebe im Internet zufolge Frauen, angetan mit Wonderbra, Strapsen, schwarzen Strümpfen und High Heels allein vor dem PC sitzen, um ihrem/r Sexpartner/in im Cyberspace zu begegnen. Männer duschen, rasieren und parfümieren sich vor ihrem Online-Date. Online-Liebende (welche einander noch nie *live* begegnet sind) behaupten: „Ich wusste nicht, was wahre Liebe ist, bevor ich vor dem Computer saß“ (Ben-Ze`ev 2004: 29).

Salat Jana ist Universitätslektorin am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, Universität Wien, NIG 4. Stock, Universitätsstraße 7, A-1010 Wien. jana.salat@univie.ac.at

Iris Aue: Akt 2 & 1, Pastell auf Papier, 59,4x42cm, 2007
Studentin der Kunstuniversität Linz. iris.aue@ufg.ac.at

Literatur

BEN-ZE'EV, Aaron (2004) *Love Online. Emotions on the Internet*. Cambridge: Cambridge University Press.

FOUCAULT, Michel (ab 1983) *Sexualität und Wahrheit 1 - 4*. Frankfurt/Main: suhrkamp taschenbuch verlag.

FOUCAULT, Michel (1991) *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt/Main:suhrkamp taschenbuch wissenschaft.

HERDT, Gilbert (1994) *Guardians of the Flutes*. Chicago: The University of Chicago Press.

RADIN, Paul (1927) *Primitive Man as a Philosopher*. New York: Appleton.

RIVAL, Laura & Don SLATER & Daniel MILLER (1999) *Comparative Ethnographies of Sexual Objectification*. In: Featherstone, Mike (ed.), *Love & Eroticism*. London: Sage.

SCHNEIDER, Harold K. (1971) *Romantic Love Among the Turu*. In: Marshall, Donald S. & Robert C. Suggs (eds.), *Human Sexual Behavior*. New York: Basic Books.



Flirt - was verstehen wir darunter und was steht dahinter?

von **CHRISTIAN SCHILLER** und **MARIA UNTERGUGGENBERGER**

Phänomen interpersonelle Kommunikation

oder „Komm, lass uns spielen!“

Der unten stehende Text entstand durch Anlehnung an wissenschaftliche Methoden (Narratives Interview, TB), dabei sei ausdrücklich darauf verwiesen, dass es sich im Folgenden um keine repräsentative Studie handelt!

Fortgehen, Lokal, Nacht, schummriges Licht, mit Freunden unterwegs. An der Bar, trink was, lass absichtslos meine Blicke streifen. Stoße auf ein, mich ansprechendes, Individuum gegenüber von mir. Um nicht mit einem zu langen Blick mein, unter Umständen, rein hypothetisch gesehenes, Interesse preiszugeben, streift mein Blick weiter; wieder zurück zu meinen BegleiterInnen.

Ich klinge mich in das Gespräch ein, denk mir insgeheim „Hey, hallo“ und lächle in mich hinein. Ab und zu luge ich aus den Augenwinkeln zu meinem Gegenüber, um herauszufinden, ob er mich bemerkt, bemerken will. Ich suche nach Zeichen, die ein Interesse seinerseits bekunden könnten. Ich bestelle einen weiteren Mango-Wodka. Ich muss mich dabei natürlich wieder zum Kellner, der sich in der Mitte der Bar befindet, drehen und während ich auf mein Getränk warte, schaue ich ins „angeblich“ Leere. Ha, das Gegenüber hat mich bemerkt. Könnte Interesse haben. Mögen die Spiele beginnen! Inzwischen habe ich mein Getränk bekommen, drehe mich wieder um und freue mich. Nach einiger Zeit verschwinde ich schnell auf die Tanzfläche, ohne dass mein Gegenüber richtig mitbekommen hat, wo ich hin bin. Nach ein, zwei Liedern kehre ich wieder zurück. Schön! Mein Gegenüber ist noch da. Ich schaue ihn an und lächle unverbindlich. Unsere Blicke treffen sich jetzt öfter. Meine BegleiterInnen gehen wieder tanzen, ich bleibe allein zurück; und warte.

Regnerischer Tag, ich komme nach der Arbeit mit einem unruhigen Gefühl, welches mich schon den ganzen Tag begleitet hat, nach Hause. Ich lege meine nassen Klamotten ab und probiere diese unbeschreibliche Unruhe mit einer heißen Dusche runter zu spülen. Nach einem kleinen Snack und dem noch immer allgegenwärtigen Gefühlsdusel, entschieße ich mich, noch auf ein Bier zu gehen. Nach zehnmütigem Gang durch den Regen, bin ich nun endlich angekommen; in meiner Stammkneipe ums Eck, wo eh nie was los ist. Stehe nun da, wo ich mich eigentlich schon nach der Arbeit hinbegeben hätte können. Mit einer lockeren Handbewegung stellt mir der Kellner ein Bier hin und will sich mit mir auf einen Smalltalk einlassen... ich ignoriere ihn, denn heute ist irgendwie was anders - nein es ist nicht dieser Stuhl, welcher gestern noch nicht dort gestanden ist und es ist schon gar nicht dieses Gefühl, welches mich zu diesem allnächtlichen Spaziergang verleitet hat... Nein... es ist dieses Mädchen, welches mit ihren Freundinnen am anderen Ende der Bar sitzt. Was war das? Hat sie mich gerade mit einem kurzen, einladenden Blick angesehen? Nein - sicher nicht, der Kellner scheint mehr ihr Typ zu sein... oder wollte sie sich doch nur was zu trinken bestellen? Nochmals Glück gehabt, da kommt er schon mit ihrem Getränk, ich blicke kurz zu ihr hinüber und dann an mir herab. Das nächste Mal als ich rüber schaue ist sie verschwunden, ist

sie gegangen ohne mir auf irgendeine Art und Weise Ciao zu sagen. Tja da sitze ich nun am zweiten Bier und sie ist ... sie ist wieder da und lächelt mich an ... ich lächle zurück. Anscheinend hat er nicht vor herüberzukommen. Vielleicht habe ich ja die Blicke fehlinterpretiert. Doch da treffen sie sich wieder. Nein, ein Interesse seinerseits ist definitiv vorhanden. Ich gebe ihm, mit einem letzten, scheinbar unverfänglichen, Blick zu verstehen, dass ich ihn und die Situation wahrgenommen habe und nütze das nächste Lied um meiner Tanzeslust zu frönen. Wir kommen zurück, unsere Plätze sind vergeben und ich lenke die Gruppe unauffällig in die Nähe meines Gegenübers.

OK, letzte Chance vertan - nein da kommt sie wieder um die Ecke gebogen. Welch Zufall, ihre Plätze sind vergeben; leider hat sich um mich auch schon alles gefüllt, trotzdem steht sie aber in meiner Nähe, so dass ich sie fragen kann: ob sie eigentlich weiß, was heute hier los ist? Denn üblicherweise ist unter der Woche in dieser Kneipe so gut wie niemand da.

Ich bin das erste Mal hier, finde aber auch, dass die Bar ziemlich voll ist, aber mir die Musik sehr gut gefällt. Ich frage ihn, ob er öfters hier ist und es entsteht ein lockeres Gespräch. Wir sprechen über Musik, fragen uns, was wir sonst so machen, scherzen herum. Finden mehr und mehr Gemeinsamkeiten. Die Zeit verfliegt und auch die Menschen um uns herum verschwinden, ohne dass wir es bemerken. Plötzlich tritt der Kellner an uns heran und verweist uns auf die Sperrstunde. Da kann man nichts machen; wir packen unsere Sachen und schreiten Richtung Ausgang.

Für all unsere Befragten handelt es sich hierbei um ein Spiel namens Flirt. Es beginnt mit der Kontaktaufnahme, das Ende wird jedoch individuell gesetzt. Für einige endet der Flirt mit dem Ansprechen des Erwählten, für andere wiederum erst beim Verlassen des Lokals. Die Ungewissheit kennzeichnet den Flirt, das nicht genau wissen, was der Andere im Schilde führt und wie der Abend enden wird. Auf die Spielregeln einigt man sich gemeinsam während des Prozesses. Grundsätzlich gilt: Es ist alles erlaubt, solange es im beidseitigen Einverständnis geschieht. Mit den Flirtinstrumenten/Mitteln verhält es sich ähnlich. Es wird eingesetzt, was zur Verfügung steht. Ein Augenkontakt, eine bestimmte Körperhaltung/-sprache, eine direkte Anrede, ein verhaltenes Lächeln, ein kurzes Haarschwenken, etc. Beim Flirtpartner geht man davon aus, dass man sich auf derselben Wellenlänge befindet, sich versteht. Somit sollte die Wahl der „Waffen“ und die „Absteckung der Grenzen“ implizit erfolgen können. Ein ehrliches Interesse am Gegenüber ist eine wichtige Voraussetzung für einen erfolgreichen Flirt. Auch die momentane Verfassung und das gewisse Maß an Selbstbewusstsein müssen stimmen. Für

dieses Spiel braucht man Mut und Bereitschaft zum Risiko. Um einer Zurückweisung zu entgehen, vergewissert man sich zwar schon vorher wie die Chancen stehen, genau kann man es aber nie wissen. Dies macht aber auch den Reiz aus. Die Spannung, der Nervenkitzel sind es, die den Flirt attraktiv erscheinen lassen.

Dabei gibt es verschiedene Strategien um ans Ziel zu gelangen. Je nach Persönlichkeit und Situation können diese direkter oder indirekter, bewusster oder unbewusster sein. Anstatt zu warten, bis sich eine geeignete Situation ergibt oder geschaffen wird, bevorzugen einige auch, direkt auf die AndereN zuzugehen und die Karten auf den Tisch zu legen.

Der Flirt ist ein Moment. Er kann immer wieder entstehen. Er zieht sich nicht von A nach B. Dieser Moment taucht auf und verschwindet wieder, wird eingesetzt und wieder beiseite geschoben. Prinzipiell sollte man offen an einen Flirt herangehen. Ob er dem Beginn einer Beziehung, der Stillung sexueller Begierden, der Unterhaltung/des Spaßes Willens oder der Steigerung des Selbstwertgefühls dient, ist situationsbedingt, wichtig dabei ist jedoch, dass beide (nicht) wissen, worum es geht. Interessant finden wir, dass bei allen Erzählungen Alkohol eine Rolle spielt. Er wird aber nicht immer ausschließlich des Flirts wegen konsumiert; er wird als Teil des Ambientes gesehen, wobei sich die Befragten seiner hemmschwellensenkenden Wirkung durchaus bewusst sind. Je älter unsere InterviewpartnerInnen waren, umso wichtiger war ihnen Authentizität. Natürlich verhalte man sich nicht überall und bei jedermann gleich; es stünde jedoch außer Frage, sich nicht entsprechend seiner Verfassung zu geben. Im Gegensatz dazu fühlten sich die jüngeren Befragten mehr dazu bemüht, sich auf eine bestimmte Art und Weise zu geben, die ihre Erfolgsaussichten noch zusätzlich steigern.

Fazit unserer Befragungen: Flirt ist schön!

Er ist so individuell wie die Menschen mit denen man ihn auslebt. Er reißt uns aus dem Alltag, fordert uns und lässt uns, uns gut fühlen. Es gibt weder eine allgemeingültige Erfolgsanleitung noch ein vorgegebenes Endziel. Grundsätzlich könnte man jedoch sagen: Fass dich ans Herz, genieß den Moment und mach das Beste draus. Man lebt nur einmal (sagt man zumindest).

Maria Unterguggenberger und **Christian Schiller** studieren im 4. Semester Kultur- und Sozialanthropologie mit Schwerpunkt Ethnomedizin. Maria belegt weitere Fächer an den sozial- und geisteswissenschaftlichen Fakultäten. Außeruniversitär ist sie beim Roten Kreuz in verschiedenen Bereichen tätig. Christian belegt weitere Fächer an der geisteswissenschaftlichen Fakultät und ist außer- und inneruniversitär in medizinischen/ pharmakologischen Einrichtungen tätig.

Zur Geschichte der Stadtforschung

Rolf Lindner: Walks on the Wild Side. Eine Geschichte der Stadtforschung. Frankfurt a. M. / New York, Campus Verlag, 2004, 240 Seiten, s/w-Abb.

Gleich zu Beginn des Buches macht Rolf Lindner deutlich: seine Vortragsreihe an der Humboldt-Universität Berlin, aus der das Buch hervorging, erhielt „äußerst wohlwollende[...] Kritiken“ (S. 9), von der taz und dem Tagesspiegel. Mit diesen Vorschusslorbeeren beginnt seine Geschichte der Stadtforschung.

Lindner stellt die Biografien der Forscher in den Mittelpunkt. So erzählt er chronologisch die Geschichte der Stadtforschung, die anfangs von Einzelpersonen getragen wurde, ehe sie sich zu einer eigenständigen Disziplin der Kultur- und Sozialwissenschaften entwickelte. Der Hauptgrund dafür, dass die Stadtforschung ab dem 19. Jahrhundert wichtig wird, liegt im Schmutz industrialisierter Städte begründet, so Lindner. Es wird auch herausgearbeitet, wie Reinlichkeits- und Arbeitsdiskurse fast immer dazu dienen, soziale Distinktionen herzustellen. Parent-Duchâtelet etwa sah in der Prostitution eine Gefahr für die herrschenden Klassen, Henry Mayhew hingegen in der selbstverschuldeten Arbeitslosigkeit. In dieser Tradition sieht Lindner den Hauptgrund für das Aufkommen der Stadtforschung. Und wie das Kapitel „Black Ghetto: Zur Ethnographie innerstädtischer Apartheid“ zeigt, ist dieses Machtinteresse bis in die Gegenwart spürbar.

Doch das Buch verdeutlicht auch Rolf Lindners eigene Haltung. Indem er Henry Mayhew gegenüber Charles Booth den Vorzug einräumt, begründet er seine eigene „ethnographische Sicht, die [für ihn] in erster Linie bestimmend sein soll“ (S. 98). Das Buch kann somit seinerseits als Teil der Geschichte der Stadtforschung gelesen werden.

rezensiert von **Malte Borsdorf**

La Librería

Die beste Adresse in Wien für
Literatur aus Spanien und Lateinamerika
auch in Portugiesisch



Neben Literatur aus
Lateinamerika und Spanien
führen wir auch eine große
Auswahl an Lehrmaterialien und
begleitenden Übungsmaterialien wie Kassetten,
Videos, CD-Rom's, Übungsbücher, usw.

LIBROS y VIDEOS
auch Postversand

Adresse

1180 Wien, Gentzgasse 128

Tel/Fax: 01/478 92 59

e-mail: libreria@libreria.at

www.libreria.at

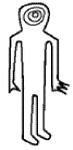
Öffnungszeiten:

Montag bis Freitag

9³⁰ - 13⁰⁰ und 15⁰⁰-18³⁰

Mittwoch und Freitag bis 19⁰⁰

Samstag 9³⁰-12³⁰



Krankheitskonzeptionen in Lateinamerika

Ein kurzer Streifzug...

Krankheiten zählen nicht zu den planmäßigen Krisen des Lebenszyklus - dies macht den Umgang mit dieser ständigen Bedrohung umso schwieriger. Abgesehen von (leicht erkennbaren) Ursachen wie Unfällen erscheinen die Symptome der körperlichen Veränderung besonders bedrohlich. Unterschiedliche Begründungen für die Entstehung von Krankheiten versuchen daher, die Lebenskrisen erklärbar und somit auch vermeid- und behandelbar zu machen.

Ein kurzer Streifzug durch die Vielfalt indigener Krankheitskonzepte in Lateinamerika und der Karibik zeigt zum einen die lokale Vielfalt und Differenzierung an Erklärungsmöglichkeiten, verweist aber ebenso auf Gemeinsamkeiten, die sich über den gesamten Doppelkontinent und die angrenzende Inselwelt (Karibik) zu ziehen scheinen, wie beispielsweise das häufige Auftreten humoraler Krankheitskonzepte.

Kennzeichnend für die Kosmvisionen nord- und mesoamerikanischer Ethnien sind die Vernetztheit im Denken, ganzheitliche Konzeptionen, die wechselwirksame Beziehungen Weltbild und Menschenbilder und die Integration des Sakralen in den Alltagsbereich. Natur, Mensch, Gesellschaft und beseelte Entitäten die jenseits der Alltagsrealität angesiedelt sind, werden als einheitlicher, nicht trennbarer Komplex gedacht: D.h. nach indigenen Vorstellungen ist der Mensch selbst eine verkleinerte Kopie des gesamten Kosmos mit all seinen Göttern, Geistern und verschiedenen Wirkungskräften: In diesem Sinne agieren die verschiedenen Kräfte gleichsam synchron sowohl „in der großen Welt des Universums“, wie in der „kleinen Welt des menschlichen Bewusst-Seins“ (vgl. Carrasco 1990:52f.). Seelenvorstellungen und Krankheitskonzeptionen bedingen einander. Wenn übernatürliche Mächte auf die Seele einwirken, oder die vom Körper gelöste Seele nicht mehr zurückkehren kann, ist Erkrankung bzw. auch Tod die Folge, wenn nicht rechtzeitig heilende Gegenmaßnahmen ergriffen werden. Dieser praxisnahe Bezug indigener Glaubensvorstellungen - die Kohärenz von „Religion“ und Heilen - macht sie zu „Heils-Lehren“ im wahrsten Sinn des Wortes. So ist z.B. der Begriff des „Heilens“ in der Kultur der Tarahumara breiter angelegt als in westlichen Gesellschaften und beschränkt sich nicht bloß auf die physische Heilung des Menschen. Für die uto-aztekischen *Tarahumara* (Chihuahua/Mexiko) bedeutet „heilen“ auch „für jemanden sorgen“, „für sie/ihn da sein“. Das Wort bezeichnet daher nicht nur die physische Komponente (sprich: Tiere und Menschen heilen), sondern hat auch eine spirituelle Konnotation: Die Gemeinschaft soll mental gestärkt, Krankheiten und alle Arten von Unglücksfällen im Voraus abgewehrt und die Lebenserneuerung symbolisch unterstützt werden (vgl. Puchegger-Ebner 2004: Kap. 13.7). Die ganzheitliche indigene Methode, die die medizinischen Konzepte als integralen Bestandteil einer vernetzten Weltsicht denkt, fasst Regeneration als universelle biologische Wiederkehr des Lebens auf - die astronomischen Kreisläufe und die Vorstellungen von individuellen Wiedergeburten sind in der Idee miteingeschlossen. In diesem Sinn werden Heilungszeremonien als Formen der Regeneration (auf individueller Ebene, in Form der körperlichen und seelischen Gesundheit und im sozialen Kontext durch das Wiederherstellen brüchig gewordener oder verloren gegangener Sozialbeziehungen) wahrgenommen:

Solche Vorstellungen ermöglichen den Menschen einen Neubeginn nach einer Krisensituation. Conquista, Kolonialisierungsperiode und Globalisierungsprozesse initiierten einen Transfer von Wissen und Bedeutungen. Kultureller Wandel bedeutet nicht nur den zwangsläufigen Verlust von etwas, sondern auch Ein- und Anpassung von Neuem in die eigene kulturelle Tradition (vgl. u.a. Wörrle/Schweitzer de Palacios 2003, Ventura i Oller 2003).

Afrikanische und hispanische Einflüsse in die Konzeption von Krankheit (Y. Schaffler)

Durch den von portugiesischen und spanischen Kolonialmächten initiierten atlantischen Sklavenhandel gelangten zahlreiche afrikanische Einflüsse nach Lateinamerika. Eine ganze Reihe von verschiedenen Kulturen (*voudou*, *candomblé*, *umbanda*, *santería* usw.) haben sich in der Karibik und in Brasilien gebildet und sogar in Teilen von Peru und Bolivien (dort allerdings nur in geringem Ausmaß) konnten afrikanische Einflüsse greifen. Gleichzeitig, und das gilt für alle lateinamerikanischen Länder, wurde durch die Konquista auch europäisches Gedankengut mittransportiert. Ausgehend von der Insel Hispaniola, auf der sich die beiden Nationen Haiti und Dominikanische Republik befinden, soll im Folgenden beispielhaft dargestellt werden, welche Spuren afrikanisches und europäisches Denken im dortigen Medizinsystem hinterlassen haben. Während die symptomatische Behandlung zumeist durch Herbalismus und zunehmend durch westliche Medizin und Automedikation durch pharmazeutische Substanzen erfolgt, ist die (hauptsächlich von ForscherInnen so genannte) *vodou*-Heilkunde weitgehend für die Bekämpfung von Schadenszauber-Ätiologien zuständig (Sommerfeld 1990:132). Die bekannteste dieser Ätiologien ist der gesendete Totengeist (*muerto enviado*, *zombí* oder *pwen*), der von Übeltätern ausgeschickt wird, um seinem Opfer Krankheit, Unglück oder Tod zuzufügen. Dabei kann es vorkommen, dass der Geist Krankheiten „überträgt“, die gleichzeitig problemlos in eine westlich-medizinische Nosologie eingeordnet werden können, wie beispielsweise Tuberkulose, oder neuerdings auch AIDS (Farmer 1990). Ein solcher Zauber dient einerseits als Erklärung

für aufgetretene Erkrankungen, andererseits ist seine tatsächliche Durchführung keine Seltenheit. Die dafür benötigten Substanzen werden u.a. in Form von Friedhofserde oder Knochen einem Grab entnommen, dessen Toter an Tuberkulose oder AIDS verstorben ist. Knochen oder Erde werden dem „Friedhofsbaron“ (Geist, der als Herr über die Toten gilt) durch Besprechungen spirituell „abgekauft“ und anschließend im Feuer geröstet und zerstampft. Das daraus entstandene Pulver kann, der kreolischen Theorie gemäß, dazu verwendet werden, jemanden, über den dieses Pulver geworfen wird, mit der Krankheit zu infizieren. An der Schnittstelle zwischen afrikanischen und europäischen Vorstellungen befindet sich das Erkrankungsbild „Ausgesaugt-Sein-von-der-Hexe“. Es beinhaltet den körperlichen Verfall von Kleinkindern, zumeist in Verbindung



Austreibung eines anhaftenden Totengeistes durch Übertragung auf einen Hahn. Dominikanische Republik, Comendador, Grenzgebiet zu Haiti.

mit Durchfall, mangelndem Appetit, Erbrechen usw. und wird darauf zurückgeführt, dass eine Hexe (in Haiti: *lougou*; in der Dominikanischen Republik: *chupaniña*) dem Kind Fett und Blut aus dem Nabel saugt. Von besagter Hexe wird angenommen, dass sie durch die Lüfte fliegen und sich verwandeln kann, eine Vorstellung, die sich sowohl in Europa, als auch in Afrika wieder findet². Offensichtlich europäisch und in ganz Lateinamerika

¹ Ausgehend von der Dualität des Agrarzyklus (Regen/Wachstum im Verhältnis zu Trockenheit/Reife) könnten sich die dualen Vorstellungen und Denkstrukturen in Mesoamerika entwickelt haben. In engem Zusammenhang damit steht das dominierende religiöse Konzept der präkolumbischen Ära einer allumfassenden Harmonie auf Basis eines Kräfte-Gleichgewichts. Jedes Zuviel bzw. Zuwenig wurde als existentielle Bedrohung erlebt. In die Praxis umgesetzt bedeutete dies: Ein Zuwenig an Regen konnte ebenso die Ernte bedrohen wie ein Zuviel. Wichtig war also, dass die richtige Menge zum richtigen Zeitpunkt eintraf. Rituale sollten gegen Missernten absichern (vgl. López Austin 1988:11ff.). Ähnlich versuchen die Tarahumara in den Felderheilzeremonien regenerativ und präventiv zu Beginn des Agrarzyklus gegen Ernte-Ausfall vorzugehen.

² So beschreibt beispielsweise der spanische Autor Hoyo Sainz (1947:199) die Vorstellung, dass sich die Hexen in verschiedene Tiere verwandeln könnten und dass sie während der Nacht losflögen, um die Lebensessenz ihrer Opfer auszusaugen. Auch attackierten sie mit Vorliebe ihre eigenen Verwandten. Bei Harmening (1991:64) finden der Hexenflug und die Verwandlung in Tiere ebenfalls Erwähnung. Charakteristika wie das Konsumieren von Menschenfleisch und die Fähigkeit zu fliegen sind auf der anderen Seite aber auch bei Hexenvorstellungen der Azande präsent (Kremser 1977:166ff).

verbreitet sind die humoralen Krankheitskonzepte der hippokratisch-galenischen Lehre. Über spanische und portugiesische Eroberer wurde sie in die neue Welt gebracht und dort über religiöse Vertreter und das medizinische Personal in Krankenhäusern und Apotheken, oder über Handbücher (*recetarios*) in Umlauf gebracht (Ackerknecht 1979:52ff ;1984; Foster 1987). Sie handelt, vereinfacht ausgedrückt, vom Gleichgewicht der Säfte, allen voran vom vorteilhaften Zustand des Blutes und von der Balance zwischen „heiß“ und „kalt“. Einige Erkrankungen werden auf ein humorales Ungleichgewicht zurückgeführt und müssen durch Abführen jener Stoffe, die im Übermaß vorhanden sind - meist durch Purgieren - aus dem Körper ausgeleitet werden. Verdorbenes Blut kann „heiß“ werden, und nicht nur die Organe in Mitleidenschaft ziehen, Hautkrankheiten oder Infektionen verursachen, sondern auch eine „Umwandlung des Humors“ nach sich ziehen und durch rasches „In-den-Kopf-Steigen“ Stimmungsschwankungen bis hin zu „Raserei“ (*frenesi*) verursachen. Plötzliche Kältezustände hingegen können das Blut gerinnen lassen und zu lebensbedrohlichen Krampf-Zuständen (*pasmo, pasado frío*) führen. Das „Ausleiten schlechter Stoffe“ stellt zwar ein vordergründig typisch europäisches Konzept dar, es können aber nicht alle in Lateinamerika verbreiteten Methoden ähnlicher Art als europäischer Kulturtransfer klassifiziert werden. Sabine Pek skizziert dies anhand der (uto-aztekischen) Tradition der Schwitzhütte (u.a. *temascal* der *Mexihka*), die bereits in präkolumbischer Ära ein fixer Bestandteil indigener Heilpraxen und Teil des sozio-religiösen Systems war.

Das medizinische System der *Mexihka*

Mexiko-Stadt, oder auch Tenochtitlán genannt, liegt in einem großen Becken das durch vulkanische Prozesse entstanden ist. Im 14. Jahrhundert kamen die *Mexihka* aus dem Norden von Aztlán, um das größte kulturelle Zentrum der präkolumbianischen Zeit zu gründen (Codex Boturini in López Luján 2003:15). Das medizinische System der *Mexihka*, hat seine Ursprünge in den so genannten „antiken Medizinkulturen“. Durch Bildhandschriften, die so genannten *codices*, sowie durch mündliche Weitergabe wurde das Wissen, das im Laufe der Jahrhunderte in ständigem Wandel begriffen war, überliefert. Es finden sich darin frühe arabische Einflüsse, afrikanische Einflüsse und medizinische Konzepte aus dem antiken Griechenland (Foster 1987: 355). Im medizinischen System der *Mexihkas* ist es Aufgabe der *curanderos*, das verlorene Gleichgewicht des Patienten wieder herzustellen. Dieses Gleichgewicht wird auch *ometeotl* genannt und beruht auf der Vorstellung der Ausgewogenheit der Dualität. Es gibt unterschiedlichste Konzepte, durch die Krankheit im Patienten ausgelöst wer-

den kann. Ein in ganz Lateinamerika weit verbreitetes Konzept nennt sich *susto* und bezieht sich auf den Verlust der Seele oder der Lebenskraft. Diese Erkrankung kann durch ein traumatisches Erlebnis ausgelöst werden (Huber 2001:83). Ebenso können durch den „bösen Blick“ (*mal de ojo*) bzw. durch „schlechte Luft“ (*mal aire*) Erkrankungen verursacht werden. Letzteres Konzept (*mal aire*) ist allerdings als Metapher zu verstehen. Das Gleichnis soll die Tatsache vertuschen, dass es sich um eingedrungene Totenseelen handelt (Dow 1986: 92). Dasselbe Konzept findet sich u.a. auch auf Hispaniola, wo es sich vom „gesendeten Totengeist“ hauptsächlich dadurch unterscheidet, dass die Totenseelen nicht gerichtet/gezielt ausgesendet werden (Schadenszauber), sondern einfach umherirren und sich - in einem Moment der Schwäche - an eine Person anheften und sie so krank machen.

In das medizinische System der *Mexihka* fließen auch Vorstellungen aus der oben bereits erwähnten Humoralpathologie ein. Ein Behandlungskonzept, das in Mexiko heute noch weit verbreitet ist, nennt sich *temascal/el baño de vapor*. Gerade hier lassen sich Parallelen zur humoralen Lehre des „Ausleitens von schlechten Stoffen“ durch Hitze und Dampf erkennen. Ein *temascal* wird zumeist aus Steinen und Lehm erbaut. Auf einer Feuerstelle werden Vulkansteine erhitzt und im Laufe der Heilzeremonie in das *temascal* hineingetragen, in eine Bodenvertiefung im Inneren gelegt und in regelmäßigen Abständen mit Wasser übergossen, um Dampf zu erzeugen. Dem Aufguss-Wasser können auch Heilkräutern beigegeben werden. Trotz etlicher Unterscheidungsmerkmale kann das *temascal* mit der in Europa bekannten Schwitzhütte verglichen werden.

Es wird und wurde zu hygienischen Zwecken, zur psychischen oder physischen Therapie oder zu religiösen Zwecken verwendet (Butrón 2005:53). Beispielsweise kann ein *temascal* zur Nachbehandlung für Frauen nach der Geburt eines Kindes veranstaltet werden, um einen Streit zu schlichten oder einem Ehepaar als Vorbereitung auf ihre Heirat dienen. Durch das *temascal* wird der Körper von Giftstoffen gereinigt, die Blutzirkulation reguliert und der Metabolismus der Zellen angeregt. Die Körperfunktionen können somit insgesamt verbessert und Krankheiten geheilt werden (Lozoya 2005:54).

Conclusio

Ursprung und Klassifikation von Krankheiten und Heilpflanzen in „heiß“ und „kalt“ - wie in den beiden obigen Beiträgen erwähnt und wie in vielen indigenen Gesellschaften üblich, führte zu einer kontroversiellen Wissenschaftsdebatte, wobei die eine Seite (z.B. Foster 1980:125ff.) behauptet, dass diese Klassifikation auf europäischen Einfluss zurückgeht, da das gleiche System auf der iberischen Halbinsel verbreitet war, wo es aus der

hippokratischen Humoraltradition hervorgegangen ist. Dieser extreme Standpunkt wird u.a. von Butt Colson und Armellada (1983) opponiert, die den Bedeutungsinhalt, der sich hinter diesem Konzept verbirgt, angesichts seiner Verbreitung in weiten Teilen Lateinamerikas als indigen betrachten (vgl. Ventura i Oller 2003:85). Im Zusammenhang mit der medizinischen „heiß-kalt“-Diskussion erscheint das aztekischen Konzept der „feucht-trocken“-Klassifikation erwähnenswert. Dieses weltbildliche Schema ist eindeutig indigenen Ursprungs, wie Abbildungen auf diversen *codices* beweisen. Hier scheinen ähnliche indigene Konzepte - wahrscheinlich agrarischer Provenienz bereits in präkolumbischer Ära etabliert - wobei eine Parallelität bzw. Überlagerung/Überschneidung mit spanischen Einflüssen unseres Erachtens keinen Widerspruch darstellt. Allerdings besteht oft eine klare Trennung zwischen autochthoner und westlicher Medizin. Anstelle von Überlagerung und Vermischung existieren oft genug beide Medizinsysteme (präkolumbisch, hispanisch) parallel zu- und komplementär miteinander (vgl. Ventura i Oller 2003:91). Der problematische Charakter des Terminus „Synkretismus“ und seine oft unpräzise Anwendung auf indigene Gesellschaften macht sich auch bei der Idee der Prävention bemerkbar: Hier treffen sich euro-amerikanische und indigene Lehrmethoden: Die Vorstellung der Gesunden-Vorsorge ist sowohl genuin indigen als auch fixer Bestandteil des westlichen Medizinsystems (vgl. Ventura i Oller 2003:91).

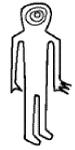
Evelyne Puchegger-Ebner ist Lektorin der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien, Mitbegründerin & Präsidentin des ethnomedizinischen Arbeitskreises EMLAAK, Filmschaffende im Dokumentarbereich und Autorin in freier Praxis. Forschungsschwerpunkte: Feministische Anthropologie, Frauen- und Geschlechterforschung, Theorien und Konzepte zu Kosmvision und Weltsicht sowie Ritualforschung.

Yvonne Schaffler hat an der Universität Wien Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie studiert und arbeitet derzeit an ihrer Dissertation zum Thema „Pluralismus der Kreolmedizin im Südwesten der Dominikanischen Republik“. Derzeit Mitarbeit an einem Projekt zur Aufarbeitung ethnomedizinischen Filmmaterials an der Unit Ethnomedizin, Institut für Geschichte der Medizin, Medizinische Universität Wien.

Sabine Pek hat an der Universität Wien Kultur- und Sozialanthropologie, Publizistik und Pädagogik studiert. Diplomarbeit: „Heilrituale in der traditionellen Medizin der Mexhika“. Forschungsschwerpunkte: Ethnomedizin, medizinischer Pluralismus. Mitorganisatorin und Assistentin bei der 4. deutschsprachigen Lateinamerikaner-Innentagung 2007 am Lateinamerika-Institut Wien.

Literatur

- Ackerknecht, Erwin H. 1979: Geschichte der Medizin, 4. Auflage, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart.
- Ackerknecht, Erwin H. 1984: Säftelehre: Einst und Jetzt. In: *Curare*, Bd. 7 (111-116).
- Butrón, Austin Ortiz 2005: El Temascal Arqueológico. S. 52-53. *Arqueología Mexicana*. Editorial Raíces, S.A. de C.V./Instituto Nacional de Antropología e Historia. Bd. 74. México, D.F.
- Butt Colson, Audrey / Armellada, Cesáreo de 1983: An amerindian derivation for Latin American creole illnesses and their treatment. In: *Social Science and Medicine*, Vol. 17, Nr. 17 (1229-1248).
- Carrasco, David 1990: *Religions of Mesoamerica. Cosmvision and Ceremonial Centers*. HarperCollins, San Francisco.
- Farmer, Paul 1990: Sending Sickness: Sorcery, Politics, and Changing Concepts of AIDS in Rural Haiti. In: *Medical Anthropology Quarterly*, Bd. 4, Nr.1 (6-27).
- Foster, Georg M. 1980: Relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana. In: Kenny, M. & Miguel, J.M. de (Hg.): *La antropología médica en España*. Anagrama (123-147). Barcelona.
- Foster, George M. 1987: On the Origin of Humoral Medicine in Latin America. In: *Medical Anthropology Quarterly*. The American Anthropological Association. New Series. Vol. 1. Nr. 4 (S. 355-383/399). Washington DC.
- Huber, Brad R. / Alan, R. Sandstrom 2001: *Mesoamerican Healers*. University of Texas Press. Austin.
- Hoyo Sainz / Luis de 1947: *Manual de Folklore*, Biblioteca de Folklore, Madrid.
- Harmening, Dieter: *Zauberei im Abendland. Vom Anteil der Gelehrten am Wa 1991: hn der Leute. Skizzen zur Geschichte des Aberglaubens*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Kremser, Manfred 1977: *Hexerei (mangu) bei den Azande. Ein Beitrag zum Verständnis kulturspezifischer Krankheitskonzeptionen eines zentralafrikanischen Volkes*, Dissertation, Universität Wien.
- López Austin, Alfredo 1988: *Human Body and Ideology*. Salt Lake City. University of Utah Press.
- López Luján, Leonardo 2003: *Azteken*. Köln: DuMont Literatur und Kunstverlag.
- Lozoya Xavier 2005 Spa: *Salute per Agua, El Temazcalli*. *Arqueología Mexicana*: Editorial Raíces, S.A. de C.V./Instituto Nacional de Antropología e Historia. Bd. 74 (54-57). México, D.F.
- Puchegger-Ebner, Evelyne 2004: *Gott ist Mann und Frau. Zum Bild des Weiblichen in Mythos und Ritus bei den Tarahumara*. Dissertation an der an der Fakultät für Sozialwissenschaften der Universität Wien.
- Sommerfeld, Johannes 1990: *Kreolmedizin und Gesundheitsversorgung in Haiti. Eine Studie zur Geschichte, Bedeutung und Perspektive traditionaler Heilsysteme in einer medizinpluralistischen Gesellschaft*, Dissertation, Universität Hamburg.
- Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors. Reihe Curupira, Band 15 (73-95), Förderverein „Völkerkunde in Marburg“ e.V., Marburg/Lahn.
- Ventura i Oller, Montserrat 2003: *Schamanische Austauschbeziehungen und Identität. Das Netzwerk der Colorados*. In: Dagmar Schweitzer de Palacios & Bernhard Wörrle (Hg.): *Heiler zwischen den Welten*.
- Wörrle, Bernhard / Schweitzer de Palacios 2003: *Einführung*. In: Dagmar Schweitzer de Palacios & Bernhard Wörrle (Hg.): *Heiler zwischen den Welten*.
- Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors. Reihe Curupira, Band 15 (7-25). Förderverein „Völkerkunde in Marburg“ e.V., Marburg/Lahn.



Medizinpluralismus der Itzá Maya in Guatemala

„KnocheneinrenkerInnen“ und Schulmedizin

Guatemala ist ein Mosaik an ethnischen Gruppen und Kulturen. Den größten Bevölkerungsanteil stellen die 22 verschiedenen Maya-Ethnien, innerhalb derer die *Itzá* die kleinste ethnische Gruppe bilden. Sie leben im Norden Guatemalas um den *Lago Petén Itzá* verstreut in einer Welt des Umbruchs (vgl. Bürstmayr 2003: 206). Auf der einen Seite vertritt die Generation 50+ die indigenen kulturellen Werte und Kosmologie, auf der anderen Seite hat der Großteil der Jugend bereits „den Lebensstil der LadinAs“ übernommen.



Lago Petén Itzá

Trotz der Orientierung in Richtung Norden gibt es viele Lebensbereiche, in denen die kulturspezifischen Werte und Normen nicht wegzudenken wären. Eine davon ist der Gesundheitsbereich. Durch die für jedeN im wörtlichen Sinne lebenswichtige Beschäftigung mit den Themen Gesundheit und Krankheit kommt es zu einer unausweichlichen Auseinandersetzung mit den verschiedenen medizinischen Modellen. Auf der einen Seite steht die westliche Biomedizin, auf der anderen das eigene, indigene Medizinmodell. Karin Eder und Mariá Manuela García Pú schreiben auf die Medizinische Praxis bezogen:

"Medical Practice establishes relations; therefore, in a multicultural country there are as many types of medical practices as there are cultures. In Guatemala's case, the indigenous Maya and westernized Ladinos resolve their health/disease problems in accordance to their cultural identity (Eder, García Pú 2003: 19)"

Wie sieht nun diese kulturelle Medizinische Praxis bei den *Itzá* aus?
Wie lässt sich die Biomedizin mit dem indigenen Modell verbinden?

Das indigene Medizinmodell

Bei den *Itzá* wird im Wesentlichen zwischen Krankheiten, die ihren Ursprung in der materiellen Welt haben, und jenen, die sie in der magischen, energetischen Welt haben, unterschieden. Krankheiten, die in der materiellen, also physischen Welt entstanden sind, kommen durch Umwelteinflüsse sowie Unfälle zustande. Hier fallen sämtliche physischen Gebrechen wie Viruserkrankungen, Knochenbrüche, Vergiftungen, Erbkrankheiten, Blutkrankheiten, etc. hinein. Jede Art von Krankheit erfordert, sofern der/die Betroffene nicht selbst über Behandlungskennntnisse verfügt, eineN SpezialistIn.

So sind die *SobadoresAs de hueso* („MasseurIn der Knochen“ oder „KnocheneinrenkerIn“) für Verstauchungen, Verrenkungen und alle anderen Beschwerden, die mit dem Bewegungsapparat in Zusammenhang stehen, zuständig. In früherer Zeit behandelten sie auch Knochen- und Leistenbrüche; heutzutage wagen sie sich an diese Art von Verletzun-

gen nur im äußersten Notfall heran. Die *CulebrerosAs* (SchlangenbissheilerInnen) behandeln ausschließlich Schlangenbisse. Sie besitzen Kenntnisse über die alten Heilpflanzen, aus denen sie Antidote herstellen. Die gefürchtetste Schlange im Petén ist die *Terciopelo-Lanzenotter* (*bothrops asper*), die jährlich für eine Vielzahl an Todesfällen verantwortlich ist. Oft sind die *Culebreros* die einzigen, die in unwegsamen Gebieten Hilfe bei einem Schlangenbiss leisten können. Leider sind sie aufgrund der schwierigen Ausbildung - ein guter *Culebrero* muss unter anderem selbst etliche Male gebissen worden sein und sich selbst geheilt haben - selten geworden.



Ventosa: Eine Art des „Schröpfens“ um die Durchblutung zu fördern und Muskelverspannungen zu lösen.

Für sämtliche Probleme rund um die Frau, Schwangerschaft, Geburt, sowie Pflege der Säuglinge sind die *Parteras* oder *Comadronas* (Hebammen) zuständig. Sie wissen, welche Pflanzen sich fördernd oder eben auch schädlich für die Fruchtbarkeit auswirken, bringen den werdenden Müttern die Ernährungsvorschriften bei, Massieren die Schwangeren, um die Föten in die richtige Lage zu bringen, und pflegen die Mütter nach der Geburt. Seit einigen Jahren versucht das Ministerium für Gesundheit vermehrt eine Kooperation mit den traditionellen Hebammen herbeizuführen. So können diese in staatlichen medizinischen Einrichtungen an Kursen über Geburtshilfe, Hygiene als auch Säuglingsversorgung weitgehend kostenlos teilnehmen.

Einen besonderen Stellenwert nehmen die *CuranderosAs* (HeilerIn) ein. Oft werden sie auch als *BrujosAs* (HexeR) oder *HechizerosAs* (ZaubererIn) bezeichnet. Wie diese Bezeichnungen verraten, sind die Aufgaben der *CuranderosAs* je nach Ausbildung und Können weit gestreut. Sie sind aufgrund der großen Bandbreite an Wissen, Methoden, etc. schwer einzuschätzen. Prinzipiell sind die *CuranderosAs* im indigenen Modell für sämtliche Krank-

heiten natürlichen Ursprunges zuständig. Sie helfen bei Grippe, Kopfschmerzen, Brechdurchfall, etc. Krankheiten wie Krebs, AIDS oder Diabetes heilen sie nicht. Hier verweisen sie selbst auf die Biomedizin. Neben diesen Krankheiten sind die *CuranderosAs* aber auch für jene energetischen Ursprunges zuständig. Nach dem Konzept der *Itzá* sind besonders Kleinkinder für energetische Störungen anfällig. Sie erkranken oft an *Mal de Ojo* („dem bösen Blick“ oder „Übel aus dem Blick“). Hierbei überträgt ein Erwachsener, der sich in einem Zustand des Ungleichgewichts oder Überproduktion an Energie befindet, überschüssige Energie durch den Blick auf Kinder. Diese können mit der fremden Energie nicht umgehen und erkranken. Symptome sind Erbrechen, Durchfall, ein heißer Kopf und ein kalter Körper, Fieber, Pusteln und Unruhe. Der böse Blick kann für die *Itzá* zum Tode der Kinder führen und wird daher sehr ernst genommen. Die Behandlung wird bei schweren Fällen von den *CuranderosAs* durchgeführt. Dabei werden die Kinder rituell mittels Gebeten gereinigt und die Energie durch Abreibungen mit Alkohol, der Heilpflanze *Ruda* (*ruta graveolens L.*), sowie einem Ei oder einer Ente, auf eben jenes Ei oder jene Ente übertragen (vgl. Menhart 2005).

Besondere Krankheiten sind jene, die durch *Mal hecho*, also durch Hexerei, entstanden sind. Grundsätzlich kann jede Form der Krankheit angehext werden. Diese magischen Krankheiten können entweder über die Luft, Nahrung oder durch Vergraben von spezifischen Fetischen übertragen werden. Angehext werden sie gegen ein entsprechendes Honorar von den *BrujosAs*, den Hexern oder Hexen. Wer an einem *Mal hecho*, an einem Hexenfluch, leidet kann nur durch eineN andereN HexeR durch Aufhebung des Spruchs geheilt werden. Um einen Hexspruch aufzulösen, muss die/der HexeR wissen, wie dieser bewerkstelligt wird und die Sprache, in der er gesprochen wurde, beherrschen. Daher sind für die *Itzá* alle *CuranderosAs*, die behaupten *Mal hechos* heilen zu können, zwielfichtig. Der aufgelöste Hexenfluch wird dann entweder in Hügeln oder in der Luft „entsorgt“. Damit nicht versehentlich einE PassantIn diesen durch die Luft aufnimmt, werden diese PatientInnen vorwiegend in der Nacht behandelt.

PatientInnenverhalten

Wie handeln nun die *Itzá*, wenn sie erkranken? Wie lässt sich nun das Biomedizinische Modell mit dem eigenen, indigenen verbinden? Die *Itzá* haben dieses Problem sehr pragmatisch gelöst: Die Biomedizin wird als ergänzend betrachtet. Ihr wird im Bereich der Krankheiten physischen Ursprunges Kompetenz eingeräumt. So geht man bei schweren Fällen zu einem Arzt oder ins Kranken-



Staatliches Ambulatorium in San José

haus, da deren Medikamente zwar als chemisch, aber auch als viel stärker und schneller wirkend im Vergleich zu der „natürlichen“ Medizin betrachtet werden. Bei Knochenbrüchen oder Operationen ist das örtliche Krankenhaus die erste Anlaufstelle. Aspirin und Vitaminpräparate gehören zum Alltag der *Itzá* und werden sogar von den *CuranderosAs* eingesetzt. Auch bei Schlangenbissen wendet man sich heute sofern möglich an das Krankenhaus, da man mehr Vertrauen zu den dort verordneten Antidoten haben. Natürlich ist die Frage, ob man zu einem westlichen Arzt geht, auch eine finanzielle. So ist die Behandlung im staatlichen Krankenhaus zwar kostenlos, aber nicht alle Untersuchungen. Oft fehlen auch die nötigen Medikamente, die der/die PatientIn dann selbst bezahlen muss. Energetische Krankheiten werden ausschließlich durch *CuranderosAs* behandelt. Hier wird den Ärzten jegliches Wissen und Verständnis abgesprochen.

Schwierig wird die Entscheidung der Zuständigkeit bei Krankheiten magischen Ursprungs. Sie zu erkennen ist allein schon schwer. Ist man sich sicher, dass man verhext wurde, so sucht man gleich eineN HexeR auf. Meist weiß man es leider nicht. Ein Anzeichen dafür, an einem Fluch zu leiden, ist es, trotz Behandlung durch einen Arzt nicht zu gesunden. In diesem Fall wird die Behandlung entweder ergänzend oder ausschließlich durch eineN HexeR durchgeführt. Auch bei Schwangerschaften und Geburten vertrauen die Frauen auf eine Kombination beider Systeme. Die *Itzá* haben somit die Biomedizin aus ihrem kulturellen Verständnis über Krankheit heraus in ihren Lebens- und Aktionsraum integriert und die Frage nach der Vereinbarkeit durch die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Modellen auf der Ebene der Konzeption von Krankheit und ihrer Ursache, gelöst.

Barbara Kazianka wurde 1981 in Wien geboren, begann ihr Studium der Kultur- und Sozialanthropologie 1999 und spezialisierte sich dabei auf Medical Anthropology. 2005/6 führte sie ein 9-monatiger Feldforschungsaufenthalt zu den *Itzá* Maya in Guatemala. Derzeit schreibt sie an ihrer Diplomarbeit. Thema: „Globale Medizin - lokale Heilmethoden. Zur Vernetzung und Interaktion medizinischer Systeme anhand der *Itzá* Maya in San José, Petén Guatemala.“

Literatur

Eder, Karin; Garcia Pú 2003: Model of Indigenous Maya Medicine in Guatemala. Joint Investigation in Sipacapa, San Marcos, San Martín Jilotepeque, Chimaltenango and San Juan Ixcay, Huehuetenango. Guatemala: ASECSA

Bürstmayr, Manfred u.a.Hrsg 2003: Guatemala. Ein Land auf der Suche nach Frieden. Frankfurt am Main: Brandels & Apsel.

Menhart, Helmut 2005: Heilpflanzen der *Itzá* Maya: eine ethnobotanische Untersuchung des Heilpflanzenwissens und der meist verwendeten Phytopharmaka bei den *Itzá*-Maya, San José. Petén, Guatemala. Dipl. Universität Wien.



Blick über San José



Ein ghanaisches Forschungsteam mobilisiert (natur-)medizinische Ressourcen -
Ein Beispiel zur Deutungshoheit der westlichen Medizin

von **FRANZIKA SCHULTESZ**

„Memorandum of understanding“

Forschung abseits aufgerüsteter Labors...

Auch wenn ich pharmazeutisch nicht bewandert bin, ein Wort habe ich mir gemerkt: *Artemisin*. Zurück in Deutschland setze ich mich vors Internet und suche. Ich stoße auf die Pressemitteilung eines Schweizer Pharmakonzerns: Aufnahme des lebensrettenden Malariamedikamentes *soundso* in die Liste der essenziellen Heilmittel. Der Text erzählt von einem neuen Malariapräparat, das 2002 von der WHO auf ihre Referenzlisten gesetzt worden ist. Das Produkt, namensgeschützt und patentrechtlich dem Konzern zugehörig, sei das „erste in fester Dosierung verabreichte *Artemisin* - Kombinationspräparat gegen Malaria“. Den „Patienten in Entwicklungsländern“ wolle man das Medikament „zum Selbstkostenpreis zur Verfügung stellen“ - so dass alle Erkrankten Zugang zu einer „modernen, wirksamen Behandlung erhalten“.

Nun hatte ich über Anti-Malarial das erste Mal in einem anderen Zusammenhang gehört: Aus dem Mund meines ghanaischen Gastvaters, in dessen Familie ich 2005 für sechs Monate lebte. Unser Haus in Mampong in der Ashanti Region, wurde damals öfters von Menschen besucht, die selbst an heißen Tagen in Decken gewickelt waren. Mein Gastvater Mr. Jacob Amoa, ein gelernter Pharmazist, erklärte mir, dass es sich bei ihnen um Aids- und Malariakranke handele, die kämen, um sich ihre Medizin abzuholen - Flüssigkeiten, Tees und Pulver, gewonnen aus verschiedenen Pflanzenteilen lokaler Flora. Ich half mit, als wir für die MalariapatientInnen in großen Kesseln Blätter auskochten, um einen darin enthaltenen Wirkstoff namens *Artemisin* nutzbar machen zu können. Je mehr Zeit ich mit meiner Gastfamilie verbrachte, desto mehr erfuhr ich über die Tragweite von Mr. Amoas Bemühungen. Er ist Teil der Forschungsgruppe „M & Jay Health Management Consult (MJHMC)“, die sich 1999 aus einigen im medizinischen Bereich tätigen GhanaerInnen formierte. Das Team begreift sich als „*group of researchers committed to undertake and promote collaborative, interdisciplinary research, in improving the health status of afflicted individuals by harnessing information most of which are not documented*“. Konkret bedeutet dies, dass Wirkstoffe aus der umliegenden Vegetation identifiziert, auf medizinische Wirksamkeit und Toxizität geprüft, und schließlich in größerem Stil angebaut werden sollen.

Ethno-Botany

Hinweise auf Pflanzen, die heilende Eigenschaften besitzen, liefern dabei unter anderem die Dorfgemeinschaften. Seit über zweihundert Jahren wird beispielsweise der Sud von *Spathodia Campunulata*, einem Tropenwaldbaum, von Frauen eingenommen, die gerade ein Kind geboren haben, um eventuellen inneren Verletzungen entgegenzuwirken. Diese Tradition gab den Anstoß, denselben Extrakt bei der Hautkrankheit *Buruli Ulcer* anzuwenden - einer Art Wundbrand, verwandt mit Lepra und in der Nähe von Wasserstellen relativ verbreitet. Die Krankheit wurde in den späten 60ern registriert, und seitdem bestenfalls durch den Einsatz antibiotischer Mittel angegangen. In Ghana, wo eine solche Behandlung nur wenigen offen steht, hatten die PatientInnen zum Teil seit zwanzig Jahren eiternde, nicht abheilende

Wunden am Körper. Umso überzeugender war der Einfluss von *Spathodia*, der einen, selbst für die Beteiligten unerwartet schnellen, Heilungsprozess in Gang setzte. Die Liste der Pflanzen, mit denen bereits gearbeitet wurde, ist beträchtlich. Einigen konnte ihre medizinische Relevanz über einen längeren Beobachtungszeitraum hinweg zugesichert werden, andere versprechen Wirksamkeit, die durch weitere Nachforschung bestätigt werden soll. Neben dem erwähnten Anti-Malarial konnten Mittel mit anti-asthmatischem Effekt, zur Heilung diabetischer Wunden, von *Duodernal Ulcer*, *Cardiovascular accidents* (Lähmungen), *Liver Cirrhosis* und *late stage Hernia* bestimmt werden. In Obuasi (Ash.) wurde im Jahr 2000 eine Gruppe von HIV-infizierten /Aidskranken KlientInnen behandelt; das Ergebnis, auf einen kleinen Nenner gebracht, war, dass sich unter Einsatz von Pflanzenmaterial der Zustand der PatientInnen während fortschreitender Krankheitszeit hielt bzw. sogar verbesserte. Mitglieder einer norwegischen NGO, die ein paar dieser Fälle vorgestellt wurden, bemerkten, sichtlich erschüttert: „*These are the patients? But they don't look sick!*“

Working on networks

Ausschlaggebend war die Anerkennung und damit Unterstützung, die sich das Team seitens anderer Gruppierungen erwerben konnte. So arbeitet es mit Institutmitgliedern der *Departments of Pharmacognosy and Pharmacology* der Kwame Nkrumah Universität Ghanas zusammen, in denen Pflanzen auf ihre toxologischen und phyto-chemischen Eigenschaften hin getestet werden. Vor allem hat die Gruppe aber die Aufmerksamkeit einiger „*traditional leader*“ auf sich ziehen können, die ihnen Land und Räumlichkeiten zur Verfügung stellen und Hilfskräfte organisieren. Einen Schwerpunkt neben der Forschung - besser gesagt, einen von dieser nicht zu trennenden Aspekt - stellt die Betreuung der PatientInnen dar. *Spathodia* wurde 2006 bei 36 PatientInnen angewendet, die während der 2-3 Monate, die die Behandlung im Durchschnitt in Anspruch nahm, versorgt werden mussten. Essen musste beschafft und die Umschläge mit dem Extrakt mehrmals täglich gewechselt werden. Im Hinblick auf diese Notwendigkeiten, und auf die Vielzahl bisher nicht therapierter *Buruli* - Fälle auch außerhalb Ghanas, ist ein größeres Behandlungszentrum in Domenase (Central Region) geplant. Der *paramount chief* hat dort ein vier Quadratmeilen großes Stück Land gespendet. Langfristiges Ziel ist die Umwandlung dieses Landes in einen *botanical garden*, auf dem, um die Unabhängigkeit von wilden Pflanzen zu sichern, Farmen für *Spathodia* und andere medizinische Gewächse hochgezogen werden sollen.

What now?

Alles da: Ziele, Möglichkeiten, Potenzial. Was fehlt, ist dennoch zuviel. V. a. technische Mittel wie Solarenergieanlagen und -lampen, landwirtschaftliche Geräte, Transporter usw. „*I even thought about stopping*“, hat mein Gastvater einmal gestanden, „*My whole money is going into research*“. Tatsächlich finanziert sich jede Idee durch ihre MitstreiterInnen. Offizielle staatliche Unterstützung gibt es nicht, im Gegenteil; der Einladung vor ein paar Jahren, in den USA einen Vortrag zu halten, konnte Mr. Amo nicht nachkommen, da das Ausreisevisum zu teuer war. Vieles an den Projekten, zu denen die Gruppe Anstoß gegeben hat, scheint zu irritieren - „Forschung“, die einer akuten Behandlung entspringt, abseits von aufgerüsteten Labors, und die Verwendung von Wissen, das nirgends schriftlich beglaubigt wurde. Was auch immer an Vorurteilen oder Arroganz dahinter steht, ein Professor aus dem Tropeninstitut in München hat es auf den Punkt gebracht. Als wir ihn anriefen, und ihn fragten, ob er Interesse an dem Tun des ghanaischen Teams habe, lehnte er mit den Worten ab: „Das klingt ja nicht sehr wissenschaftlich“.

Franziska Schulteß: 22 Jahre, aus München und seit zwei Jahren in Wien. 2005 nahm sie an einem Freiwilligenprogramm in Ghana teil. Sommer 2006: 2. Besuch in Ghana. Sie studiert Internationale Entwicklung im dritten und Literaturwissenschaften im ersten Semester, nebenbei werkelt sie bei der Zeitung „Kaktüss“ mit und lernt Hausa auf der Afrikanistik.

INFO: Pharmaceutical congress in Takoradi, Ghana 2006
"My business is to sell a vision. What vision am I trying to sell? The Western World has seen Africa as a continent with predominant needs which must be assisted. To a high degree, that is true. The vision I envisage is that of an interactive partnership based on satisfaction of needs of the two partners... We envisage the situation where based on a memorandum of understanding, items of medicinal value important to the West would be sent to the West in exchange of items relevant to the establishment of the botanical garden and issues related to improving the structural, economic and educative lot of a [...] retarded region... There is a limit to what can be done in Ghana and if we are able to get collaborators, the mode of mechanism and other parameters related to the plants potential would be assessed. The question is [...] are you prepared to participate in the vision. If you are, lets [...] move ahead."
Amoa Jacob: DOMENASE BOTANICAL GARDEN - A VISION
Jede Art von Zusammenarbeit ist willkommen!
M & JAY HEALTH MANAGEMENT CONSULT
P.O. Box 10190, Kumasi, Ghana, amoajacob@yahoo.com
<http://home.arcor.de/schnue/ghanaframeset.htm>



Die Wurzeln der Altorientalischen Musiktherapie (AM) reichen bis zu 6000 Jahre zurück in die Zeit musikalischer Heilzeremonien zentralasiatischer SchamanInnen

von SUSANNE WARTA

Altorientalische Musiktherapie

Ein ganzheitlicher Ansatz

Die Turkvölker Zentralasiens glaubten an die Macht der Ahnen sowie der himmlischen und irdischen Kräfte, die die Natur beseelten. Ein *Kam* oder *Bakseschamane* hatte die Aufgabe, zwischen der Welt der Götter und Geister und der Welt der Menschen zu vermitteln.

In den Ritualen, in denen sich der Schamane in Trance versetzte und in diesem veränderten Bewusstseinszustand Kranke heilte, Mut und Glauben der Bevölkerung stärkte oder auch die Zukunft voraussagte, spielten Musik und Tanz eine wichtige Rolle.

Im osmanischen Reich entwickelte sich die Therapieform unter islamischem Einfluss zu voller Blüte. Die Verbindung der islamischen Religion mit alten schamanistischen Weltanschauungen kann man aus *Bakse* - Gebeten erkennen, in denen Würdenträger des Islam bzw. Heilige oder Propheten um Hilfe angerufen werden. Im Laufe der Jahre bildeten sich Gruppen von Heiler, die sich auf die Behandlung von bestimmten Krankheiten spezialisierten. Diese Heiler arbeiteten bereits in institutionalisierten Spitälern, die hierarchisch strukturiert waren. Die höher gestellten Heiler standen in direktem Kontakt mit den geistigen Welten. Diese Tradition passte sich, je nach geographischer Lage, dem Islam, Christentum oder Buddhismus an. Die Ärzte in den Spitälern zu dieser Zeit waren oft selbst Musiker. Dieser Umstand ermöglichte ihnen, die Musik als unterstützendes Heilmittel einzusetzen und zu erforschen. Al Kindi beschäftigte sich beispielsweise intensiv mit Melodietypen und bestimmten Rhythmen und ihren Wirkungen auf die PatientInnen. Al Farabi entwickelte um 950 die *Ud*, eine Urform der Laute. Der Perser Avicenna schrieb ein umfangreiches Handbuch der Medizin, das bis zur Renaissance ein wichtiges Lehrbuch an europäischen Fakultäten geblieben ist. Im Laufe der Jahre wurde die musikalische Behandlung von Al Farabi, Avicenna und Al Kindi zu einem komplexen System ausgebaut.

1970 begann Oruc Güvenc, ein klinischer Psychologe, Musiker und Musikethnologe, sich intensiv mit der Tradition der orientalischen Musiktherapie zu beschäftigen, nachdem diese im Zusammenhang mit dem Fortschreiten westlich-orientierter Behandlungsmethoden vor ca. 200 Jahren in Vergessenheit geraten war. Er studierte das gut dokumentierte Material dieses Heilansatzes und gründete 1976 zum Zweck der weiteren Forschung eine Studiengruppe, die dieses historische Material zu neuem Leben erweckte. 1987 gründete Gerhard K. Tucek die „Internationale Gesellschaft für Musikethnologische Forschung und Musiktherapie“ in Wien. Aufgrund des regen Interesses an diesem Heilansatz rief er 1989 die „Schule für Altorientalische Musik- und Kunsttherapie“ in Wien ins Leben, in der eine sechs-jährige berufsbegleitende Ausbildung zum diplomierten Altorientalischen Musiktherapeuten angeboten wurde. Diese Schule übersiedelte 1990 nach Zeinig und 1994 schließlich nach Schloss Rosenau/Niederneustift, wo sie bis heute geblieben ist. Seit Oktober 1997 wird

dort der Hochschullehrgang für Altorientalische Musik- und Kunsttherapie angeboten.

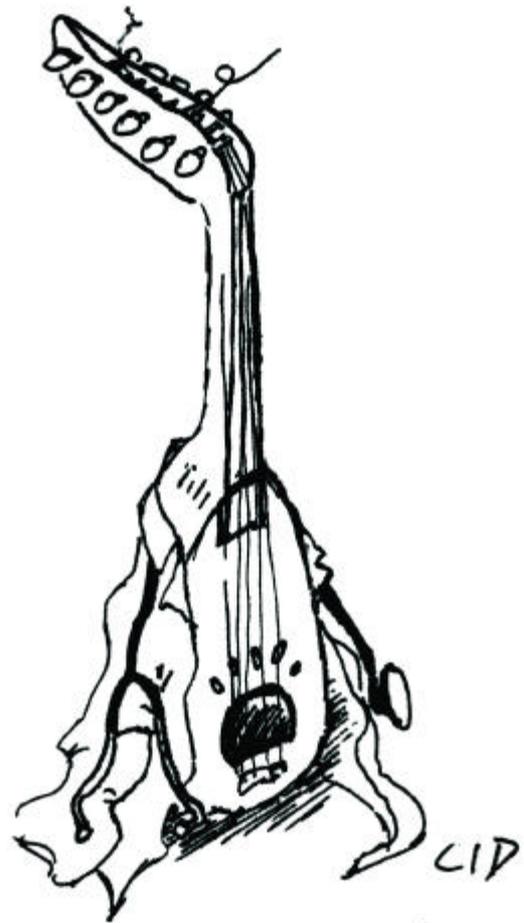
Musikalische Grundlagen

Der Musik des gesamten orientalischen Raums liegt eine komplexe Musiktheorie zugrunde, die sich in wesentlichen Grundzügen von der westlichen Musik unterscheidet: Das *Makamsystem*. Das *Makamsystem* unterteilt einen Ganztonschritt in neun so genannte „Kommas“ im Sinne von „Mikrointervallen“. Insgesamt sind heute nach Tucek 375 Skalen namentlich bekannt, wobei nur 50 davon tatsächlich in Gebrauch sind – beispielsweise die *Makame Rast*, *Irak* oder *Hicaz*. Die „Darstellung eines *Makam*“ ist eine Kombination aus festgelegten Strukturen und Improvisation. Jeder *Makam* entspricht gemäß der Denkweise in Analogien einer bestimmten Körperregion, einem Organ, Sternzeichen oder einem bestimmten Gefühlszustand. Die Musikinstrumente werden in der Therapie sorgfältig ausgewählt, da den Wesensmerkmalen ihres Klanges große therapeutische Bedeutung zugemessen wird. Verwendet werden unter anderem die *Ud*, eine Vorgängerin der Laute, *Ney*, eine Bambusflöte und die asiatische Harfe *Cenk*. Zusätzlich zu den Instrumenten wird oft eine Schüssel mit Wasser als Symbol des Lebens, der Klarheit und Reinheit verwendet. Durch Wasser schöpfen wird ein Geplätscher erzeugt, das den Gedankenfluss der PatientInnen kanalisieren und fokussieren soll.

Weltbild

Das Weltbild der AM basiert im Wesentlichen auf den drei theoretischen Säulen Konzepte der östlichen Heilkunst (Ethoslehre), Religionsphilosophischer Ansatz und Theorie universeller kosmischer Gesetzmäßigkeiten. Aus der Sicht der altislamischen Medizin ist der menschliche Körper ein materialisiertes Abbild der menschlichen Seele. Demnach ist die körperliche Disposition aufs Engste mit geistigem und seelischem Geschehen verbunden, der Mensch wird als Einheit aus Körper, Seele und Geist gesehen. Von Al Farabi stammt ein Satz, der die zugrundeliegende Philosophie der AM gut beschreibt: „Der Körper ist krank, wenn die Seele geschwächt ist und er ist beeinträchtigt, wenn sie beeinträchtigt ist. Daher geschieht Heilung des Körpers durch die Heilung der Seele, indem ihre Kräfte wieder hergestellt und ihre Substanz in die rechte Ordnung gebracht wird mit Hilfe von Klängen, die dies bewirken können und dafür geeignet sind.“ Eine zentrale historische Grundlage für die Wirktheorie der AM bietet die Lehre vom „Ethos“ in der Musik, die dem *Makamsystem* zugrunde liegt. Sie geht auf Pythagoras (6. Jh.v.Chr.) zurück, der die Zahlengrundlage (Intervallproportionen) der Musik lehrte. Die

Musik galt als Abbild der Weltordnung, die ihrerseits auch Einfluss auf das Gemüt und den Charakter des Menschen ausübte und wurde so zum moralischen und gesellschaftlichen Faktor (Ethos: griech.-lat.: vom Bewusstsein sittlicher Werte geprägte Gesinnung). Der Begriff „Ethos“ kann auch mit Standort, Platz übersetzt werden und bedeutet in diesem Sinne für die Musik, dass jede Tonart einen ihrem Wesen entsprechenden Platz bzw. Charakter hat und somit eine Entsprechung (Analogie)



im Bereich der Gefühlsqualitäten besitzt. Das Weltbild der orientalischen Musiktherapie ging aus einer Verschmelzung des schamanistischen mit dem islamischen Weltbild in Zentralasien hervor. Vor allem die mystischen Dimensionen des Islam, der Sufismus, war für diese Entwicklung förderlich. Nach dem sufischen Verständnis existiert nichts außer dem Göttlichen - alles in der Welt ist mit Sinn und Zweck erfüllt. Kranksein ist somit aus sufischer Sicht ein Getrennt sein bzw.

Vergessen der tatsächlich existentiellen Einheit aller Lebewesen. Heilung vollzieht sich durch das Erkennen, das Wiedererinnern der Verbundenheit allen Seins. Die östliche Medizin geht von einer universell gültigen kosmischen Ordnung aus, die sich durch Naturgesetzmäßigkeiten manifestiert. In der gegenwärtigen AM geht es darum, einen Ausgleich zwischen polaren Gegensätzen zu schaffen und so die verloren gegangene Harmonie der PatientInnen wieder herzustellen.



Methoden

Der AM liegt ein nicht konfliktorientierter Behandlungsplan zugrunde, der auf dem Prinzip des körperlichen und seelischen Ausgleichs beruht. Das bedeutet, das Fehlende soll ergänzt werden. Die Methoden, die gegenwärtig in der AM zum Einsatz kommen, verbinden traditionelle Elemente mit aktuellen Erkenntnissen aus Wissenschaft und Praxis. Angewendet werden rezeptive AM, aktive AM sowie Erweiterungen der traditionellen Methoden. In der rezeptiven AM spielt ein aus mehreren MusiktherapeutInnen bestehendes Team dem Patienten,

oder der Patientin eine Abfolge von komponierten bzw. improvisierten Melodien vor. Ziel ist es, einem bestimmten körperlichen oder emotionalen Zustand einen ausgleichenden musikalischen Impuls entgegen zu setzen. Die Musik orientiert sich hier am Makamsystem – je nach vorliegenden Beschwerden wird der passende Makam ausgewählt. Großes Augenmerk wird auch auf eine angenehme, entspannte Atmosphäre im Therapieraum gelegt. Das Konzept der aktiven Altorientalischen Musiktherapie ist im westlichen Sprachgebrauch als Bewegungs(bewusstseins)therapie beschreibbar und umfasst fünf archetypische Bewegungen einschließlich einer Bewegungsimprovisation mit Elementen aus diesen fünf Bewegungsabläufen. Bei diesen archetypischen Bewegungen handelt es sich um Urbilder aus der Natur, die diesen Bewegungen sozusagen wesentlich zugrunde liegen: beispielsweise das Wiegen eines Baumes im Wind oder das Schaukeln eines Kindes. Diesen therapeutischen Bewegungen wird über den funktionalen Charakter – im Sinne von physiotherapeutisch-rehabilitativen Bewegungsübungen – hinaus die Rolle des Trägers und Vermittlers universeller geistiger Prinzipien zugeschrieben, die das geistige und heilende Potential im Menschen ansprechen sollen. Durch die Bewegungsabläufe soll der Energiefluss im Körper angeregt bzw. stabilisiert und gleichzeitig das Autoimmunsystem der PatientInnen gestärkt werden. Parallel zu den genannten Methoden wird in den letzten Jahren im Rahmen klinischer Tätigkeit zunehmend eine Erweiterung der traditionellen Methoden vorgenommen. In der aktiven Musiktherapie bekommt immer mehr auch das gemeinsame Musizieren von TherapeutIn und PatientIn sowie der Einsatz von Stimme Bedeutung. Gegenwärtig arbeiten altorientalische MusiktherapeutInnen in zahlreichen klinischen sowie extramuralen Bereichen, beispielsweise in der Sonder- und Heilpädagogik, an der Psychiatrie und der Neurologie.

Susanne Warta, Studium der Musikpädagogik an der Universität für Musik und darstellende Kunst Wien. Ausbildung zur Musiktherapeutin am Freien Musikzentrum München. Derzeit als Lehrerin für Blockflöte und elementare musikalische Erziehung tätig.

Literatur

Tucek, G. K. (1997): Ausgewählte Teilaspekte der Altorientalischen Musiktherapie. In E. Fitzthum, D. Oberegelsbacher, D. Storz, (Hrsg.): „Wiener Beiträge zur Musiktherapie“: 235-272. Wien: Präsenz.

Tucek, G.K. (2001): Altorientalische Musiktherapie (AM) in Praxis, Forschung und Lehre. In H.-H. Decker – Voigt (Hrsg.): Schulen der Musiktherapie: 312-356. München Basel: Ernst Reinhardt Verlag.

Institut für Altorientalische Musiktherapie und Kunsttherapie : <http://members.eunet.at/altorient.musikth/>



Ausgewählte Aspekte des Kulturtransfers

Ethno-Musik-Therapie im Wandel

Kulturen werden heute nicht mehr als geschlossene Entitäten rezipiert, sondern als offene, sich wechselseitig konstituierende Regelsysteme, die in ständigem Wandel begriffen und auf Austausch angelegt sind (vgl. Haustein, 2000, S. 231).

Kulturbegegnung findet dabei immer als Begegnung von Individuen und nicht absoluter Werte bzw. abstrakter Systeme statt. Analysiert werden Beziehungen konkreter Menschen, die nach - teils unbewussten - kulturellen Entwürfen agieren. Somit können aus der Beschreibung und Reflexion konkreter Beziehungsmuster allgemeine Erkenntnisse gewonnen werden.

Die Altorientalische Musiktherapie (AM) durchlief im Zuge ihrer Etablierung im deutschsprachigen Europa und der damit einhergehenden prozessbegleitenden kulturanthropologischen und klinischen Beforschung einen tiefgreifenden Wandlungsprozess. Mit einer individuellen Bezugnahme auf die Bedürfnisse der PatientInnen wandelte sich der Traditionsbegriff in der AM von einem „essentialistischen“ zu einem Konzept von Hybridität. Damit ging eine methodische Öffnung einher, die in Österreich eine begriffliche Erweiterung von „Altorientalisch“ zu Ethno-Musik-Therapie nach sich zog.

Musik und Hören im Islam

In gewissem Sinne ist der Islam eine „Kultur des Hörens“. Niemand reagiert auf den Wohlklang der göttlichen Rede enthusiastischer als Muslime. In besonderer Weise gilt das für die Mystiker des Islams (Sufis). Sie erfuhren jene innere Erschütterung, die André Breton mit den Worten beschreibt: „die Schönheit wird wie ein `Beben´ sein, oder sie wird nicht sein...“ (Breton in Kermani; 2003, S.165). Aller Vorbehalte zum trotz wurde der Koran im Mittelalter nicht nur als religiöser Text rezipiert, sondern zugleich auch zum gesanglichen Übungsfeld für weltliche Sängerinnen und Sänger. Seine Rezitation entfaltete ihre tiefgehende Wirkung demnach nicht nur über den religiösen Inhalt, sondern auch durch die emotionale Hörerfahrung. Im Sufismus fand diese Sensibilisierung für alles Klangliche schließlich eine heute kaum mehr nachvollziehbare Verfeinerung. Die hier vertretene kulturanthropologische Position rezipiert den Koran bzw. die darin vorkommenden „schönen Namen Gottes“ nicht hinsichtlich ihres religiösen Wahrheitsgehalts, sondern von ihrer ästhetisch-performativen Wirkdimension.

Diese Perspektive kann in der klinisch-therapeutischen Arbeit mit PatientInnen mit muslimischem Hintergrund bedeutsam werden, wo sie vertiefte Begegnungsräume zu eröffnen vermögen. Hierzu ein Beispiel: Eine sechzehnjährige muslimische Frau aus dem kurdischen Teil des Iraks wird in einer österreichischen Klinik wegen Osteosarkom und Lungenmetastasen behandelt. Ich arbeite mit ihr nach zwei Lungenoperationen (im Beisein ihrer im Zimmer anwesen-

den Mutter) mittels *Dhikr* (vertiefte Atmung bei gleichzeitiger Rezitation der „schönen Namen Gottes“) um ihre Lungen zu kräftigen und besser zu durchlüften. Wir hatten bereits zuvor monatelang miteinander musiktherapeutisch gearbeitet, ohne diese Ebene zu berühren. Auf der Basis einer mittlerweile vertrauensvollen Beziehung war es beiden Frauen möglich, diese ursprünglich religiös-spirituelle Übung als therapeutische Intervention in diesem neuartigen Kontext nicht nur zuzulassen, sondern als stärkend und kulturell wertschätzend anzunehmen.

Zurückkehrend zu obigen Überlegungen: Die Vorliebe für den „schönen Klang“ führte im islamischen Kulturraum u.a. zur Entwicklung einer der ältesten schriftlich belegten Musiktherapien. Die heilende Wirkung der Musik wurde in metaphysischem Sinne einerseits als „Widerhall des göttlichen Urklangs“ interpretiert, aber andererseits auch einer hoch differenzierten Wirkung des mikrotonalen Tonsystems (*maqamat*) zugeschrieben (vgl. Tucek; 2001, 2003). Auch wenn aus heutiger Sicht Überlieferungen über die magische Wirkung von Musik und Gesang legendenhaft übersteigert erscheinen, gilt es der Kernaussage eines Wirkzusammenhangs zwischen Klang und Lebewesen Aufmerksamkeit zu schenken.

Diätetische Grundregeln - Das *Riyazed* - Konzept

Die therapeutische Anwendung von Musik ist mit der Idee einer gesunden Lebensführung verbunden. Die Theorie des „*Riyazed*“ gründet sich in jenen sechs diätetischen Lebensregeln, die Galen bereits vorwegnahm und von Avicenna aufgegriffen wurde (vgl. Kümmel; 1977, S.132). Die Grundidee war, seelische, körperliche und geistige Aspekte über die Beeinflussung diverser Sinnesmodalitäten in größtmögliche Ausgewogenheit zu bringen (Tucek 2003).

So war etwa *Riyazed* für das Gehör das Hören harmonischer Klänge - sei es Gesang oder Poesie. Unter *Riyazed* für die Stimme verstand man freundliche Gespräche, Singen, Lachen sowie das Rezitation von Poesie. Auf diese Weise wurde versucht, die sozialen, körperlichen und seelischen Grundlagen für die Genesung der PatientInnen zu schaffen, um die Wirkung medizinischer Behandlungsmethoden zu verstärken.

Durch den Paradigmenwechsel hin zur naturwissenschaftlichen Medizin verlor die Musiktherapie im 18. Jh. ihre theoretisch-wissenschaftliche (humoralmedizinische) Grundlage und geriet in Vergessenheit.

Die Begegnung unterschiedlicher Sichtweisen

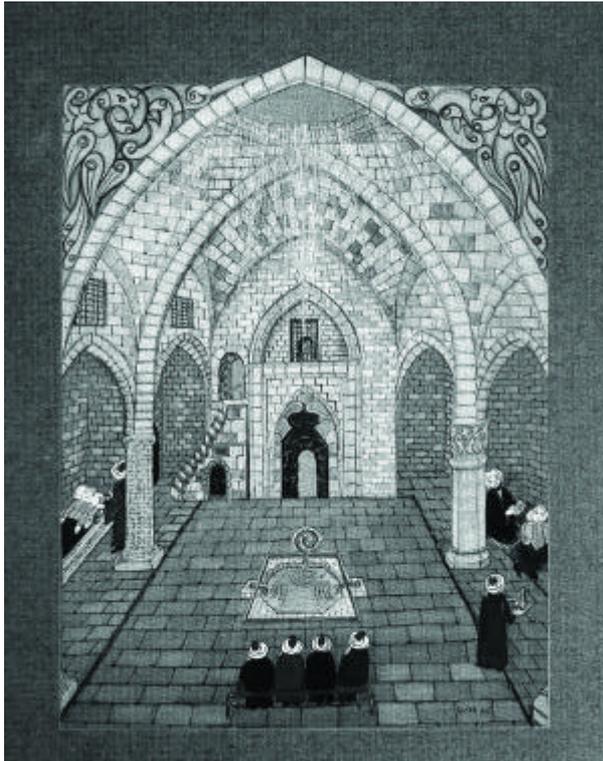
Aus dem komplexen Transferprozess der AM nach Österreich, möchte ich exemplarisch den emotional am stärksten aufgeladenen Aspekt herausgreifen:

Oruc Güvenç (s. Artikel auf S. 36, Anm.) versteht die AM als Teil eines sufisch-mystischen Weges (vgl. Güvenç; 2007). Ich selbst habe viele Jahre diese Sicht geteilt, bis mich 1996 meine Aufgabe als Studiengangsleiter dazu zwang, auch andere Sichtweisen in meine Überlegungen miteinzubeziehen. Damals stand ich vor der schwerwiegenden Entscheidung, die formale Verantwortung dafür zu übernehmen, MusiktherapeutInnen oder Sufis auszubilden. Aufgrund immer häufigerer Kritik am damaligen Ausbildungssystem der „Schule für Altorientalische Musiktherapie“ hatte ich meine universitären Studien wieder aufgenommen, um im Rahmen von Aktionsforschungsprojekten an der Universität Klagenfurt die Ursachen der damals hohen drop-out Rate zu ergründen (2001, 2002). Das Ergebnis war die Differenzierung zwischen sufischem Einweihungsweg und einer Therapeutenausbildung.

Obwohl sich beide Wege auf den ersten Blick vergleichbarer therapeutisch wirksamer Methoden bedienen, muss man ihre Methoden vor dem Hintergrund ihres jeweiligen Kontextes betrachten. Sufis nutzen diese Methoden zur Annäherung an ein seit Jahrhunderten tradiertes Bild von vollkommenem „Mensch-Sein“ (vgl. Tucek; 2003, S.103 ff). Meister und Adept gehen einen überzeitlichen „Bund“ ein, der den Schüler mit der „goldenen Kette“ der Tradition des Meisters verknüpft. Im Sufitum spielt die Identifikation des Schülers mit dem Lehrer eine zentrale Rolle (*fana-fi' sh-shaikh*). Der Meister übermittelt auf dieser Grundlage absoluter Identifikation die göttliche Segenskraft (*Baraka*) auf den Schüler. Er hat die menschlichen Stufen trieb- und menschlich bedürfnisgeleiteter Existenz hinter sich gelassen und wendet sich dem Schüler (in der Theorie) ohne eigenes Wollen zu. Bei einer derartigen Traditionshandlung findet nach Pieper (1963) nicht ein Dialog zweier „Gleicher“ statt, sondern der Meister gilt als ranghöher. Der Sufischüler wird als Erbe verstanden, der das Mitgeteilte für zukünftige Generationen in Empfang nimmt. Die Rollenverteilung ist demnach ungleich: Der eine redet, der andere hört.

Während ein Zu-Lernendes grundsätzlich einer kritischen Prüfung ausgesetzt ist, gründet diese Art des Empfangens auf dem Glauben. Der Empfangende akzeptiert nach Pieper das Überlieferte als wahr und gültig, obwohl er dies nicht kritisch überprüfen kann. Dieser Glaube ist die Voraussetzung für den Erfolg einer Traditionshandlung.

Im Gegensatz dazu ist die Verbindung zwischen Lehrenden und StudentInnen in einer Therapieausbildung zeitlich begrenzt und folgt akademischen Spielregeln. Es gibt keine verbindlich vorgegebene Weltsicht bzw. Kosmologie. Der Kompetenzerwerb erfolgt über Eigenerfahrung und Reflexion im Sinne einer „competence-based education“.



Divrigi

Obwohl in jeder gelingenden therapeutischen bzw. pädagogischen Beziehung Übertragungs/Gegenübertragungsprozesse vom PatientInnen bzw. StudentInnen auf LehrerInnen bzw. TherapeutInnen eine wesentliche Grundlage bilden, fällt es nicht schwer zu erkennen, dass obiges Modell sufischer Wissensübertragung nicht mit den heutigen Vorstellungen von Wissenserwerb konveniert. Auch ein modernes therapeutisches Selbstverständnis ist davon geprägt, den PatientInnen bei der Suche nach individuell stimmigem Selbstaussdruck im Rahmen (durch Krankheit oder Unfall) veränderter Lebensbedingungen zu unterstützen.

Den langjährigen Prozess zusammenfassend: Unser Ausbildungsziel liegt nicht mehr darin, ein geheimes Wissen hinsichtlich der Spielweise mikrotonaler *Makam*-skalen und verborgener kosmischer Ordnungen zu

erwerben. Mag der Weg des Sufis in der Entschlüsselung dieser Geheimnisse liegen, für TherapeutInnen und PatientInnen gilt es, andere Wege zu eröffnen (vgl. Aldridge; 2006). TherapeutInnen müssen mit den nötigen Kompetenzen ausgestattet werden, um PatientInnen auf ihrem Weg durch die Krankheit zu begleiten. Dementsprechend wandelte sich das Curriculum von einem auf einen (*Sufi*) Meistermusiker zentrierten Lehrgang zu einem fächerbezogenen Studium (siehe: www.ethnomusik.com/Ausbildung).

Überlegungen zum Traditionsbegriff

Die Beschäftigung mit Büchern zum Begriff der „Tradition“ ergibt nach Dittmann (2004) ein unscharfes Bild. Häufig wird der Traditionsbegriff mit der Idee einer „religiösen Autorität“ in Zusammenhang gebracht (vgl. z.B. Hartmann, Janich; 1996), oder mit Argumenten eines „Immer-so-Gewesenen“ (vgl. z.B. Weber; 1980). Beide Argumente führt auch Güvenç ins Treffen.

Schon ab den frühen 1990er Jahren schien mir eine religiös-spirituelle Begründung angesichts der vielen Spannungen innerhalb der StudentInnengruppe fragwürdig. Mit wachsender Kenntnis der historischen Faktenlage wurde es mir unmöglich, von der AM als ein „Immer-so-Gewesenes“ zu sprechen. Zwischen dem Abbruch der Musiktherapie in der Türkei um 1850 und ihrer Wiedererstehung in den späten 70er Jahren des 20. Jh. hatten Museen und Archive identitätsstiftende Erinnerungsfunktionen übernommen. Während europäische Musiktherapien ihre Wirktheorien auf Erkenntnissen des 20. Jh. gründeten, berief sich die AM in ihrer Wirkung auf eine bis ins Mittelalter zurückreichende Tradition. Güvenç vertrat hierbei einen essentialistischen Kulturbegriff. Er berief sich dabei auf die „türkische (Musiktherapie)kultur“ als eine in sich geschlossene Heiltradition. Darin begründete sich von Anbeginn an sein Streben diese in idealtypischer Autochthonie und größtmöglicher „Reinheit“ und „Unverfälschtheit“ wieder herzustellen (Güvenç; 2007).

Diesem Ansinnen zunächst folgend, vollzog ich ab 1995 einen Wandel in Richtung „Hybridität“, welche Kulturen in permanenter wechselseitiger Durchdringung versteht (Bhabha; 2000). Im Sinne Bhabhas Konzept der „dritten Räume“ werden fixe Festschreibungen über Vergangenheit zugunsten einer prozessualen jeweils gegenwärtigen Neubewertung suspendiert. Diese Position stellt ein für "alle Ewigkeit" festgeschriebenes Verständnis von "Tradition" radikal in Frage. So stehe ich einzelnen Bestrebungen die AM, heute wieder an die historische 4-Säfte-Lehre zu knüpfen (vgl. Bachmaier-Eksi; 2004, 2007), kritisch gegenüber. Diese Position übersieht, dass sich



Klinische Therapiesequenz

Musiktherapien im 21. Jh. nicht mehr als medizinische Hilfsdisziplin begreifen, sondern als eigenständige künstlerische und beziehungsorientierte Therapiemethoden etabliert haben. Eine neuerliche Verknüpfung der AM mit der dem Arztberuf vorbehaltenen (humoral-)medizinischen Diagnostik (Bachmaier Eksi; 2007, S.170), würde den MusiktherapeutInnen in Österreich mit dem strafrechtlichen Tatbestand der Kurpfuscherei in Konflikt bringen. Ebenso unsinnig erscheint mir die prinzipielle Weigerung, musikpsychologische, entwicklungspsychologische, und kulturwissenschaftliches Wissen über Musikrezeption mit der Begründung abzulehnen, dass sie nicht den historischen Theorien entsprächen (ebenda). Dieses kleine Beispiel verdeutlicht die Notwendigkeit, im Rahmen von Methodentransfers auf die jeweiligen kulturellen und (legistischen) Rahmenbedingungen einzugehen. Unbestritten ist die historische AM als regulationsmedizinisches Therapieverfahren zu interpretieren. Demnach liegt ihr Wirkprinzip in einer Regulation des Vegetativums, das neben dem musikalischen Angebot auf einem liebevollen und Sicherheit vermittelnden Beziehungsangebot gründet. Das übergeordnete Therapieziel der AM liegt in der Unterstützung der PatientInnen, ein stimmiges Zusammenspiel zwischen einem gesellschaftlichen Entwurf von gelingendem Leben und der inneren subjektiven Stimmigkeit (wieder) herzustellen.

Dieses Ziel vor Auge, haben sich die MitarbeiterInnen des Instituts für Ethno-Musik-Therapie von einer ausschließlichen Orientierung an vorgegebenen emotions- & organspezifischen Zuordnungen des Makam-Systems emanzipiert. Heute werden je nach klinischer Anforderung gleichermaßen Elemente westlicher Musik, pen-

tatonische Improvisationen, zentralasiatische Lieder sowie Makamstrukturen zur Anwendung gebracht. Aus diesem Grund erweiterte sich die Schulbezeichnung von „Altorientalisch“ zu „Ethno-Musik-Therapie“. Natürlich stellt sich in einem derartigen Prozess die Frage nach der eigenen Kernidentität.

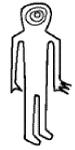
Klinische Erfahrungen zeigten, dass beim Erstkontakt der PatientInnen mit der AM durch die Neu- & Andersartigkeit des Klangbildes (Instrumentarium, Makamstruktur) etwaige - durch Vorerfahrung - etablierte (individuelle) Assoziationen zu bekannten Musikstilen vermieden werden. Dies schafft den Raum für den Aufbau neuer Strukturen und Assoziationen, die mit positiven Gefühlsinhalten bzw. Hoffnung zu tun haben. Die damit einhergehenden regulierenden und synchronisierende Wirktheorie der AM konnte mittlerweile mittels chronobiologischer Messmethoden nachgewiesen und dargestellt werden (Scharinger 2006; Tucek 2006).

Gerade in therapeutischen Kontexten gilt es, dem konkreten Menschen gegenüber abstrakten Modellen den Vorzug zu geben. Aldridge: „Schwerpunkt einer jeden Therapie muss sein, wieder Hoffnung zu wecken, sich mit Gefühlen von Verlust, Isolation und Verlassenheit auseinanderzusetzen, Leiden zu verstehen, Abhängigkeit zu akzeptieren und dabei doch unabhängig zu bleiben und dem Leben einen tieferen Sinn zu geben.“ In diesem Sinne wird Musik heute nicht mehr als objektive Eigenschaft des Seins verstanden, sondern gründet auf individueller und subjektiver Rezeption.

Gerhard Tucek: Musiktherapeut; Lehrbeauftragter an der Universität für Musik und darstellende Kunst sowie am Institut für KSA; Mitbegründer der Schule für altorientalische Musiktherapie. Seit 1997 leitet er den Studiengang für Altorientalische Musiktherapie. Er ist Gründungs- und Vorstandsmitglied der 2004 gegründeten IMARAA (international music and art research association austria).

Lange hat die Wissenschaft nur gefragt, wie und warum Menschen geopfert worden sind
aber nie, ob überhaupt...

von **PETER HASSLER**



Menschenopfer bei den Azteken und Maya

Realität oder Phantasie?

Die Menschenopfer der Azteken und Maya sowie auch anderer Völker Mesoamerikas sind immer wieder ein beliebtes Thema. Sie fehlen in kaum einer Darstellung über diese Kulturen, und sei der Beitrag noch so kurz, etwa im Rahmen eines Lexikoneintrags. Auch die Phantasie von JournalistInnen und FilmemacherInnen haben sie beflügelt: Im Spiegel wurde ein reisserischer Artikel anlässlich der Azteken-Ausstellung von 2003 in Bonn und Berlin publiziert¹ und jüngst lief Mel Gibsons Hollywood-Spektakel „Apocalypto“ in den Kinos. Historische Fakten schienen dabei jedoch kaum eine Rolle zu spielen, Hauptsache die Kasse klingelte. Den Spiegel-Autoren Matthias Schulz bedachten die mexikanischen ExpertInnen daher einhellig mit harter Kritik². Auch der Kommentar des Maya-Spezialisten, Nikolai Grube, zum Hollywood-Maya-Film ist entsprechend deutlich: „Über das Filmische kann man geteilter Meinung sein, aber was mich stört, ist die Darstellung der Maya. Die ist hinten und vorne falsch und verlogen.“³

Wie kommt es zu dieser Diskrepanz - einerseits der weit verbreiteten Meinung, die Menschenopfer seien eine gesicherte Tatsache und andererseits der scharfen Kritik der ExpertenInnen? Lange hat die Wissenschaft nur gefragt, wie und warum Menschen geopfert worden sind aber nie, ob überhaupt. Die wissenschaftliche Kritik beschränkte sich lediglich auf die Zahlenangaben. Während sich die Quellenkritik in der Geschichtswissenschaft als grundlegende Methode vor über 150 Jahren etabliert hat, tut man sich in der Mexikanistik bis heute schwer damit. Denn die Menschenopfer sind nicht nur im Boulevard-Journalismus und Hollywood-Fantasy-Thriller präsent, sondern auch in einer Vielzahl von wissenschaftlichen Publikationen. Diese leisteten offensichtlich Vorschub für die reisserischen Kassenfüller.

Das A und O auf der Suche nach historischen Fakten in Geschichtsquellen ist ein Augenzeugenbericht. Die folgenden Schilderungen von Bernal Díaz del Castillo, einem schreibkundigen Soldaten im Tross von Hernán Cortés [dem Eroberer Mexikos, Anm.], liegen nicht nur dem Artikel von Matthias Schulz zu Grunde, sondern schlechthin sämtlichen wissenschaftlichen Darstellungen zum Menschenopfer bei den Azteken: „Nachdem wir eine grosse Bucht mit viel Wasser passiert und uns darauf zu unseren Quartieren, wo uns die Pfeile, Lanze[n] und Stein[e] nicht [mehr] erreichen konnten, zurückgezogen hatten, und als Sandoval, Francisco de Lugo und Andrés de Tapia samt Pedro de Alvarado dabei waren, einer dem anderen zu erzählen, was sich zugetragen und was Cortés angeordnet hatte, [da] ertönte[n] wiederum die Pauke Huitzilopochtli markerschütternd, sowie all die Muscheltrompeten, Hörner und weiteren [Instrumente] ähnlich Trompeten und ihr ganzer grauenhafter Widerhall. Wir schauten hinüber zur grossen Pyramide, wo sie [,die Azteken,] diese [scheusslichen] Töne erzeugten und sahen, wie sie [die Azteken,] unsere Kameraden, die sie in der Niederlage, welche sie Cortés bereitet hatten, gefangengenommen hatten, mit Gewalt die Stufen hinaufschleppten und sich anschickten, diese zu opfern. Als sie sie oben auf die

¹ Schulz 2003

² García Hernández 2003

³ Plüss 2003, vgl. auch <http://www.weltwoche.ch/artikel/?AssetID=15727&CategoryID=91>

⁴ Gemeint ist wohl der Platz vor dem Tempel

Plattform in^[4] der Kapelle, wo ihre verfluchten Götzen standen, [geschafft] hatten, sahen wir, wie sie vielen von ihnen Federn auf die Köpfe steckten und mit einigen [...] einen Tanz vor Huitzilopochtli aufführten. Nachdem sie getanzt hatten, legten sie [die Azteken,] sie [die Gefangenen,] dann rücklings über recht schmale, zur Opferung hergerichtete Steine, und mit Feuerstein-Messern sägten sie ihnen die Brust auf, rissen ihnen das Herz [noch] zuckend heraus und boten es den Götzen, die dort gegenwärtig waren, dar. [Dann] stiessen sie die Körper mit den Füßen die Stufen hinunter. Unten warteten weitere blutrünstige Priester, die ihnen Arme und Beine^[5] abschnitten und die Gesichter häuteten. [Diese Häute] gerbten sie darauf wie Handschuhleder. Samt ihren Bärten bewahrten sie sie auf, um mit ihnen Feste zu feiern, während [derer] sie ein [Sauf-]Gelage veranstalteten und das Fleisch [der Geopferten] mit Chilmole^[6] verschlangen. Auf diese Weise opferten sie alle übrigen [Gefangenen]. Sie verzehrten [deren] Beine und Arme. Die Herzen und [das] Blut brachten sie ihren Götzen dar, wie ich [bereits] gesagt habe, und die Körper, welche

[noch] aus Leib (Rumpf) und Eingeweiden bestanden, warfen sie den Jaguaren und Pantheren und den grossen und kleinen Schlangen, die sie [alle] im Raubtier-Hause hielten, [zum Frass] vor, worüber ich - wie gesagt - in dem [betreffenden] Kapitel weiter oben berichtet habe.“ Der historische Kontext des „Augenzeugenberichts“ von Bernal Díaz ist der Rückzug der Spanier und ihrer indischen Hilfstruppen aus der auf einer Insel im Texcoco-See gelegenen aztekischen Hauptstadt Tenochtitlán, nachdem die Azteken den Angriff der Spanier und ihrer Alliierten erfolgreich abgewehrt hatten und unter anderem eine spanische Brigantine kapern sowie etwa 50 Spanier gefangen nehmen konnten.

Als seinen Standort nennt Bernal Díaz das Lager von Pedro de Alvarado, das in der Nähe von Tlacopan am Seeufer lag, d.h. der Schauplatz befand sich in 6 - 8 km Luftdistanz (vgl. Abbildung). Somit können Bernal Díaz und seine „Zeugen“ die Opferungen unmöglich gesehen haben. Seine Schilderungen sind daher eine Fiktion, auf welcher bislang die Menschopfertheorien weitgehend aufgebaut und als „gesicherte Tatsache“ gewertet worden sind. Es mangelt aber auch sonst an Beweisen: Die kolonialzeitlichen Schilderungen der angeblichen Menschenopfer sind nicht mit den chirurgisch-anatomischen Möglichkeiten in Einklang zu bringen. Während in der forensischen Medizin eine Kreissäge aus Stahl zum Durchtrennen des (harten) Brustbeins notwendig ist, sollen die Azteken mit einem brüchigen Steinmesser dies flugs bewerkstelligt haben, sodass sie dem Opfer das Herz noch zuckend aus der Brust herausreissen konnten. Zudem fehlt im *Nahuatl* (Aztekischen) offensichtlich ein Terminus Technicus für das angeblich so bedeutende und oft praktizierte Herzopfer, obschon im *Nahuatl* Opferrituale minutiös differenziert werden, z.B. gibt es für die Blutentnahme aus dem Ohrfläppchen einen eigenständigen Begriff. Für das Herzopfer wird in den kolonialzeitlichen Quellen *tlacamictilizli* angeführt, was lediglich „Menschen töten“, „Menschen morden“ bedeutet. Die Übersetzer des Aztekischen sind die Erklärung schuldig geblieben, warum sie diesen Begriff mit „töten“ wiedergeben, wenn es darum geht, dass die Spanier die Azteken umgebracht haben, aber wenn die Azteken Spanier getötet haben, dann übersetzen sie denselben Ausdruck mit „(Menschen) opfern“.

Andere Erklärungsmuster als das „Menschenopfer“ für Tötungsdarstellungen werden gar nicht erst in Erwägung gezogen, etwa die Tatsache, dass Exekutionen wie auch politische Morde zum „Kulturgut“ wohl aller Völker zu allen Zeiten gehörten und gehören. In den prä-



Tenochtitlán - Mexiko

⁵ wörtlich 'Füsse'

⁶ d.i. eine Pfeffersauce

⁷ vgl. Díaz 1974, pp 352/353 (Cap. 152)

kolumbischen Bilderhandschriften der Mixteken wird etwa die Geschichte des Fürsten „8-Hirsch“ erzählt, der alle seine Konkurrenten - einschliesslich seines Halbbruders - aus dem Weg geräumt hat, die ihm den Thron hätten streitig machen können.



Maya-Pyramide von Chichen Itzá

Neben der Deutung dieser profanen Handlungen hat sich die Wissenschaft wenig um die alt-indianische Symbolik gekümmert. So haben Darstellungen von Knochen, Schädeln und Skeletten nichts mit den christlich-abendländischen Vorstellungen vom Tod und der Zerstörung zu tun, etwa dem „Sensenmann“ oder - ausserhalb des religiösen Kontextes - als Warnung auf der Gifflasche oder der Piratenflagge. Obige Darstellungen sind im Kontext der Mythen über den Tod und die Erneuerung zu verstehen. Die Knochen symbolisieren das potentielle Leben: Die Maya-Jäger brachten die Knochen des erjagten Wildes dorthin zurück, wo sie es erlegt hatten, damit es sich erneuern konnte. Bei den Azteken steigt *Quetzalcoatl* in der Gestalt des Schöpfergottes *Ehecatl* in das Reich des Todes hinab, um dem *Mictlantecutli*, dem Herrn der Toten, den Edelsteinknochen zu rauben, aus dem er den Menschen erschaffen hat. Daher ist es kein Zufall, dass z.B. im *Codex Borgia* *Quetzalcoatl* und *Mictlantecutli* Rücken an Rücken wie siamesische Zwillinge dargestellt werden, da beide zwei verschiedenen Formen des Lebens darstellen.

Jill Leslie Furst betrachtete die Darstellungen der in Wien aufbewahrten Mixtekischen Bilderhandschrift, den *Codex Vindobonensis*, im Licht der Symbolforschung. Darin kommt mehrfach eine enthauptete Göttin vor, welche sie im Kontext der bis heute praktizierten Pulque-Zubereitung sieht: Der als Göttin vorgestellten Agave wird die Spitze, d.h. der „Kopf“, abgeschlagen. Daraufhin wird das Vegetationszentrum der Pflanze, das „Herz“, herausgeschnitten. Im entstandenen Hohlraum sammelt sich nun der Saft, d.h. das „Blut“ der Göttin, das sich

durch den Fermentierungsprozess in das leicht alkoholische Getränk, den Pulque, verwandelt.

Somit verbergen sich hinter den Menschenopfern bei den Azteken, Mixteken und Maya keine gesicherten Tatsachen, sie erweisen sich als nicht verifizierte bzw. nicht verifizierbare Theorien. Nicht die Menschenopfer sind das Phänomen, sondern der unbeirrte Glaube daran, allen Widersprüchen in den Quellen zum Trotz.

Peter Hassler studierte an der Rheinischen Friedrich Wilhelms Universität Bonn Alt-Amerikanistik, Indologie und Tibetologie und promovierte an der Universität Zürich in Ethnologie mit „Menschenopfer bei den Azteken? - Eine quellen- und ideologiekritische Studie.“

Literatur:

Díaz del Castillo, Bernal. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. México 1974. (Colección „Sepan Cuantos“, No. 5).

Fisch, Jörg. Wer hat die Menschenopfer erfunden? Eine Studie von Peter Hassler. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 13. August, Nr. 186, Zürich 1993, p 17.

Furst, Jill Leslie. *Codex Vindobonensis Mexicanus 1: A Commentary*. Albany 1978. (Institut for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany Publication, No. 4).

García Hernández, Arturo et al. Refutan expertos ominoso reportaje sobre los aztecas. - „Vision inquisidora, oscurantista, amarillista y desinformada“ es el balance que expertos en el tema de los sacrificios humanos de la cultura mexicana hicieron sobre el reportaje publicado por la revista *Der Spiegel* y reproducido por la española *El País Semanal*. [Mit Kommentaren von Eduardo Matos Moctezuma, Miguel León Portilla, Yollotl González Torres, Beatriz Barba u.a.] In: *La Jornada, Cultura*, 18. Juli 2003, Mexico 2003, pp 1a-4a

Hassler, Peter. *Menschenopfer bei den Azteken? Eine quellen- und ideologiekritische Studie*. Bern 1992 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XIX, Abteilung B, Ethnologie, Bd. 30).

Plüss, Mathias. „Gar nicht Möglich“. - Der Altamerikanist Nikolai Grube widerspricht Mel Gibson: Bei den Maya habe es keine Blutopfer gegeben. In: *Weltwoche, Magazin*, Ausgabe 03/2007 (URL: <http://www.weltwoche.ch/artikel/?AssetID=15727&CategoryID=91>).

Schulz, Matthias. Totenkult am Feuerberg. Der grausige Opferkult der Azteken. In: *Der Spiegel*, Nr. 22, Hamburg 2003, pp 160-175.



Master of Arts (MA) Latin American Studies

Interdisziplinärer Universitätslehrgang für Höhere Lateinamerika-Studien

Wintersemester 2007/08:
„Lateinamerika in der Weltwirtschaft:
Politökonomische Herausforderungen im 21. Jahrhundert“

**Anmeldung bis Mitte September 2007 im Lehrgangsbüro:
Österreichisches Lateinamerika-Institut
Schlickgasse 1, 1090 Wien
Tel: 01 / 310 74 65 - lehrgang@lai.at
www.lai.at/lehrgang**

Master of Arts (MA) Latin American Studies

Interdisziplinärer Universitätslehrgang für Höhere Lateinamerika-Studien

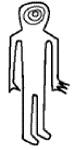
Der Interdisziplinäre Universitätslehrgang für Höhere Lateinamerika-Studien ist ein berufsbegleitendes regionalspezifisches Weiterbildungs-Programm. In Österreich stellt der Universitätslehrgang das einzige Lateinamerikanistik-Lehrangebot auf akademischer Ebene dar. Die Ausbildung ermöglicht den Studierenden eine Erweiterung und Vertiefung der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Lateinamerika und bietet ein breites Spektrum interdisziplinärer Zugänge. Der Universitätslehrgang verbindet wissenschaftliche Analysen mit praxisorientierten Darstellungen. Grundsätze des Lehrgangs sind Internationalität, Interkulturalität und Praxisorientierung.

Die ersten vier Semester des Universitätslehrgangs gliedern sich in die vier Module Politik, Kultur, Wirtschaft und Natur. Die klassischen wissenschaftlichen Disziplinen werden in diesen Schwerpunkten transdisziplinär integriert. Die fachliche Breite stellt den Reiz sowie die besondere Herausforderung für die Studierenden dar.

Der Lehrgang richtet sich an Absolventinnen und Absolventen aller Studienrichtungen, die eine Zusatzqualifikation zu Lateinamerika erwerben wollen und berufliche Tätigkeiten, etwa in den Bereichen Wirtschaft, Ökologie, Kommunikation, Internationale Beziehungen, Diplomatie, Entwicklungszusammenarbeit, Menschenrechtsarbeit, politische Beratung, Bildung oder Tourismus anstreben.

Nach erfolgreichem Abschluss des Universitätslehrgangs wird der Titel „Master of Arts in Latin American Studies“ verliehen.

Lehrgangsbüro
Österreichisches Lateinamerika-Institut
Mag. Christina Schmutzhard
Schlickgasse 1, A-1090 Wien
Tel.: +43 (1) 310 74 65-12 / Fax: -21
E-Mail: lehrgang@lai.at
Web: www.lai.at/lehrgang



Pok ta Pok. ***Aneignung - Macht - Kunst***

Max Hinderer und Jens Kastner (Hg.):
Pok ta Pok. Verlag Turia + Kant, Wien 2006, 135 S.,
22,- €, mit Abbildungen
ISBN 978-3-85132-469-3

Pok ta Pok war das Ballspiel der Maya. Noch heute finden sich Ballspielplätze in nahezu allen bedeutenden Maya-Ruinen im Süden Mexikos, in Guatemala und Honduras. Vereinzelt wird das mit Hüften und Ellbogen betriebene Ballspiel auch heute noch gespielt. Und bis heute hält sich der kolonialistische Mythos, es hätte sich um ein Spiel um Leben und Tod gehandelt, die Spieler seien nach Ende des Spiels den Göttern geopfert worden. Der Grundriss des Spielfeldes gleicht einem langgezogenem I oder H, das Feld in der Mitte wird flankiert von zwei schräg nach oben verlaufenden Rampen, die an einer Wand enden. Ein solches Spielfeld, ohne Ringe und Schmuck, temporär auf dem Wiener Heldenplatz zu errichten, war die Idee, die diesem Buch zugrunde liegt. Die Aufsätze dieses Bandes nehmen das Ballspiel zum Anlass für sozial- und kulturtheoretische Überlegungen, die von einem Kunstwerk im öffentlichen Raum ausgelöst werden können. Eine der zentralen Problemstellungen der herrschaftskritischen Diskurse um postkoloniale Theorie, Minimal Art, Gender Theorie und Soziale Bewegungsforschung durchzieht dabei die Beiträge.

So demontiert der Altamerikanist **Peter Hassler** den wohl gehüteten, kolonialistischen Mythos vom Menschenopfer bei den Maya.

Die Kunsthistorikerin **Sabeth Buchmann** greift die minimalistische Formsprache der Skulptur auf und zeichnet die Diskussionen um das kritische Potenzial der historischen Minimal Art nach. Die lateinamerikanische Konzeptkunst erscheint dabei durch ihre Betonung devianter Subjektivität als Korrektiv für die zweifelhafte Verbindung von Minimalismus und Rationalismus. Die erweiterte Vorstellung von sozialer Revolution lateinamerikanischer KonzeptkünstlerInnen gründet laut Buchmann gerade auch in ihren Bezügen zu Populärkultur, Tanz und Spiel.

Der Soziologe und Geograph **Olaf Kaltmeier** greift das Motiv der Gewalt und ihrer Konzeptualisierung auf und nimmt das Skulptur-Vorhaben zum Anlass für gesell-

schaftstheoretische Überlegungen. In seiner Theoretisierung des Zusammenhangs von Gewalt und Raum formuliert er die These, dass der - in Anlehnung an die Begrifflichkeiten bei Manuel Castells so genannte - „Raum der Ströme“ ein „globalisiertes Pok ta Pok, verstanden als Spiel auf Leben und Tod, ist.“ Räumliche Dimensionen der Kapitalakkumulation spielen dabei ebenso eine Rolle wie neue Formen des imperialen Regierens.

Der Soziologe und Kunsthistoriker **Jens Kastner** diskutiert die Arbeit am kollektiven Gedächtnis als eine Strategie sozialer Bewegungen. Unter Rückgriff auf die theoretischen Ansätze von Stuart Hall und Pierre Bourdieu beschreibt er Praktiken der "Positionierung" als "wichtige Scharniere für gesellschaftliche Transformationen". Am Beispiel zweier Bewegungen in Süd-mexiko - EZLN und CIPO-RFM - zeigt er, dass die Arbeit am kollektiven Gedächtnis als Teil der Auseinandersetzung um kulturelle Hegemonie stattfindet.

Die Gender-Theoretikerin **Elisabeth Tuider** nimmt das Maya-Ballspiel zum Anlass, „dem Verhältnis von Inszenierung und normativen Zuweisungen nachzugehen“. Tuider beschreibt die *muxe* in Juchitán, Oaxaca/Mexiko, entgegen bisheriger Forschung als „dritten Geschlechterraum“, der sich neben den vermeintlich eindeutigen Zuordnungen Frau und Mann auftut. Zwar greift sie ebenfalls die Spielmetapher auf, macht aber deutlich, dass bei geschlechtlichen Inszenierungen immer um „die Aneignung eines von Macht und Konventionen durchdrungenen Raumes“ geht.

Der Philosoph **Martin Beck** nimmt gemeinsam mit dem Autoren und Künstler Max Jorge Hinderer die im Wiener Museum für Völkerkunde aufbewahrte Federkrone des letzten aztekischen Kaisers Moctezumas zum Ausgangspunkt der Beschäftigung mit verschiedenen, differierenden Logiken der Zirkulation. In der (nicht vollzogenen Rück-)Gabe der Federkrone verbinde sich die zirkuläre Logik der Ökonomie mit jener der Geschichtsschreibung. Jeder Text (so auch die Textur der Federkrone) verfolge eben nicht eine einzige bestimmte Logik, sondern konstituiere sich immer in der wechselseitigen Bedingung von interpretatorischer und ökonomischer Spekulation.



Wandlungsprozesse und deren soziale Konsequenzen am Beispiel der Massenfertigungsanlagen in Mexiko

von **ASTRID GLATZ**

Feminisierte Maquiladoras

Rollenumbruch in Mexikos Grenzstädten

Die weibliche Migration in Mexiko hat spätestens mit der Schaffung von Maquiladoras eingesetzt. Die neuen Arbeitsplätze haben eine Veränderung der Gender-Verhältnisse bewirkt und Emanzipation aber auch sexualisierte Gewalt verstärkt als soziale Konsequenzen hervorgebracht.

Die Grenze zwischen Mexiko und den USA wird durch so genannte "twin cities" charakterisiert: Zwei Städte liegen nur wenige Kilometer voneinander entfernt, jedoch auf unterschiedlichem nationalem Gebiet. In den mexikanischen Grenzstädten befindet sich einer der wichtigsten ökonomischen Faktoren des Landes, die Maquiladoras. In diesen Fertigungsfabriken werden importierte Teile zusammengefügt, um sie anschließend wieder zu exportieren. Hier wird die Verbindung zu den USA sichtbar: Die arbeitsintensivsten Produktionsprozesse werden von US-Betrieben nach Mexiko ausgelagert. Die Transportkosten werden dabei gering gehalten, da die Maquiladoras in der Nähe der US-amerikanischen "twin city" liegen. Die wirtschaftlichen Vorteile für Unternehmen liegen des Weiteren in Steuerbefreiungen und billigen Arbeitskräften, die es erlauben die Produktionskosten gering zu halten.

Die Entstehung der *Maquiladoras* wurde mit dem Border Industrialisation Program (BIP) 1965 initialisiert, um die Wirtschaft Mexikos anzukurbeln. Seit dem Inkrafttreten der NAFTA-Verträge 1994 intensivierte sich die Anzahl der Exporte in die USA. Die Zahl der *Maquiladoras* und die Binnenmigration in die Grenzstädte nahmen damit rapide zu, so dass man von „border boom towns“ spricht. Armut, hohe Arbeitslosigkeit sowie politische Instabilität erhöhen den Druck auf die Bevölkerung. Die schlechte wirtschaftliche Lage veranlasst Frauen, nach informeller Arbeit zu suchen, sich zu prostituieren und/oder eben zu emigrieren. Die Hoffnung auf verbesserte Lebensbedingungen und Jobchancen fördern die Migration. Da *Maquiladoras* legale Arbeitsplätze zur Verfügung stellen, sind sie Anziehungspunkt Nummer Eins. Allerdings wollen die Frauen nur eine Zeitlang in den „border cities“ bleiben: Die Grenzstädte werden angesteuert, um von dort aus in die USA weiterzureisen. Eine Möglichkeit besteht darin, durch die Arbeit in einer *Maquiladora* ein Touristenvisum zu erwerben oder aber auf illegalem Weg die Grenze zu überschreiten. Einige wichtige Tatsachen zu den Maquiladoras: Diese Fabriken existieren oft nur für relativ kurze Zeiträume, denn falls die ArbeitgeberInnen noch günstigere Produktionsstandorte finden, passiert es häufig, dass die Belegschaft entlassen wird und eine neue Fabrik an dem günstigeren Standort aufgemacht wird. Insofern bringen die Maquiladoras auch nicht den versprochenen „Entwicklungsschub“ für die betroffenen Regionen, ganz im Gegenteil, sie behindern jede Form von Nachhaltigkeit (und kümmern sich auch in keinster Weise um Aspekte wie Umweltschutz und MitarbeiterInnenvorsorge).

In den internationalen Freihandelszonen, den *Maquiladoras*, finden vornehmlich junge Frauen zwischen 16 und 24 Jahren Anstellung. Für die meisten ist diese Tätigkeit die erste bezahlte Arbeit. 80 Prozent der totalen Arbeitskraft in den Grenzstädten wird von Frauen ausgemacht, sie dominieren gerade spezifische Sektoren wie die Kleider- und Elektronikindustrie. Aufgrund von geschlechtsspezifischen Zuschreibungen, wie z.B. die „besondere manuelle Geschicklichkeit“ („Frauen können besser nähen“) oder die „leichtere Kontrollierbarkeit von Frauen“, führen dazu bevorzugt Arbeiterinnen einzustellen. Diese geschlechtsspezifischen Zuschreibungen finden ihre Begründung

wohl in der patriarchalen Gesellschaft und ihrer Wertevermittlung. Die Arbeitsbedingungen sind extrem schlecht und die geringen Löhne reichen oft nicht zum Überleben aus. Zusätzliche Nebenverdienste, etwa über die Prostitution sollen das Einkommen erhöhen. Gewerkschaften sind verboten; die permanente Überwachung soll die Output-Maximierung sicherstellen. Grundbedürfnisse können häufig nicht gedeckt werden. Auch jene, die anfänglich nicht die Intention hatten, in die USA zu emigrieren, ziehen diese Option daher bald in Betracht.

Die *Maquiladoras* sind ein Beispiel für die Verknüpfung von sozialem Strukturenwandel und der internationalen Arbeitsteilung. Die regionalen Veränderungen von Arbeitsmustern aufgrund des globalen ökonomischen Wandels ziehen somit auch eine Veränderung der sozialen Rollen nach sich. Der ehemals männlich dominierte Sektor Arbeit wird in den Grenzstädten von Frauen übernommen, eine Tatsache die enormes Konfliktpotential enthält. Dennoch belegen (wenige) Männer hohe Positionen, die Frauen nach wie vor verwehrt zu seinen scheinen, womit der sozial geringere Status von Frauen festgeschrieben wird.

Laut einer Studie von Veronica Cuartas Aravena sind 52,2 Prozent der mexikanischen MigrantInnen weiblich. Die Migrationsbereitschaft von Frauen hat sich seit 1965 stetig erhöht. Zusätzliche Faktoren, die die Wahrscheinlichkeit der Migration fördern, sind ein höherer Bildungsstatus, sowie der soziale Stand der Frau: allein stehende Frauen haben eher die Möglichkeit zur Migration. Wesentlich ist, dass die weibliche Migration erst durch die Feminisierung der Arbeitswelt, wie hier am Beispiel der *Maquiladoras* aufgezeigt, verstärkt ermöglicht wird. Diese Fabriken fragen explizit weibliche Arbeitskräfte nach und geben ihnen die Chance, Geld zu verdienen, so können auch allein stehende Frauen emigrieren, ohne wirtschaftlich von der Familie abhängig zu sein. Oft ist es die Frau, die durch die neuen Arbeitsverhältnisse, zur Hauptverdienerin in der Familie wird.

Dieser Rollenwandel bleibt nicht ohne Folgen und birgt ein enormes soziales Konfliktpotential: In den Grenzstädten öffnen Tanzclubs, in denen der Lohn wieder ausgegeben wird. In den *Maquiladoras* werden Frauen diskriminiert. - Sie werden u.a. Schwangerschaftskontrollen (mit Nachweis des Menstruationsblutes) unterzogen, auch sexuelle Belästigung und weitere Verletzungen der Menschenrechte sind Alltag. Viele Männer fühlen sich durch die Veränderung traditioneller sozialer Rollenmuster frustriert; ein Beleg dafür könnte die Zunahme der privaten Gewalt gegen Frauen sein. Ciudad Juárez ist ein Extrembeispiel sexualisierter Gewalt: Neben Drogenbanden und immenser Prostitution ist die Stadt auch für

ihre Frauenmorde bekannt. 2006 wurden bereits 370 tote Frauen gefunden, 500 weitere gelten als vermisst. Konkrete Gründe sind keine bekannt. Die Polizei vermutet jedoch, dass Vergewaltigungen und Morde an jungen Frauen eine Art Initiationsritual in Banden sein könnte. Die Morde werden auch als Racheakt gesehen, der aus dem Statusverlust und der Wut mancher Männer resultiert.

Die Brisanz der aktuellen Entwicklung zeigt sich auch in der Beschäftigung der Öffentlichkeit mit dem Thema: Der eben angelaufene Kinofilm „Bordertown“ greift Ciudad Juárez' gewaltvolle Frauenmorde auf. Mittlerweile befassen sich auch internationale Organisationen mit der Situation der Frauen in den Fabriken.

Unterdrückung und Ausbeutung der Frauen als Arbeiterinnen. Emanzipation von gesellschaftlichen Rollen. Das Paradoxon besticht durch seine Zweiseitigkeit.

Astrid Glatz, 1984 geboren. Kultur- und Sozialanthropologie, 6. Semester, seit 2004 Workcamp in Kenya, 2005. Feldforschung über türkische Migrantinnen, 2006. Wissenschaftliche Assistenz beim „4. Treffen deutschsprachiger Südamerika- und KaribikforscherInnen“, 2007. Interessensschwerpunkte: Migration, Globalisierung, Identität, Lateinamerika

Literatur

Aravena, Veronica Cuartas 2002 Mexican Women and Migration: The Effects of Education and Family Status. Louisiana State University, Department of Sociology
http://etd.lsu.edu/docs/available/etd-0419102-100900/unrestricted/Aravena_thesis.pdf

Schiemenz, Carolin 2005. Die *Maquiladoras* in der Ciudad Juárez in Mexiko - Arbeits- und Sexualmarkt junger Migrantinnen. In: Perspektive 89 / Internationale Berliner Perspektive (9.4.2006)
http://www.perspektive89.com/2006/04/09/die_maquiladoras_in_der_cuidad_juarez_in_mexiko_arbeits_und_sexualmarkt_junger_migrantinnen

Bayes, Jane H. / Kelly, Rita Mae 2001. Political Spaces, Gender, and NAFTA. In: Kelly, Rita Mae et al. (Ed.), Gender, Globalization, and Democratization. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, S 75-94

Biemann, Ursula 1999. Performing the border. Die Grenze als Metapher für Differenz und Gewalt. In: Blätter des Informationszentrums 3. Welt / IZ3W. 241(1999), S 37-40

Sassen, Saskia 2002. Counter-geographies of Globalization: Feminization of Survival. In: Saunders, Kriemild (Eds.), Feminist Post-Development Thought. Rethinking modernity, postcolonialism & representation. London, New York: Zed Books, S 89-104



Eine Gegenüberstellung von Sichtweisen zum Matriarchat
in Zeiten der Globalisierung.

von **WERNER HÖRTNER**

Juchitán - Die „Stadt der Frauen“?

Zwischen Realität und europäischer Projektion

Im südlichen Mexiko liegt Juchitán, bei uns bekannt als eine Stadt mit einem scheinbar funktionierenden Matriarchat. Doch worin liegt nun das Besondere dieses Ortes, und gibt es dort wirklich matriachale Strukturen, oder sind diese vielmehr ein von ausländischen BesucherInnen genährter Mythos?



Frau aus Juchitán mit ihrem Muxe-Sohn. Oaxaca, 1998

Oaxaca ist einer der Bundesstaaten mit dem größten Anteil an Indigenen innerhalb Mexikos. Fast eine halbe Million EinwohnerInnen sind zapotekischen Ursprungs. In etwa fünf Stunden Busfahrt gelangt man von der gleichnamigen Hauptstadt des Bundesstaates an den Isthmus von Tehuantepec, jener Stelle im Süden Mexikos, wo sich der Atlantische und der Pazifische Ozean auf bis zu 300 km annähern. Hier liegt das Handelszentrum Juchitán, eine Kleinstadt mit 100 000 EinwohnerInnen. Die großteils indigene Bevölkerung spricht auch heute noch die regionale zapotekische Sprache, obwohl es nur wenige zweisprachige Schulen gibt.

Die Stadt der Verheißung

Vor 13 Jahren erschien im Rowohlt-Verlag der Band "Juchitán - Stadt der Frauen" der deutschen Soziologin und Ethnologin Veronika Bennholdt-Thomsen. Später erschien noch ein Bildband über diese Stadt von derselben Autorin. Für die meisten Besucherinnen und Besucher Juchitáns stellten diese beiden Bücher so etwas wie eine Initialzündung dar für den Wunsch, Juchitán zu sehen, die Stadt der Frauen die mit Festen und Sinnlichkeit assoziiert wird. Die Stadt des Matriarchats. "Hier in Juchitán", schreibt die deutsche Soziologin, "wird das weibliche Grundbedürfnis befriedigt, sich als Frau wertvoll zu fühlen". Die Meinungen, ob diese süd mexikanische Kleinstadt nun die Heimat eines Matriarchats ist oder nicht, gehen diametral auseinander, wenn auch mit unterschiedlicher Motivation. Auch die Frage, in wie weit die Idee des Matriarchats für europäische Projektionen erhalten muss, stellt sich unweigerlich. Für den Kulturstadtrat von Juchitán ist es vor allem die Stellung der Frau in Wirtschaft und Handel und ihre damit verbundene öffentliche Sichtbarkeit, die diese Idee vom Matriarchat entstehen ließ. "Dadurch gewinnen dann die fremden BesucherInnen den Eindruck, es handle sich um eine "Stadt der Frauen", um ein Matriarchat. Das ist aber nur ein Mythos".

Matriarchat oder nicht?

Margarita Dalton, Historikerin an dem renommierten Wissenschaftsinstitut CIESAS in Oaxaca, die gerade an einem Buch über die Gender-Frage im Isthmus von Tehuantepec arbeitet, kritisiert die mangelnde

Präsenz der Frauen in politischen Instanzen. „Ich glaube nicht, dass man von matriarchalen Strukturen sprechen kann. Ich bin überhaupt nicht einverstanden mit dieser Konzeption. Die Frauen im Isthmus von Tehuantepec spielen wohl eine ziemlich starke Rolle in der Gesellschaft, sie haben wirtschaftlich eine starke Position, sie besitzen Prestige und Würde, doch das heißt noch lange nicht, dass es sich dabei um ein Matriarchat handelt. Es ist eine patriarchale Gesellschaft, in der die Frauen wohl einen gewissen Protagonismus ausüben, doch sind ihnen die Männer in keiner Weise untergeordnet.“



Marktfrau Adelina mit Mutter und Freundin.

Die Schatzmeisterinnen

In Zeiten wie diesen erleben wir immer wieder und weltweit die verheerenden Folgen der Tatsache, dass die Wirtschaft die Politik dominiert. In Juchitán zeigt sich diese Realität von ihrer sympathischen Seite, denn die stattlichen Marktfrauen vertreten ihre Interessen mit Vehemenz gegenüber den Herren Politikern, die das Pech haben, im Rathaus gleich neben dem Markt zu residieren. „Wenn den Frauen etwas nicht passt, gehen sie gleich gruppenweise zum Bürgermeister, und der muss dann spüren. Und die Fischhändlerinnen nehmen gleich ihre scharf geschliffenen Messer mit“, erzählt mir die zapotekische Sängerin und Fotografin Martha Toledo lachend. Sie sieht die heutige Rolle der Frauen dieser Region vorkolonialen Traditionen verbunden: „Wir zapotekischen Frauen waren schon vor der Ankunft der spanischen Konquistadoren Händlerinnen und reisten weit

herum. Seit damals verwalten wir auch die Einkünfte. Es gibt heute noch viele Männer, die ihren ganzen Verdienst der Frau aushändigen, die ihnen dann das Geld für die alltäglichen Bedürfnisse gibt.“

Kulturreferent Vidal erkennt, wenngleich aus patriarchaler Sicht, deren Argumente biologistisch unterlegt sind, die Rolle der Frau als Schatzmeisterin an. „Innerhalb der Familie sind die männlichen Mitglieder die höchsten Autoritäten. Doch wir Männer sind nicht so gute Verwalter, selbst wenn wir so etwas studiert haben. Die Frauen haben einen natürlichen Instinkt dafür. Wie mein Vater immer zu mir sagte: ‚Hier bin ich der Präsident, und deine Mama ist die Schatzmeisterin.‘ Wir lassen das Geld in den Händen der Frauen, weil wir wissen - und das beweist sich in allen Gegenden der Welt -, dass sie bessere Verwalterinnen sind, und auch dass sie ehrlicher sind.“

Die friedliche Koexistenz

Die in Juchitán lebende Soziologin Marina Meneses Velázquez erkennt in ihrer Heimatstadt sehr wohl matriarchale Strukturen, die jedoch keine gesamtgesellschaftliche Dominanz ausüben, sondern mit den patriarchalen Strukturen einigermaßen friedlich koexistieren. „Es gibt ein Matriarchat in Juchitán, doch es ist kein einheitliches System. Die Gesellschaft ist komplexer; es gibt sowohl ein Matriarchat wie ein Patriarchat. Durch die matriarchalen Strukturen gibt es eine mehr auf die Subsistenz ausgerichtete Wirtschaft. Diese vorherrschende Wirtschaftsform genießt öffentliche Anerkennung. Es gibt zwar Friktionen mit der patriarchalen Welt, doch werden die Auseinandersetzungen über Diskussionen ausgetragen und nicht auf dem Wege des Streits.“

Die Beziehung zwischen Frauen und Männern ist, wie das gesamte Gesellschaftsgefüge Juchitáns, im Allgemeinen von einem Interessensausgleich geprägt. Die romantische verklärte Liebe westlicher Vorstellung hat in dieser Stadt keinen Nährboden, es sei denn als durch die Massenmedien importierte Idylle. In Juchitán sind die Beziehungen konkret und materiell. Wer mehr einbringt, hat mehr Ansehen und einen besseren Stand. Und im Allgemeinen bringen die Frauen mit ihren wirtschaftlichen Aktivitäten mehr Geld in den gemeinsamen Haushalt, während die Männer durch den Verlust traditioneller Arbeitsplätze mehr in die Lohnarbeit oder überhaupt in die Arbeitslosigkeit gedrängt werden. Was natürlich zu sozialen Spannungen führt, die sich unter anderem in einem steigenden Alkoholismus äußern.

Die Stadt der Feste

Juchitán scheint nicht nur die Stadt der Frauen, sondern auch die Stadt der Feste zu sein. Wenn mann oder frau alle großen Feste dieser Stadt besuchen wollte, so blieben kaum Abende für andere Aktivitäten frei. Es gibt Feste zu allen möglichen Anlässen, zu Ehren von Heiligen, zu Geburtstagen, Hochzeiten, Feste von Berufsständen wie etwa den Fischern, das Fest der *Muxe* (jene biologischen Männer, die die sozialen Rollen von Frauen ausleben) und der geschlagenen Männer. Einen besonderen Stellenwert nehmen die Feste der *quinceañeras* ein, der 15-jährigen Mädchen. Mit diesem Geburtstagsfest treten die Mädchen in die Frauenwelt ein, mit allen Rechten und Pflichten. „Das Fest ist ein fundamentales Element der Wirtschaft für die Produktion und den Austausch von Gütern sowie zur Festigung der sozialen Strukturen“, sagt die Wissenschaftlerin Marina Meneses Velázquez, die ich selbst auf einem dieser Feste kennen lernte. Organisiert werden sie im Allgemeinen von Frauen mit zahlreichen Helferinnen oder Helfern, oder von Nachbarschaftsgruppen. Die gegenseitige Unterstützung bei der Festvorbereitung hat Tradition, sie ist ein wesentlicher Bestandteil der Kultur des Austauschs, der Gegenseitigkeit. Sozusagen als Eintrittskarte nehmen die Männer einen Karton Bier mit, während die Frauen in einem Kuvert einen Geldbetrag übergeben. Dafür wird man während der ganzen Nacht schier endlos mit köstlichen Speisen und Bieren überhäuft.

Die Muxe - das dritte Geschlecht

Als ausländische/r Besucher/in in Juchitán gerät man bald in die verwirrende Frage nach der Geschlechterdefinition: Ist das nun ein Mann oder eine Frau? Man begegnet Frauen mit einer starken sinnlichen Ausstrahlung - und später erfährt man, dass das ein(e) *Muxe* war. Als *Muxe* werden jene Personen bezeichnet, die als Mann geboren werden, in früher Jugend jedoch schon bemerken, dass sie sich eigentlich als Frau fühlen. Und die sich als Frau geben, als Frau auftreten und in „Frauenberufen“ arbeiten, sich bei Festen schminken und mit Frauenkleidern brillieren. Mit Homosexualität wird ihre Identität nur unzulänglich beschrieben, besser, man beschreibt sie als das „dritte Geschlecht“ - genau so wie es dann noch, seltener allerdings, die *Marimacha* gibt, das „vierte Geschlecht“: Frauen, die sich als Männer fühlen und die in einer Partnerschaft die Männerrolle einnehmen. Diese Transgender-Identitäten sind ein typischer Ausdruck der juchitekischen Gesellschaft. Sie ist ein Bestandteil des Wesens dieser eigentümlichen Stadt und hat einen historischen Bezug zu der starken Stellung der Frauen. „Das Phänomen der *Muxe* kommt aus vorkolonialer Zeit“, erklärt die Soziologin Marina Meneses. „Es hat

viel zu tun mit der Wertschätzung der Mütter für ihre Kinder und deren Besonderheiten bzw. sexuellen Neigungen. Die *Muxe* identifizieren sich mit der Mutter, und diese verteidigen ihre Kinder. Die *Muxe* sind auch so etwas wie Vermittler(Innen) zwischen den Geschlechtern. Es besteht in der lokalen Gesellschaft eine starke Akzeptanz der Verschiedenartigkeit. Dieses System konnte nur durch die Stärke und die Autorität der Frauen entstehen.“

Der Einzug der Moderne

Auch wenn in Juchitán die traditionelle Marktwirtschaft vorherrscht, so ist sie dennoch nicht von den globalen Einflüssen der neoliberalen Wirtschaftspolitik unberührt geblieben. Und in den Köpfen der ausschließlich männlichen Kommunalpolitiker wird Entwicklung im Sinne der westlichen Parameter verstanden: Entwicklung ist, was Wirtschaftswachstum und Arbeitsplätze schafft. Ökologie, Gleichberechtigung der Geschlechter, traditionelle Lebens- und Wirtschaftsformen sind dabei nebensächlich. Es ist leider bezeichnend für die politische Landschaft in Mexiko, dass dieses Verständnis von Entwicklung auch von Politikern der Linken vorangetrieben wird. Seit Ende 2005 hat der US-Konzern WalMart eine Filiale in Juchitán. Für die Zweigstellen zweier anderer Ketten scheint der Bürgermeister bereits die Konzession vergeben zu haben. Die Marktfrauen spüren zwar noch keine materiellen Einbußen durch die WalMart-Konkurrenz, langfristigen Schätzungen nach könnte sich das Konsumverhalten der Menschen dennoch zum Nachteil der Marktfrauen verändern. Die traditionelle Marktwirtschaft der Frauen ist ja die wesentliche Grundlage der juchitekischen Gesellschaftsstruktur; wird diese ausgehöhlt, kann das ganze System zusammenbrechen. Marina Meneses sieht auch diese Gefahr: „Die öffentliche Politik agiert nicht direkt gegen die matriarchalen Strukturen, sondern sie zerstören oder schwächen sie eher unbewusst, durch ihre Art des Denkens und Politikmachens. Zum Beispiel durch das Zulassen von Supermärkten, durch die Unterstützung von Großindustrien oder durch ihre Vorstellung von schulischer Erziehung. Mittelfristig werden die Traditionen überleben, doch längerfristig nicht, wenn sich die neoliberale Wirtschaftspolitik und -form nicht grundlegend ändert. Es ist aber möglich, dass der größere Druck auf das matriarchale System auch zu einem Erstarken einer Gegenbewegung des Bewahrens führt.“

Werner Hörtnner ist Redakteur der in Wien erscheinenden Zeitschriften „Südwind“ und „Lateinamerika anders“ und verbrachte kürzlich mehrere Wochen in Juchitán und Umgebung. Alle Fotos stammen von der Sängerin und Fotografin **Martha Toledo**, die in Juchitán und Oaxaca lebt.

In der Hafenstadt Recife wurden vor einigen Jahren Teile der aus dem 17. Jhd. stammenden Synagoge *Kahal Kadosh Zur Israel* freigelegt.



von INGA SCHARF DA SILVA

Die erste Synagoge Amerikas

Recife als Symbol brasilianischen Judentums

Auf einer der vielen dem Festland vorgelagerten Inseln im historischen und heutzutage auch touristischen Zentrum von Recife im nordostbrasilianischen Bundesstaat Pernambuco befindet sich das Jüdische Museum der Stadt. Ende 1999 trugen archäologische Ausgrabungen auf dem Grundstück die Grundbausteine einer einstigen Synagoge zutage und zwei Jahre später wurde ein Museum eröffnet, das Centro Cultural Judaico de Pernambuco. Es erinnert und setzt die Tradition der ersten Synagoge, die auf amerikanischen Boden erbaut wurde, fort.

Die Synagoge *Kahal Kadosh Zur Israel* wurde 1637 unter holländischer Herrschaft eingerichtet, zu ihr gehörten auch zwei Religionsschulen (*Talmud Torah* und *Étz Hayim*) und ein Friedhof. Im Jahr 1642 wurde der erste Rabbi Amerikas, Isaac Aboab da Fonseca, von Amsterdam nach Recife beordert. Im Namen der Westindischen Handelskompanie boten die Niederländer in der Regierungszeit des deutschen Fürsten Moritz von Nassau-Siegen, der Statthalter von Recife war, von 1630 bis 1654 den mehr als 1.500 in der Stadt ansässigen jüdischen BrasilianerInnen freie Religionsausübung im so genannten Neuen Amsterdam, dem „Jerusalem der Neuen Welt“. Während die Inquisition, ein heimlich agierendes heiliges Tribunal, von 1536-1821 sowohl im hispanischen, als auch im lusitanischen Lateinamerika während der gesamten Kolonialzeit das religiöse Gewissen kontrollierte und in 90% aller Fälle Juden und Jüdinnen bis zum Tod verfolgte, konnten Juden sefardischer Herkunft aus dem religionstoleranten Amsterdam in Pernambuco offen ihre Religion ausüben und ein Gemeindewesen etablieren. 23 der 1654 mit der Vertreibung der Niederländer aus Pernambuco geflüchteten Juden und Jüdinnen erreichten ein anderes Neues Amsterdam im Norden Amerikas und gründeten die erste jüdische Gemeinde (Shearith Israel) in der Stadt, die später den Namen New York erhielt.

Die weltweite Diaspora der SefardInnen begann 1492 mit der Einnahme der Alhambra durch die Christen, dem Sitz der maurischen Kalifen in Granada, im Zuge der Reconquista und der Vertreibung aller MuslimInnen und Jüdinnen und Juden aus Spanien, bzw. 1497 mit ihrer Zwangstaufe in Portugal. Zwischen 1495 und 1521 erlebte Portugal unter der Herrschaft König Manuel I. seine Glanzepoche. Lissabon wurde zum Mittelpunkt des Welthandels und führenden Handelshafen Europas. In seinem Auftrag machte Columbus die Neue mit der Alten Welt bekannt und Cabral segelte nach Brasilien. Die Überschneidung dieser zwei wichtigen historischen Daten - die Vertreibung oder symbolische Angleichung Andersgläubiger durch die ChristInnen und die europäische Expansion nach Amerika, dem so genannten Land des heiligen Kreuzes - ist nicht zufällig. Für die sefardischen Jüdinnen und Juden galt Amsterdam in den damals calvinistisch ausgerichteten Niederlanden, wohin ein Großteil der so genann-

ten NeuchristInnen bzw. zwangsgetauften Jüdinnen und Juden geflüchtet war, mit seiner Gemeinde Talmud Tora ab 1593 als die einzige religiöse Autorität. Im 17. Jahrhundert war in den jüdischen Gemeinden in den Niederlanden Portugiesisch die Sprache des Alltags, der Synagoge, der Gemeinde-akten und der Grabinschriften. Durch die grausame Ablehnung ihrer Identität als Juden auf der Iberischen Halbinsel fanden die Neuchristen in Brasilien eine neue Vision des „zweiten Palästina“ als dem versprochenen Land der Verheißung, das unter allen Umständen zu erreichen sei. Bento Teixeira, Neuchrist und erster Dichter Brasiliens, besang in seinen Versen der Prosa-popöie von 1601 Brasilien als „die schöne, einladende Land, die Tochter Zions“. Am Ende ist ein Emblem abgebildet: Das des Phönix, der aus der Asche entsteht. Zu etwa derselben Zeit taucht der Phönix auch in der sefardischen Synagoge von Amsterdam *Neveh Shalom* auf.



Freilegung der alten Synagoge

Die im Folgenden interviewte Tânia Neumann Kaufman ist seit 1992 die Direktorin des *Arquivo Histórico Judaico* (<http://www.arquivojudaico.org.br>), einer Forschungseinrichtung im Jüdischen Museum von Recife sowie Professorin für Kulturanthropologie der Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). In dieser Funktion leitet sie seit 1999 ein interdisziplinäres Projekt über jüdische Studien (<http://br.geocities.com/giejufpe>).

Scharf da Silva: *Wie verlief die Freilegung der alten Synagoge von Recife?*

Neumann Kaufman: Die archäologischen Ausgrabungen, die von einer Gruppe unter der Leitung von Marcos Albuquerque ausgeführt wurden, legten den Originalfußboden aus dem 17. Jahrhundert frei, der sich 70cm unter dem heutigen befand. Er ist heutzutage im Ergeschoß des Museums zu besichtigen. Der wichtigste

Fund war jedoch ein Brunnen für das *Mikva* - ein jüdisches Bad zur spirituellen Reinigung, der von drei Rabbinern begutachtet und als echt befunden wurde. Die Ausgrabungen erweckten das öffentliche Interesse, täglich besuchten rund 500 Gäste die Stätte - insgesamt 10.000 BesucherInnen verfolgten den Prozess. Im Museum wurde im ersten Stockwerk eine Synagoge rekonstruiert, die an die Synagogen aus dem 17. Jahrhundert aus Amsterdam oder Curaçao erinnern, aber lediglich als Ort des Erinnerns gedacht ist und heutzutage keine religiöse Bedeutung einnimmt. Das Haus, das einst Duarte Saraiva und seiner Familie gehörte und von ihm und seiner religiösen Gruppierung ab 1636 für religiöse Zusammenkünfte genutzt und später zu einer Synagoge umfunktioniert wurde, ist nach Aussage des Architekten José Luiz Mota Menezes das einzige Gebäude in der jetzigen *Rua do Bom Jesus* (ehemals *Rua dos Judeus*), das die typisch holländische Fassade jener Zeit bewahrt hat.

Scharf da Silva: *Inwiefern hat die jüdische Gemeinde von Pernambuco zu diesem Prozess beigetragen?*

Neumann Kaufman: Die *Federação Israelita de Pernambuco*, eine repräsentative Dachorganisation der lokalen jüdischen Gemeinde, hat das Grundstück der einstigen Synagoge von der Stadtregierung für 20 Jahre übereignet bekommen und übernimmt damit die Verantwortung für das Jüdische Kulturzentrum bzw. Museum. 1999 hatte das Bürgermeisteramt von Recife das Grundstück im Austausch gegen ein anderes von der *Santa Casa de Misericórdia* eingetauscht, die bislang Eigentümer waren.

Scharf da Silva: *Welche Bedeutung nimmt die Zeitepoche der religiösen Freiheit unter holländischer Herrschaft in der brasilianischen Geschichte ein?*

Neumann Kaufman: Dies ist eine sehr interessante Frage, da sie die Existenz eines Mythos der religiösen Toleranz während der holländischen Periode Pernambucos offenbart. Die Wahrheit ist, dass der Druck der CalvinistInnen in dieser Zeitepoche nie nachließ und auch die Bedrohung der Wiederaufnahme der Macht durch die Portugiesen mit ihrer folgenden Wiederbelebung der Inquisition. Dennoch, mit Moritz von Nassau war die Ausübung der religiösen jüdischen Praktiken möglich. Diese Zeit repräsentierte für Pernambuco eine Zeit der kulturellen, wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung und die Juden und Jüdinnen erhielten die Möglichkeit, unter dem Schutz Nassaus, soziale, politische, kulturelle, ökonomische und religiöse Räume einzunehmen. Dies war jedoch die Initiative von Nassau, nicht die der holländischen Regierung. Im Gegensatz zu den portugiesischen AltchristInnen, die Brasilien lediglich als Kolonie und zur Ausplünderung benutzten und



Eingang des Centro Cultural Judaico de Pernambuco

zurück in ihr Mutterland gingen, blieben die NeuchristInnen auch in anderen Landesteilen Brasiliens, da sie dort vor der Inquisition sicher waren. 1580 erhielt der Bischof von Bahia in der damaligen Hauptstadt Salvador inquisitorische Befugnisse aus Lissabon. Im Gegensatz zum spanischen Lateinamerika, wo in Mexiko, Peru und Kolumbien Gerichtshöfe der Inquisition eingerichtet wurden, gab es in Brasilien jedoch lediglich sporadische Besuche des so genannten Heiligen Gerichts. Es ist zu vermuten, dass dies wirtschaftliche Gründe hatte. Da in Brasilien der Großteil der von afrikanischen Sklaven bearbeiteten Zuckerplantagen und Zuckermühlen im Besitz von NeuchristInnen mit guten Handelsbeziehungen zu den Niederlanden und durch die in die Diaspora vertriebenen SefardInnen auch zu anderen wirtschaftlichen Zentren der Alten Welt war, hätte ihre umfassende Verfolgung eine wirtschaftliche Krise bzw. den Zusammenbruch der Kolonie bewirkt.

Scharf da Silva: *Ist oder war Recife ein Symbol für die brasilianischen Juden und Jüdinnen?*

Neumann Kaufman: Von Anfang an war und ist Recife immer noch eine Stadt, die innigst mit dem Judentum verbunden ist. Die Geschichte der sefardischen Jüdinnen und Juden, die die Gemeinschaft im 17. Jahrhundert in Recife bildete, ist jedoch sogar den jüdischen Historikern wenig bekannt. Es gab immer ein größeres Interesse für die Jüdinnen und Juden aus Nordeuropa, die erstmals in den 1880er Jahren nach Brasilien kamen. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gab es eine weitere große Immigrationswelle aus Nazideutschland. Das Jüdische Archiv von Pernambuco und die interdisziplinäre Studiengruppe über das Judentum an der Universität UFPE etabliert sich jedoch als Anlaufstelle für das Wissen über die Sefarden, die NeuchristInnen und Kriptojudinnen

und -juden des 15. Jahrhunderts sowie die aschkenasischen Jüdinnen und Juden des 20. Jahrhunderts. Im Jahr 2004 feierten wir die 100-jährige Integration der aschkenasischen Juden in das städtische Leben von Recife. Zu diesem Anlass wurde auch an die 350 Jahre erinnert, die die zwei unterschiedlichen Gruppen historisch trennen, um damit einen Bogen der geschichtlichen Kontinuität jüdischen Lebens im Nordosten Brasiliens zu affirmieren. Denn diejenigen, die mit der Vertreibung der Holländer 1654 nicht aus Pernambuco fliehen konnten, haben sich in den Sertão, in das Hinterland zurückgezogen, um den Klauen der Inquisition zu entgehen.

Historische Einführung, Interview und Übersetzung von **Inga Scharf da Silva**, Ethnologin, Kunsthistorikerin (M.A.) und freischaffende Künstlerin; z. Zt. kunstethnologische Promotion bei Bettina Schmidt. 2002-2004 Mitarbeiterin am Jüdischen Museum Berlin.

Literatur

Ministério da Cultura (ed.) (2001): *A Fênix ou o Eterno Reorno. 460 anos da presença judaica em Pernambuco*. Brasília.

Gonsalves de Mello, José Antônio (1947): *Tempo dos Flamengos. Influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil*. Rio de Janeiro.

Neumann Kaufman, Tânia (1998): *A Presença Judaica em Pernambuco: Passos Perdidos, História Recuperada*. Recife.



Interview mit Tânia Neumann Kaufman



In den politischen Systemen der indigenen Hochlandbevölkerung wird das politische Amt in erster Linie als Verantwortung und als Dienst für die Gemeinschaft betrachtet.

von ALMUT SCHILLING-VACAFLOR

Bolivianische Indigene fordern Mitbestimmung

Prinzipien indigener politischer Organisation

Die Forderungen der indigen-origina- ren¹ Organisationen Boliviens in Bezug auf die Anerkennung indigener politischer Rechte und die Veränderung des staatlichen Politiksystems sind essentiell für die Überwindung der ethnischen Diskriminierung der indigenen Bevölkerung in Bolivien, die zu den ärmsten Bevölkerungsschichten Lateinamerikas gehört. Diese Forderungen haben große Aktualität und Wichtigkeit, unter anderem, da sie derzeit in der bolivianischen verfassungsgebenden Versammlung diskutiert werden und in diesem Rahmen über ihre Umsetzung entschieden wird.

In den letzten Jahren kam es in Bolivien vermehrt zu bürgerkriegs- ähnlichen Zuständen und dem Sturz von Regierungen, deren Ursache unter anderem in einem Repräsentations- defizit der indigenen Bevölkerung - die ca. 62% der bolivianischen Bevölkerung ausmacht - in der staat- lichen Politik zu verorten ist. Daher sind die Anerkennung indigener Rechte und die Reformen des politi- schen Systems auch als Versuche zu betrachten, die fehlende Legitimität des politischen Systems wieder herzu- stellen und dieses zu stabilisieren.

Der Partizipationsgrad indigener RepräsentantInnen in der Staatspolitik stieg in den letzten Jahren stetig an. Im Jahr 1997 traten erstmals „indigene Parteien“ bei den Wahlen an und im Dezember 2005 erreichte diese Tendenz mit der Wahl von Evo Morales zum ersten indigenen Präsidenten Südamerikas ihren Höhepunkt. In diesem Beitrag möchte ich jedoch aufzeigen, dass die politische Partizipation einzelner indigener RepräsentantInnen innerhalb eines monokulturellen Systems mit kolonialen Wurzeln nicht ausreichend ist, sondern es darüber hinaus darum geht, die staatlichen Institutionen zu verändern und das System an die mul- tikulturellen Gegebenheiten des Landes anzupassen.

Indigenes versus staatliches Politikverständnis

Bevor ich die Forderungen der indigenen Organisationen Boliviens für die Verbesserung ihrer politischen Partizipation vorstelle, möchte ich - modellhaft und generalisierend - auf die Unterschiede zwischen west- lich-staatlichen und indigenen Politikverständnissen und -systemen des Hochlands eingehen. In den politischen Systemen der indigenen Hochlandbevölkerung wird das politische Amt in erster Linie als Ver- antwortung und als Dienst für die Gemeinschaft betrachtet. Indigene Autoritäten werden daher nicht für ihre Tätigkeit bezahlt und ziehen generell auch keinen persönlichen Nutzen daraus. Die Amtsvergabe folgt dem Prinzip der Rotation, wobei eine Amtsperiode meist ein Jahr lang dauert. Die jüngeren Mitglieder der Gemeinschaften bekommen erst hierarchisch niedrigere Ämter; nach zufrieden stellender Beendi- gung dieser Aufgaben nehmen sie jeweils wichtigere Ämter ein. Dieses Prinzip der hierarchisch anwachsenden Rotation wird in den indige- nen Gemeinschaften *Thaki* genannt.

Die politischen Ämter werden generell von Ehepaaren ausgeführt, diese Praxis wird als *qhari-warmi* (*Quechua* für Mann-Frau) oder *chacha- warmi* (*Aymara* für Mann-Frau) bezeichnet. Um in den Gemeinschaften als erwachsen und verantwortungsvoll angesehen zu werden, ist es wichtig, auch als „Familienoberhaupt“ seine familiären Aufgaben gut zu meistern und ein/e gute/r EhepartnerIn bzw. ein guter Elternteil zu sein. Die politischen Entscheidungen werden in allgemeinen Versammlungen getroffen, bei denen oft sehr lange über bestimmte Punkte diskutiert wird, so lange, bis ein Konsens erzielt wird. Das

bedeutet nicht, dass alle Beteiligten der gleichen Meinung sein müssen, sondern, dass Kompromisse ausgehandelt werden, die für alle Anwesenden tragbar sind. Ein wichtiger Unterschied zwischen dem indigenen und dem staatlich-offiziellen System, ist die unterschiedliche Bedeutung der Repräsentation bzw. Delegation von Entscheidungsmacht. Die Wahl der RepräsentantInnen in indigenen Systemen beinhaltet nicht die Delegation von Autorität, um Entscheidungen zu treffen, sondern lediglich die Verantwortung, bereits gemeinsam getroffene Entscheidungen zu vertreten, Informationen aufzunehmen und an die Basis weiterzugeben. In der staatlichen Politik müssen Entscheidungen meist jedoch relativ schnell getroffen werden, weshalb es für die indigenen RepräsentantInnen nicht die Möglichkeit gibt, konsensorientierte Entscheidungen zu treffen und die Basis ausreichend über politische Vorgänge zu informieren. Die häufig große Unzufriedenheit der Basis mit ihren VertreterInnen ist zu einem wichtigen Teil diesem verschiedenen Verständnis des Konzepts der Repräsentation zuzuschreiben (vgl. Van Cott 2000: 229).

Durch die Teilhabe indigener Bewegungen und Organisationen an der nationalen Politik kommt es tendenziell zu einem großen Anpassungsdruck der indigenen Organisationen an die dominante Gesellschaft. Die Verteidigung der indigenen Kulturen einerseits und die Anwendung von westlichen Formen des politischen Kampfes andererseits führen dabei zu großen Spannungen. Indigene VertreterInnen haben häufig wenig Erfahrung und westliche Ausbildung, weshalb sie regelmäßig von politischen AkteurInnen mit diesbezüglich größeren Ressourcen ausgespielt werden. Dieses Problem wird zusätzlich durch das Rotationsprinzip verstärkt, wodurch indigene Autoritäten meist nicht genügend Zeit haben, um sich auf ihre Rolle zu spezialisieren (vgl. Spedding u.a. 2005: 147).

Forderungen nach indigenen Partizipationsrechten

Durch gruppendifferenzierte Rechte können systemische Nachteile verringert werden, die vor allem durch die kulturelle Dominanz der Nationalstaaten und die Diskriminierung der ethnischen Minderheiten entstehen. Die politische Unterrepräsentation von historisch benachteiligten Gruppen ist ein generelles Phänomen (vgl. Kymlicka 1995: 32), das derzeit in Bolivien vor allem die indigene Tieflandbevölkerung betrifft. Für die indigene Bevölkerung des Hochlands geht es vor allem darum, ihre politischen Systeme anzuerkennen, die staatlichen Systeme interkultureller zu gestalten und diese verschiedenen Systeme besser miteinander zu verknüpfen. Im Rahmen des Zusammenschlusses der indigenen Organisationen zum „*Pacto de Unidad*“, gelang es, trotz aller

Unterschiede, einige gemeinsame politische Forderungen zu erarbeiten, über die es einen generellen Konsens gibt (vgl. *Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia*, 2006):



Foto: E. Rocha Torrez

***Originaria* bei der Eröffnung der Constituyente am 6.8.06**

1. Die Selbst-Regierung nach *usos y costumbres* soll anerkannt werden und mit den staatlichen politischen Ebenen kooperieren. Die Selbstregierung ist ein Teil der Forderung nach indigenen Autonomien und der Selbstbestimmung der indigenen Völker. Im Tiefland Boliviens - in dem sich fast alle Erdgas- und Erdölvorkommen befinden - ist die Schaffung indigener Autonomien auch essentiell, um das Mitspracherecht und die Kontrolle der indigenen Völker über abbauende Tätigkeiten innerhalb ihrer Gebiete zu garantieren. Insbesondere die Selbstbestimmungsrechte werden von nationalen Regierungen weltweit heftig bekämpft; meist mit den Argumenten, dass diese die Einheit des Landes gefährden bzw. Sezessionsbewegungen fördern (Anaya 1996; Kymlicka 1995). In Bolivien sind sich die indigenen Organisationen derzeit jedoch darüber einig, dass die indigenen Gebiete und ihre Selbstregierung nicht im Sinne einer Isolierung bzw. Abspaltung konzipiert, sondern als Basis für eine verstärkte Partizipation und Entscheidungsmacht im Staat dienen sollen (vgl. Van Cott 2000: 112).

2. Indigene Rechte der Repräsentation: In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass in der bolivianischen Verfassung im Jahr 2004 festgeschrieben wurde, dass bei den Wahlen nicht nur politische Parteien sondern auch indigene Organisationen und zivile Gruppierungen KandidatInnen aufstellen können. Die Normen der Wahlen und der bürgerlichen Partizipation sind jedoch immer noch auf politische Parteien ausgerichtet. In diesem Sinne werden von indigenen Organisationen praktisch die gleichen Voraussetzungen verlangt wie von politischen Parteien. Daher fordern die indigenen Organisationen des Landes einheitlich, die Zugangsbarrieren für die Kandidatur zu verändern, um die Aufstellung eigener KandidatInnen zu ermöglichen.

Außerdem wird gefordert, dass indigene RepräsentantInnen direkt, durch die Wahl nach *usos y costumbres*, ernannt werden. Ein bestimmtes Kontingent an garantierten Parlamentssitzen sollen für diese RepräsentantInnen zur Verfügung stehen. In Bolivien vertreten in erster Linie die Tieflandorganisationen die Forderung nach für sie reservierten Sitzen. Da sie oft zahlenmäßig kleine Ethnien repräsentieren wäre diese Möglichkeit besonders sinnvoll, um die Vertretung der Interessen dieser oft unterrepräsentierten und marginalisierten Bevölkerungsgruppen zu garantieren. Im Hochland fordern vor allem die Organisationen der *Ayllus* (indigene Hochland-Gemeinschaften), allen voran die CONAMAQ (*Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu*), garantierte Regierungssitze für ihre RepräsentantInnen, wobei die Anzahl dieser umstritten und unklar ist.

3. Eine weitere gemeinsame Forderung der indigenen Organisationen Boliviens ist jene, indigene Wahlkreise zu schaffen. Diese Reform wird unter anderem deshalb als notwendig erachtet, weil die gegenwärtigen administrativen Grenzziehungen nicht mit den ethnischen Kriterien übereinstimmen. Die indigenen Völker und Gemeinschaften sind oft auf verschiedene Gemeinden und Bundesländer aufgeteilt, was zu ihrer politischen Schwächung und Fragmentierung beiträgt. Durch die Schaffung indigener Wahlkreise könnten indigene Bevölkerungsgruppen in den neu geschaffenen Einheiten die Mehrheit darstellen und ihre eigenen RepräsentantInnen wählen. (Van Cott 2005: 166ff).

4. Das staatliche politische System soll interkultureller² werden: Generell kam es in den letzten Jahren immer stärker zu einer Verlagerung von Strategien des Widerstands hin zu Strategien der Übernahme von administrativer und politischer Macht, die bis dahin vom Staat monopolisiert wurde. Die indigenen Völker wollen keine untergeordnete Rolle im Staat spielen, sondern als gleichwertige Partner im politischen System positioniert sein.

Die indigenen Sprachen *Quechua*, *Aymara* und *Guarani* sollen daher als offizielle Staatssprachen anerkannt und somit auch in den politischen Institutionen gesprochen werden. Außerdem wird gefordert, dass das Parlament die multikulturelle Realität Boliviens widerspiegeln soll und entweder auf eine multikulturelle Kammer reduziert wird, oder dass eine indigen-originäre Kammer die bisherige plurinominelle Kammer ersetzt.

Vor allem von den *Quechua*- und *Aymara*-Organisationen wird darüber hinaus gefordert, dass Elemente der politischen Systeme der *Ayllus* in staatliche Institutionen integriert werden. Die Organisationen der *Ayllus* verfolgen das Ziel, das System der *Thaki*, des aufsteigenden Rotationsprinzips, und des *chachi-warmi*, in die offizielle Staatspolitik zu integrieren. Zahlreiche bolivianische SozialwissenschaftlerInnen beschäftigen sich derzeit mit Möglichkeiten der Operationalisierung der Integration indigener Elemente in die staatliche Politik. Eine Herausforderung ist, dabei den „Andino-Zentrismus“ zu vermeiden und interkulturelle Institutionen zu schaffen, mit denen sich auch die Tieflandvölker und die nicht-indigene Bevölkerung identifizieren.

Almut Schilling-Vacaflor studierte Soziologie und Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien. Derzeit Dissertation über die Forderungen der indigenen Organisationen in der verfassunggebenden Versammlung in Bolivien. Arbeitsschwerpunkte: Rechtsanthropologie, indigene Rechte, Menschenrechte, Interkulturalität, Kulturelle Identität. waiki@gmx.net

¹ Die bolivianische indigene Hochlandbevölkerung bezeichnet sich selbst als originär und nicht als indigen, da sie den Begriff "indigen" als externe Imposition empfindet, während sie zu dem Begriff "originär" positivere Konnotationen hat.

² Im Sinne eines gleichwertigen Austauschs zwischen kulturell verschiedenen AkteurInnen und Systemen.

Literatur

Anaya, James S. (1996): *Indigenous Peoples in International Law*. New York/Oxford: Oxford University Press.

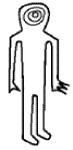
Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia (2006): *Propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado*. Bolivia: Documento inédito. Kymlicka, Will (1995): *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*. New York: Oxford University Press.

Spedding, Alison; Arnold, Denise (2005): *Mujeres en los Movimientos Sociales en Bolivia*. La Paz: ILCA.

Tapia, Luis (2006). *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*. La Paz: Muela Del Diablo.

Van Cott, Donna Lee (2000). *The Liquidation of the Past. The Politics of Diversity in Latin America*. USA: University of Pittsburgh Press.

In Tänzen wie Morenada und Caporales leben Jahrhunderte alte Imaginationen der Restbevölkerung gegenüber den Afro-BolivianerInnen fort. Mit der Saya präsentieren sie sich selbst



von EVELINE ROCHA TORREZ

Tanz im Spiegel von Anerkennung und Macht

oder aus „schwarz“ mach „weiß“...

Die urbane Tanztradition Boliviens reicht weit zurück: Schon zur Kolonialzeit wurde von großen Umzügen, Prozessionen und pompösen theatralischen Darstellungen berichtet. Bis nach dem 2. Weltkrieg war das Tanzen auf der Straße zwar eine von der weißen Oberschicht belächelte Tradition der Indigenen und MestizInnen, doch seitdem die Teilnahme an Umzügen salonfähig geworden ist, sind die organisierenden *Fraternidades* (Bruderschaften) enorm gewachsen. - Bei Großereignissen wie dem Karneval von Oruro (UNESCO-Weltkulturerbe) oder dem Fest zu Ehren der *Virgen de Urkupiña in Quillaqollo* (Cochabamba) sind heute tausende TänzerInnen unterwegs.

In Bolivien gibt es eine ganze Reihe von Tänzen, die mit den als SklavInnen verschleppten AfrikanerInnen in Verbindung gebracht werden: *Morenada* und *Caporales* sind nur die bekanntesten davon. Die Frage, ob diese Tänze tatsächlich etwas mit den afrikanischen Wurzeln bzw. der Tanzkultur der schwarzen Minderheit (weniger als 1% der Bevölkerung) zu tun haben, muss eindeutig verneint werden. Im Gegensatz dazu kann die *Saya*, die sich erst in den letzten Jahren mühsam einen Platz bei den Umzügen und Tanzfestivals erobert hat, sehr wohl als Produkt der afrikanischen Diaspora in Bolivien gesehen werden.

Ursprung der Morenada¹

Zum Ursprung und zur Bedeutung der *Morenada* oder *Danza de los Morenos* gibt es die unterschiedlichsten Ansichten. Da ist einmal die Rede von einem *Aymara*-Tanz der Titikakasee-Region, dann wieder von einer Satire auf die bei den Indigenen und MestizInnen sehr ungeliebten Sklaven², die mitunter Anspielungen auf das Traubenstampfen enthält (und das, obwohl es in den bolivianischen Weinregionen niemals AfrobolivianerInnen gab). Nicht einmal der tatsächliche Verbleib der großteils männlichen, ab dem 16. Jahrhundert nach Bolivien verschleppten AfrikanerInnen ist geklärt. Einige AutorInnen und die Afro-BolivianerInnen selbst vertreten heute die Auffassung, dass ihre Vorfahren in den Minen von Oruro und Potosí ihr Leben lassen mussten, um Silber für die spanischen Kolonialherren abzubauen. Der Großteil der 6.000 um 1611 in Potosí lebenden SklavInnen scheint aber in Handwerk und Haushalt tätig gewesen zu sein und bei religiösen Festen und anderen Anlässen in prächtigen Kostümen auf der Straße getanzt zu haben, was die mestizischen Handwerker und Minenarbeiter zu theatralischen Tanz-Satiren wie der *Danza de los Morenos* inspiriert haben dürfte. Ein anderer Teil der SklavInnen wurde in die Haciendas der subtropischen Yungas-Region verschleppt; dorthin, wo heute noch viele Afro-BolivianerInnen vom Koka-, Bananen- und Zitrusfruchtanbau leben. Auch als es kaum mehr Afro-BolivianerInnen am Altiplano gab, blieben die Städte der Hochebene über den

¹ von span. *moreno* = dunkelhäutig; Tanz der Schwarzen

² nicht gegenderte Plurale werden in der Arbeit bewußt verwendet

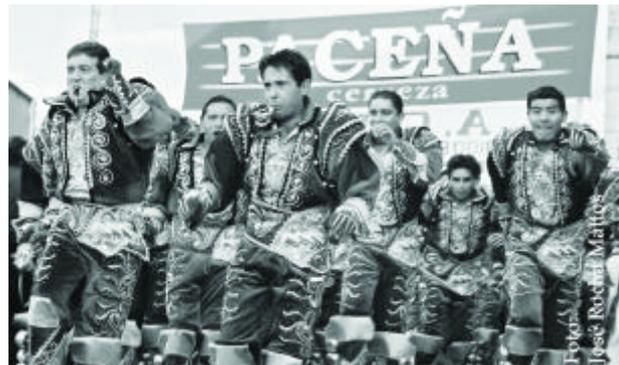
Koka-Handel mit den Yungas und damit auch mit den Afro-BolivianerInnen in Kontakt. - Die Blätter sind ein fundamentaler Bestandteil der rituellen Praktiken der Quechua- und Aymara-IndianerInnen und nicht selten wurden frei gelassene Sklaven als kleine Koka-Händler tätig.

Statussymbol *Morenada*

Mitte des 19. Jahrhunderts wird der Tanz der *Morenos* durch den französischen Arzt Charles We[n]dell erstmals mit dem Statusstreben der MestizInnen in Verbindung gebracht. Dieses Streben nach Anerkennung wurde danach immer wieder erwähnt und blieb ein wichtiger Teil der *Morenada*: Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entsprachen die Tanzfiguren und -kostüme der Dörfer Taraco, Iquiaca und Achacachi (Bundesland La Paz) der politischen Dorfhierarchie. Je nach Sozialstatus durften die Tänzer dort als *Moreno*, *Chuli*, *Malaguña*, *Trasguña* und schließlich *Achachi* tanzen, wobei sie jedes Jahr um eine Figur „aufrückten“. Je höher der Rang, desto schwerer das Kostüm - heute in der Reihenfolge *Moreno*, *Rey Moreno*, *Achachi Galán*, *Achachi* und *Súper Achachi*.

Der Eintritt höherer Gesellschaftsschichten in die *Morenada*-Vereinigungen macht sich bis in die Gegenwart durch Veränderungen an der Tanzkleidung bemerkbar. - Die reichen Händler der *Morenada de la Zona Central* gewinnen an Prestige, indem sie jedes Jahr neue Kostüme verwenden und für ihre Proben teure Ponchos aus Vicuña-Wolle tragen. Im Gegensatz zu den indigenen

Tänzen, bei denen alle Dorfmitglieder mitmachen, ist die *Morenada* elitär. In den Dörfern ist sie daher vermutlich auch deshalb so beliebt, weil sie es den *Prestes* oder *Pasantes* („Paten“, die [Dorf]feste ausrichten und finanzieren) ermöglicht, ihren Erfolg in der Stadt, verbunden mit sozialem und wirtschaftlichen Aufstieg, zu zeigen.



Caporales beim Karneval von Oruro

Erst mit der starken Popularisierung der *Morenada* entstanden „Frauenfiguren“ wie die in den 1960ern kreierten *Chinas Morenas* oder *Figuras*, die mit Minirock und hohen Stiefeln zuerst Transvestiten, aber bald auch junge Frauen der Mittel- und Oberschicht in Scharen zu den Tanzgilden lockten und den Stil der *Morenada* stark zu beeinflussen begannen. Die *Morenada Central Cocanis* gründete 1971 als erste *Morenada*-Bruderschaft eine Frauenabteilung, die 1972 erstmals mit einem *Bloque de Cholitas* (*Cholitas* = Frauen in der städtischen Mestizinentracht) beim Karneval von Oruro auftrat.

Wer in einer der großen städtischen *Morenada*-Gruppen tanzt, hat Geld, denn billig ist weder das Tanzen noch die Ausstattung. Für Einschreibung, Proben, vorbereitende Feste und die begleitende Blasmusikkapelle muss ebenso wie für die Kostüme tief in die Tasche gegriffen werden. - Ein reich besticktes *Figura*-Kostüm kostet etwa 200 Euro (entspricht bei den bolivianischen Kaufkraftverhältnissen einem Preis von 2.000 Euro), *Cholitas* geben für Stolas aus Vicuña-Wolle, Röcke aus sechs Metern Stoff, Unterröcke aus reiner Spitze, Hüte aus feinstem Filz und den dazugehörigen Schmuck unter Umständen noch mehr aus. Da die Männerkostüme noch aufwändiger sind, werden sie meist nur vermietet.

Repräsentation der Macht: *Caporales*

Ursprünglich von der Aufführung einer afro-bolivianischen Gruppe aus Tocaña inspiriert und 1969 von den Brüdern Estrada Pacheco kreiert, entwickelte der *Caporales*-Tanz sehr bald eine große Eigendynamik. Von Anfang an als Tanz für die junge Generation konzipiert, inkorpor-



Foto: Ulrich Pendl

Moreno mit schwarzer Maske und „Tonnenkostüm“

rierte er die damals aktuelle Diskussion über die Stilisierung traditioneller Tänze sowie den Wunsch nach spektakuläreren Choreografien und gewagteren Kostümen. Als Figur existiert der *Caporal* (Sklaventreiber) auch in der *Morenada*, im *Tundiqui* und in der afro-bolivianischen *Saya*; mit *Caporales* wird ihm aber ein eigener Tanz gewidmet, an dem sonst keine anderen männlichen Figuren beteiligt sind.

Durch Kostüm- und Tanzwettbewerbe sowie eigene, von den *Caporales*-Gruppen organisierte Treffen und Parties wurde die Popularität des Tanzes weiter angeheizt. Nava Rodriguez spricht in diesem Zusammenhang bereits 1992 von Globalisierung. Tatsächlich könnte man 2007 sarkastisch behaupten, dass das Interesse an *Caporales* das Einzige ist, was die städtische Jugend in ganz Bolivien eint. In Anbetracht seines Ursprungs scheint es jedenfalls bemerkenswert, wie sehr sich *Caporales* als prestigeträchtiger Tanz der gehobenen (weißen) Mittel- und Oberschicht etabliert hat.



Saya afro-boliviana in den Yungas

Sánchez wundert diese Tatsache nicht: Für ihn ist der Peitschen knallende, mittlerweile weiß gewordene Sklaventreiber (*Caporal*) eine Metapher, die nur zu gut auf die Aktualität passt, in der die Afro-BolivianerInnen nach wie vor unterdrückt und marginalisiert werden. - Obwohl es etwa 20.000 Afro-BolivianerInnen gibt, werden diese nicht als eigene Bevölkerungsgruppe anerkannt und sind daher vom politischen Geschehen ausgeschlossen. Auch an den Vorstellungen der MestizInnen in Bezug auf die schwarze Bevölkerungsgruppe hat sich kaum etwas verändert: Nach wie vor dominieren die Jahrhunderte alten Imaginationen von Schwarzen als „rebellisch“, „wild“ bzw. „sinnlich-verführerisch“. In seinen Choreografien und Liedtexten greift der *Caporales*-Tanz gern die Stereotype dieser fiktiven Schwarzen auf, die dann vom Sklaventreiber (*Caporal*) dem eigenen Wertesystem unterworfen werden.

Symptomatisch für die andauernde Missachtung des afro-bolivianischen Kulturgutes ist das Lied *El ritmo Negro* der Musikgruppe *Los Kjarkas*, bei dem zwar ständig vom afro-bolivianischen *Saya*-Tanz die Rede ist, aber ein *Caporales* gespielt wird. Der große kommerzielle Erfolg des Liedes hat seither zu einer permanenten, von den Afro-BolivianerInnen vehement kritisierten Verwechslung der beiden Tänze geführt. Bezeichnender Weise ist sich die Musikgruppe keiner Schuld bewusst und auch die meisten nicht-afro-bolivianischen TänzerInnen meinen, *Saya* und *Caporales* sei ja ohnehin dasselbe...

Afrika in Bolivien: Saya

Der Terminus *Saya* bezeichnet einen afro-bolivianischen Tanz- bzw. Musikstil, der als Resultat der Hybridisierung von afrikanischen, aymara und spanischen Kulturelementen angesehen werden kann. Während die (Tanz-)kleidung der Afro-BolivianerInnen starke Anleihen bei den Aymara-IndianerInnen bzw. MestizInnen nimmt und die Texte praktisch nur auf Spanisch sind, machen sich die afrikanischen Wurzeln v.a. in der musikalischen Gestaltung (Zwiegesang zwischen SolistIn und Chor) und in den verwendeten Instrumenten (Trommeln, *Guancha*-Raspelrohr) bemerkbar.

Die bis in die 1960er Jahre existierende starke soziale Hierarchisierung innerhalb des Tanzes hat sich weitgehend aufgelöst. Heute führen nicht mehr die Dorfältesten und der *Capitán de baile* die Tanzgruppen an und auch die einst von mächtigen Dorfbewohnern dargestellten Figuren wie *Mayor de Plaza* (Ältester), *Alcalde* (Bürgermeister) und *Rey* (König) existieren nicht mehr.

Dafür entwickelte sich die *Saya* seit den 1980ern vom Dorftanz der schwarzen Minderheit in den Yungas zu einer handfesten sozialen Bewegung, die das Selbstbewusstsein der Afro-BolivianerInnen enorm gesteigert hat. Für viele bedeutet die *Saya* eine wieder gefundene Identität und einen Weg aus der Marginalisierung. Über die 1988 gegründete Vereinigung *Movimiento Cultural Saya Afroboliviana* artikulieren sich die Afro-BolivianerInnen aber längst nicht mehr nur tänzerisch: Sie pflegen Kontakte zu anderen Organisationen der Schwarzen in Lateinamerika und haben unlängst sogar einen Antrag bei der *Constituyente* (Verfassungsgebende Versammlung, die bis August 2007 eine neue bolivianische Verfassung erarbeiten soll) eingebracht, in dem sie die Anerkennung der Afro-BolivianerInnen als Volksgruppe und alle damit verbundenen Rechte einfordern.

Eveline Rocha Torrez hat Handelswissenschaft und Wirtschaftspädagogik studiert. 2004 hat sie die Tanzgruppe BOLIVIA gegründet. Seit WS 06/07 studiert sie Kultur- und Sozialanthropologie. www.bolivia.at.tf



Rückblick auf eine Auslandsexkursion im Rahmen des Studiums
der Kultur- und Sozialanthropologie

von **CHRISTIANE BABINETZ**

Exkursion nach Indonesien

- der Versuch einer Rekonstruktion

Voller Vorfreude, ausgerüstet mit den notwendigen Utensilien für eine Tropenreise, themenspezifischer Literatur und Sprachführern begann am 25. März 2007 die über drei Wochen dauernde Westtimorexkursion. Unsere Gruppe bestand aus 25 Personen und wurde von Professor Mückler, Professor Lukas, Frau Tumiar Lukas und Dr. Weichart geleitet. Unser dicht gedrängtes Programm führte uns zuerst vier Tage nach Yogyakarta, einem Sultanat auf der Insel Java. Nach einem Zwischenstopp auf Bali ging es nach Westtimor: Kupang Soe - Fatumnasi - Kefamenanu - Wini - Atambua. Die letzten Tage verbrachten wir wieder auf Bali.

Generell wollten wir auf der Exkursion feststellen, inwiefern sich die Konsequenzen des Osttimorkonfliktes auch in Westtimor bemerkbar machen.

Unser erstes Ziel auf Java war der *Prambanan* Tempel. Dieser zählt zu den größten hinduistischen Tempelanlagen in Südostasien und seit 16 Jahren zum UNESCO-Weltkulturerbe. Er gilt als die einzige südostasiatische Tempelanlage, welche die drei hinduistischen Götter *Brahma*, *Shiva* und *Vishnu* auf einem Platz zeigt. Umringt von zahlreichen neugierigen indonesischen StudentInnen wurden wir dort angelächelt, begutachtet und fotografiert und es stellte sich zum ersten Mal die Frage, wer eigentlich neugieriger bzw. der/die BeobachterIn oder der/die Beobachtete war.

Am nächsten Tag folgte ein Besuch auf der *Gajah Mada* Universität, kurz UGM, in Yogya, dem Kultur- und Bildungszentrum Indonesiens. Die UGM gilt als die größte Universität Indonesiens und beherbergt insgesamt 7 Fakultäten. Wir waren eingeladen, das *anthropology-department* an der Fakultät der Kulturwissenschaften zu besichtigen.

- Nach der Begrüßung wurde uns das Universitätssystem erklärt und so bekamen wir einen Einblick in die Aufgaben und Projekte des Institutes. Einen wichtigen Platz nahmen dabei auch die Gespräche über eine mögliche Partnerschaft zwischen der UGM und der Universität Wien ein; eine Möglichkeit, die angeregt von den indonesischen und österreichischen ProfessorInnen diskutiert wurde. Auf diese Gespräche folgten noch eine Stadtrundfahrt sowie der Besuch des Archäologie-Instituts. Ein weiterer Ausflug führte uns zum Sultanspalast oder „Kraton“, einer riesigen, prunkvollen Anlage. *Yogyakarta*, übersetzt „Platz des Friedens“, gilt als Provinz mit Sonderstatus. Hier lebt der letzte aktive Sultan, Sri Sultan *Hamengkubuwono X*, ein Geschäftsmann mit geringem politischen Einfluss. Ob das Sultanat allerdings bestehen bleibt, ist fraglich, gibt es doch keinen männlichen Nachwuchs. Beeindruckend waren auch der Wasserpalast und die „schwimmende Moschee“. Der Tiermarkt hingegen entsprach nicht wirklich unserem Verständnis von Tierhaltung.

Bei unserem zweiten Besuch der UGM hörten wir einen Vortrag über Maßnahmen, die bei Umweltkatastrophen in Yogya zu ergreifen sind. Ein wichtiges Thema - in den vergangenen zehn Monaten gab es ein Erdbeben, eine Eruption sowie eine Überschwemmung und die vorgebrachten Detailinformationen vermittelten ein gutes Bild vom Ausmaß dieser Katastrophen. Am Architekturinstitut der UGM gibt es eine Art *emergency center*, das Katastropheneinsätze sowohl in Yogya als auch Aceh steuert.

Am nächsten Tag fuhren wir auf das *Dieng Plateau* (auch bekannt unter dem Namen „Sitz der Götter“) auf 2000 m Seehöhe. Auf der geothermisch aktiven Hochebene beeindruckten uns die brodelnde Schwefelquellen und der mit Schwefel angereicherten *Telaga Warna* (Farbensee). Später gelangten wir zur größten buddhistischen Tempelanlage im südostasiatischen Raum, dem *Borobudur* Tempel (Teil des UNESCO-Weltkulturerbes). Dieser Tempel stellt den „Erleuchtungsweg“ in Form eines Mandalas dar, er versinnbildlicht die geistige Entwicklung des Menschen und seine fünf Ebenen berichten in Form von Reliefs über das Leben *Buddhas*. Wir besichtigten auch *Candi Sukuh*, den Erotiktempel, der sich östlich von Solo, am Berg *Lawu* befindet, einer der wenigen erhaltenen Hindutempel. Dort hörten wir zahlreiche Geschichten und Mythen zu den jeweiligen bestehenden Reliefs. Eine anschließende Wanderung führte uns zu einem ca. 60 m hohen Wasserfall, wo sich unzählige Affen tummelten, die Jagd auf unsere Jause und Getränke machten. Den letzten Abend verbrachten wir u.a. auf der *Jalan* (Straße) *Maliboro*, der Einkaufsstraße von *Yogya*. Sehr schnell hatte es sich herumgesprochen, dass sich dort ein paar europäische StudentInnen befanden. StandverkäuferInnen liefen uns nach, starteten, griffen und redeten uns an.

Westtimor

Am nächsten Morgen saßen wir im Flugzeug nach Timor, dem Mittelpunkt der Exkursion. Jetzt ging der „Ernst des Lebens“ los, wie Professor Lukas wiederholt bemerkte. Ein einziges Förderband und ein Flugzeug, dass stark an die 1970er Jahre erinnerte, ließen schon im Flughafen von Kupang, der Hauptstadt der Provinz *Nusa Tenggara Timur*, darauf schließen, dass die „komfortable“ Zeit jetzt zu Ende war. Das tat unserer Vorfreude jedoch keinen Abbruch und sollte auch während des Aufenthaltes zu keinem Problem werden. Ein paar StudentInnen schmökerten in ihrer Pflichtliteratur, andere durchforsteten nochmals ihre Indonesisch-Unterlagen, denn man wollte sich ja mit den Leuten vor Ort ein wenig unterhalten können. Große Freude bereitete uns die Begrüßung von unserem Busteam. Ein auf den Bus befestigtes Transparent hieß die Universitätsgruppe aus Wien willkommen.

Die Landschaft war satt grün, nicht zuletzt aufgrund der soeben vorübergegangenen Regenzeit, von der wir den -noch einiges mitbekamen. Je höher wir fuhren, desto öfter sahen wir die sogenannten Bienenkorbbäuser. Diese bestehen aus einer Art zeltförmigen Holzgestell, das mit *Alang-Alang*-Gras gedeckt wird. In der Mitte des Hauses gibt es eine Feuerstelle, der Rauch kann hier nicht abziehen. Über der Feuerstelle wird meist Mais aufgehängt, dieser wird durch den Rauch konserviert. Im Bienen-

korbbaus trifft sich die Familie, einige schlafen auch dort. Die Fahrt ging zuerst nach Soe, wo wir eine Nacht verbrachten, nachdem wir die letzten Besorgungen erledigen konnten, wie Regenschutz, Taschenlampe etc. Dann fuhren wir nach *Fatumnasi*, einem Bergdorf, in dem wir überschwänglich begrüßt wurden. Nach einem traditionellen Begrüßungsstanz, einer Ansprache und einer Einladung des Bürgermeisters als Ausdruck der Dankbarkeit waren wir schnell in Vierer-Gruppen bei unseren Gastfamilien untergebracht. Als wir das erste Mal Betelnüsse angeboten bekamen, war auch bald die Frage beantwortet, warum ein großer Teil des Dorf-bodens voller roter Flecken war. - Die Betelnüsse werden gemeinsam mit der Frucht des Betelpfeffers sowie einer kleinen Menge Kalk gekaut und besitzen eine leicht berauschende Wirkung. Unter den Erwachsenen gehört das Kauen zum Alltag, Folgen sind rote Zähne und (Spuck)flecken an den verschiedensten Stellen. In den Familien ging es vor allem darum, „mitzuleben“, ihre Lebensgewohnheiten zu dokumentieren, bei anfallenden Arbeiten zu helfen, zu kommunizieren und abermals um das Beobachten und Beobachtet-Werden.



Begrüßungsansprache in *Fatumnasi*

Geweckt vom Krähen zahlreicher Hähne am frühen Morgen, gefolgt von einer kurzen Morgentoilette, die neben Schweinen und unter freiem Himmel stattfand, war das „Bild der Idylle“ perfekt. Der erste Ausflug brachte uns in den anliegenden Wald. Wir wurden darauf hingewiesen, dass dieser nur mit Erlaubnis der Waldgeister zu betreten war. Es war auch gefährlich alleine „auszutreten“, denn man hätte von Kobolden entführt werden können. Wohlbehalten gelangten wir jedoch alle zu einem Aussichtspunkt, von wo wir schließlich den höchsten Berg Westtimors erspähen konnten. Während der folgenden Ausflüge begleiteten uns immer ein paar DorfbewohnerInnen und zahlreiche Kinder. Am Nachmittag spielten wir mit Groß und Klein Volley- und Fußball. Die Kinder wichen uns seit der ersten Stunde in Fatumnasi nicht von der Seite. Große Attraktionen waren unsere Fotoapparate, Kameras und sonstige technische Utensilien. In den darauf folgenden Tagen unterhielten wir uns mit „Händen und Füßen“ mit unseren Gasteltern, zeigten ihnen Bilder von unseren Familien und erklärten, welcher Religion wir angehören, denn Religion ist hier der Mittelpunkt des Lebens. Das Lachen war ein weiteres und wichtiges Kommunikationsmittel.



Foto: Christiane Babinetz

Traditionelles Bienenkorbhaus in Fatumnasi

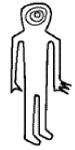
Begleitet von unzähligen interessanten Lebensgeschichten, sowie wissenschaftlichen Gesprächen mit unserem Indonesienspezialisten Professor Lukas, vergingen die Tage in Fatumnasi leider viel zu schnell. Der letzte Abend wurde mit Tanz und Musik gestaltet, beinahe ein wenig kitschig, unter Vollmond, Sternenzelt und Bienenkorbhaus. Wir tanzten mit den Familien bis in die Nacht hinein, waren in das Fest als vollwertige Mitglieder integriert. Der letzte Morgen begann mit einem gemeinsamen Gebet, das unseren Gastgeber zu Tränen rührte. Nach einigen Stunden der Danksagung und Freundschaftsbekundung ging es wieder in Richtung Soe, um

am darauf folgenden Tag nach Kefamenanu zu reisen. Unser Begleiter Pak Henrik zeigte uns zunächst einen Teil der 200 000 EinwohnerInnen-Stadt und lud die ganze Gruppe dann zu sich nach Hause ein. Weiters besuchten wir Wini an der Nordküste, wo wir das erste Mal ins kühlende Meerwasser springen konnten. Die Ostertage verbrachten wir in Atambua. Wir erkannten, dass man/frau sich hier auch an bei uns zu Hause unbedeutenden Dingen erfreuen kann, wie Strom, einer funktionierende Toilettenspülung und fließendem Wasser.

Durch Zufall wurden wir zu einer *Adat*zeremonie in Belu eingeladen. Die Zeremonie und Versammlung glich einer Art Erntedankfest, wo über die Nahrungsmittelversorgung der Bevölkerung diskutiert wurde. Man empfing uns als „Ehregäste“. Obwohl wir kaum ein Wort verstanden, erkannten wir während der Zeremonie und der Diskussion in den Gesten und an den Verhaltensweisen der Menschen Aufgebrachtheit, Zufriedenheit oder auch Ärger. Trotz der matrilinearen Organisation der *Belus*, saßen hier nur Männer, die über die Ernteerträge und weitere Vorgehensweisen diskutierten. Frauen konnten ausschließlich als Zaungäste teilnehmen. Anschließend gab es von beiden Seiten eine große Dankesbekundung. Wie auch schon in Fatumnasi entschuldigten sich unsere Gastgeber für die möglichen Unannehmlichkeiten. Nach einem Kopffägertanz folgte der von Frauen getrommelte und gestaltete *Likurai*-Tanz. Der Abschied war ergreifend. Es wurden hunderte Hände geschüttelt, Menschen hatten Tränen in den Augen, einige fielen uns um den Hals. Zurück im Bus fanden wir Bananenstauden und Maiskolben - die Leute teilten mit uns ihre wenigen Ernteerträge. In den folgenden Tagen machten wir Besorgungen am Markt in Soe, fuhren zurück nach Kupang, wo wir ein Museum sowie eine Tourismusschule besuchten. Mit einem Boot fuhren wir zu einer unbewohnten Insel, auf der nur Fischer zum Angeln waren. Der letzte Ausflug auf Timor brachte uns auf den Markt in Kupang. Wieder auf Bali, besuchten wir einige Tempel, so die Anlage *Tanah Lot*, den Elefantentempel, waren Zuschauer eines traditionellen *Ketchak* Tanzes, und erkundeten in den wenigen Tagen einen beachtlichen Teil der Insel.

Zurückblickend würde ich von einer sehr anspruchsvollen und gelungenen Exkursion sprechen, sowohl hinsichtlich der Gruppe als auch der Erlebnisse. Dieser Artikel gewährt natürlich nur einen bescheidenen Einblick in das, was wirklich erlebt und gelernt wurde.

Christiane Babinetz ist Studentin der KSA in Wien. Sie absolvierte ein freiwilliges soziales Jahr auf den Philippinen und in Deutschland (Mönchengladbach). Christiane ist Mitarbeiterin des Projektes "Weltdorf" in St. Gabriel in Mödling bei Wien. Schwerpunkte: Südostasien, Nordamerika, Missionsethnologie, sowie MAPOB und IIMA.



Welche Sichtweise ist die „richtige“?

Anmerkungen zum Konflikt in Fidschi

Am 22. Februar 2007 konnte der ehemalige oberste Staatsanwalt Fidschis, Peter Ridgeway, erstmals wieder in den pazifischen Inselstaat einreisen. Er hatte die Putschereignisse des Jahres 2000 untersucht, die Schuldigen angeklagt und war deshalb zur Jahresmitte 2005 vom damaligen Premierminister Laisenia Qarase seines Amtes enthoben worden. Die Nachricht seiner Rückkehr wurde international kaum wahrgenommen, selbst die regionalen KommentatorInnen widmeten diesem Umstand keine größere Aufmerksamkeit.

Und doch ist diese Nachricht in seiner Bedeutung symbolhaft für Fidschi. Sie wirft ein Bild auf die momentanen politischen Verhältnisse in Fidschi, die von einer versuchten Rückkehr zu einer seit dem Jahr 2000 abwesenden Normalität geprägt sind, die von vielen westlichen Staaten nicht wahrgenommen wird bzw. werden will. Die Reaktionen von Teilen der internationalen Gemeinschaft auf die jüngsten Ereignisse werfen die Frage auf, inwiefern westliche Medien gewillt sind, faire Kriterien vor einer vorschnellen pauschalen Verurteilung der Putschisten anzulegen. Die undifferenzierte Hochbewertung von auch nur quasi-demokratisch legitimierten Regierungen im westlichen Demokratieverständnis stellt zuweilen den Blick auf tatsächliche Handlungsnotwendigkeiten in einem fragilen Staat.

Am 5. Dezember 2006 hatte die fidschianische Armee unter ihrem Anführer Commodore Voreqe (Frank) Bainimarama gegen die Regierung von Premierminister Laisenia Qarase geputscht. Bei dem unblutigen Umsturz, dem vierten innerhalb von knapp zwanzig Jahren, wurde das Parlament aufgelöst, der Ausnahmezustand verhängt und führende PolitikerInnen unter Hausarrest gestellt. Dieser neuerliche Putsch nährte Befürchtungen, dass gewaltsame politische Wechsel zur Normalität in dem Inselstaat werden könnten. Als Begründung für den bereits Wochen vorher angekündigten und sich lange abzeichnenden Umsturz wurden von Bainimarama mehrere Gründe angegeben: einerseits die grassierende Korruption innerhalb der Regierung Qarase, die von Nepotismus und Kollision geprägt war, was entscheidend zum Niedergang der Wirtschaft beitrug. Andererseits eine einseitige fast ausschließlich die Interessen der indigenen FidschianerInnen fördernde Politik, welche die Bedürfnisse und Interessen der indo-fidschianischen Bevölkerung (immerhin rund 40 Prozent der Gesamtbevölkerung) außer Acht ließ. Drei Gesetzesvorlagen der aus dem Amt geputschten Regierung hatten die Armee zum Handeln veranlasst:

1.) Die „Promotion of Reconciliation, Tolerance and Unity Bill“ sollte den Putschisten des Jahres 2000, bei der unter Führung des Zivilisten George Speight eine amtierende indo-fidschianische Regierung abgesetzt und 56 Tage lang in Geiselschaft gehalten wurde, Straferlass und

Amnestie gewähren.

2.) Die „Qoliqoli Bill“ sollte indigenen fidschianischen LandbesitzerInnen auf Kosten vor allem indo-fidschianischer LandpächterInnen und sonstiger LandbesitzerInnen den Zugang zum Meer und spezielle Fischereirechte in den Küstenbereichen sichern.

3.) Die „Indigenous Lands Claims Tribunal Bill“ sollte die Landrechtsfrage, d.h. die Verteilung von Land zwischen EigentümerInnen und PächterInnen sowie die Höhe der Pachtgebühren neu zugunsten der indigenen FidschianerInnen regeln.

Alle drei Vorlagen hätten bei Beschluss dazu beigetragen, massiv das Verhältnis der beiden ethnischen Gruppen, der indigenen FidschianerInnen und der nun schon seit mehreren Generationen im Land lebenden Indo-FidschianerInnen (ursprünglich als KontraktarbeiterInnen für die Zuckerrohrrente ins Land geholt), zu verschärfen. Alle drei Gesetzesvorlagen waren nur insofern verfassungskonform, als sie einer einseitig adaptierten Verfassung entsprachen, die nach dem Jahr 2000 von denjenigen implementiert wurde, die durch den damaligen Putsch an die Macht gelangt waren. Auch wenn der Putsch damals gescheitert war, hatte er sein eigentliches Ziel erreicht: Einen Regierungswechsel, der indigenen FidschianerInnen wieder die absolute Vormachtstellung im Land sicherte. Der damals und 2006 wiedergewählte Laisenia Qarase war ein direkter Profiteur der Aktionen der damaligen Putschisten. Es ist nachvollziehbar, dass er sich bei den inhaftierten und nach Anklage wegen Hochverrats zwar zum Tode verurteilten aber dann zu lebenslanger Haft begnadigten Hauptverschwörern bedanken wollte, indem er eine Amnestie auf den Weg bringen wollte. Qarase konnte es dem eingangs erwähnten Staatsanwalt Peter Ridgeway nicht verzeihen, dass dieser die Putschisten angeklagt und verurteilt hatte. Es ist ebenso nachvollziehbar, dass die bis zum Putsch 2006 amtierende Regierung, die sich aus einer Parteienkoalition zweier nach dem Jahr 2000 gegründeten ultra-nationalistischen Parteien ergeben hatte, die Rahmenbedingungen in ihrem Sinn nachhaltig zu verändern suchten. Es war im Jahr 2000 die Armee, die damals als einzige verfassungskonform agierte, die Putschisten letztendlich verhaftete und diese vor Gericht stellte. Durch den Putsch des Jahres 2000 wurde eine gewählte rechtmäßig amtierende Regierung weggeputscht und durch eine ersetzt, die in unmittelbarem Naheverhältnis zu den Putschisten stand. Diese neue Regierung schöpfte ihre Legitimität anfangs aus den anlassorientierten Notfallgesetzgebungen und schnellen Änderungen an der bestehenden Verfassung von 1997, später durch Wahlen, verzerrt durch eine Koalition neu gegründeter fidschianischer Parteien. Diese neue Regierung weigerte sich damals, die Regierungsgewalt wieder an die ursprüngli-

che Regierung abzugeben, obwohl das Höchstgericht, die Unrechtmäßigkeit des Putsches von 2000 festgestellt hatte. Sie regierte somit gegen eine noch immer rechtskräftig existierende Verfassung, nach zwei Wahlen zwar als quasi-demokratisch von dem/der WählerIn legitimiert, aber nach Wahlen, deren Basis eine zwischenzeitlich einseitig veränderte Verfassung war. Und selbst diese wurde mehrfach gebrochen, indem man in der Folge der Opposition die dort festgeschriebene Einbindung in die Regierung verweigerte. Es ist nicht wegzudiskutieren, dass die Armee als einzige Institution in dem Inselstaat auf eine eher ausgleichende, die Interessen aller Bevölkerungsgruppen berücksichtigende Handlungsweise bedacht war, die parlamentarischen Institutionen stützte und daher auch den Einfluss der traditionellen fidschianischen Häuptlingsversammlung zurückdrängen wollte. Die Armee hielt die Regierung in Schach, die ansonsten vor sich abzeichnenden noch radikaleren Maßnahmen gegen die Indo-FidschianerInnen nicht zurückgeschreckt hätte.

Warum also wird der Putsch von der internationalen Gemeinschaft so verurteilt? Warum steht der gestürzte Premier Qarase sozusagen als der „Gute“ dar, während der Armeechef kritisiert wird? Dabei hatte letzterer (bei allen persönlichen Gründen gegenüber denjenigen, die ihm sogar mehrmals ad personam nach dem Leben getrachtet hatten) vor allem die seit dem Jahr 2000 bestehende Ausnahme-situation in der Politik des Staates wieder zurecht rücken, eine Marginalisierung der Indo-FidschianerInnen, die das Rückgrat der fidschianischen Wirtschaft bilden verhindern und letztlich die Putschisten des Jahres 2000 für ihr Vergehen bestraft wissen wollen. Wurde hier besonders Australien, Neuseeland und den USA, aber auch der EU dem Primat gehuldigt, dass eine gewählte Regierung, sollte diese auch unter noch so falschen Prämissen zur Wahl angetreten sein, höher zu bewerten sei, als die gewaltsame Änderung von erkannten Missständen? Ist es legitim, eine fragwürdig legitimierte Regierung zu stürzen? Der Angelpunkt ist die Frage nach der Gültigkeit welcher der beiden Verfassungen. Westliche KommentatorInnen verwiesen wiederholt darauf, dass Fidschi 2006 eine Verfassung hatte, die die Regierung Qarase legitimierte. Ich halte dem entgegen, dass sich diese Regierung selbst anlassorientiert diesen verfassungsmäßigen und gesetzlichen Rahmen gegeben hatte, der ihr ein ungestörtes Agieren ermöglichte. Würde man der Argumentation jener JournalistenInnen und westlichen PolitikerInnen folgen, die die jeweils bestehende Verfassung als gültig und einzig zu beachtende ansehen, dann könnte man plakativ und verkürzt entgegen, dass sich auch die NationalsozialistenInnen selbst Gesetze gaben, die alle danach begangenen Verbrechen legitimieren müssten. Es dreht sich vielmehr

um die alte Kernfrage, ob es erlaubt ist, mit Gewalt eine als für eine signifikant große Gruppe einer Gesellschaft sich als nachteilig erweisende Herrschaft zu bekämpfen und abzuschütteln. Im Fall Fidschi verdeckt sich diese Frage, da ja die Armee selbst ein Machtfaktor ist und nicht „nur“ eine kleine Guerillabewegung die „allein“ gegen eine „übermächtige“ Regierung kämpft. Es ist ein Reflex westlicher Gesellschaften, pauschal die Involvierung des Militärs in innerpolitische Angelegenheiten abzulehnen (im Sinne einer hier in abgewandeltem und übertragenen Sinn zu verstehenden historisch begründeten notwendigen Gewaltenteilung). Zahlreiche Beispiele der Geschichte haben zu Recht massive Skepsis vor den Motiven militärischer Machthaber wachsen lassen. Es ist richtig, dass das Militär von seiner inneren Organisationsstruktur her grundsätzlich nicht demokratisch ist und daher für das langfristige Regieren eines Landes sozusagen systemimmanent ungeeignet ist, um u.a. den notwendigen Meinungspluralismus in Entscheidungsfindungsprozessen zu gewährleisten. Als punktuelles Korrektiv zur Neumischung von Karten, die dann aber zielgerichtet in Neuwahlen führen müssen, kann aber auch und sogar eine Armee, wie am Sonderfall Fidschi, eine zeitlich begrenzte Funktion ausüben, noch schlimmere Auswirkungen von Maßnahmen einer sichtbar gegen die Interessen des Gesamtstaates agierenden zivilen Regierung zu verhindern.

Kritik von außen an den derzeitigen Vorgängen in Fidschi ist daher m.E. mit Vorsicht anzubringen. Das Pochen auf demokratische Traditionen der westlichen Mächte als Vorbild, denen periphere Inselstaaten im Pazifik nacheifern müssten, haben zu unterbleiben. Westliche Staaten, die nicht legitimierbare Angriffskriege führen, Australien, welches als regional agierender hegemonialer "Sheriff" auftritt sowie das permanente Messen mit zweierlei Maß, wie es u.a. der Nahostkonflikt tagtäglich zeigt, verunmöglichen es den meisten westlichen Staaten, als Richter aufzutreten und Deutungshoheit einzufordern. Selbst die ansonsten ausgewogen berichtende Neue Zürcher Zeitung (6.12.06) hat in offensichtlich unkritischer Übernahme australischer Berichte pikiert gemeint, Bainimarama „spiele sich als Hüter der Demokratie auf“. Stimmt, aber man muss eben die gesamte Geschichte kennen. Im selben Artikel der NZZ steht wie selbstverständlich „Australien und Neuseeland schicken keine Truppen, wollen aber Sanktionen verhängen“. Hier wird impliziert, dass westliche Staaten jederzeit für sich in Anspruch nehmen, unter Ignorierung der Souveränität Fidschis die dortigen politischen Bedingungen in ihrem Sinne zu verändern, wenn es den Interessen der Großmächte dient. Arroganz, die bedauerlich ist. An Fidschi wird sichtbar, dass einem dem Staat und den übergeordneten Staatsinteressen wie Stabilität und wirt-

schaftlicher Prosperität verpflichtetem loyalen Militär gegenüber einer korrupten Politikerkaste im begründeten Einzelfall der Vorzug gegeben werden kann. Oder sind es ganz andere Gründe? Man könnte zu der Auffassung gelangen, dass Australien ein Interesse an einem schwachen in sich instabilen Fidschi hat, um seine eigenen hegemonialen Ansprüche in der Region nicht gefährdet zu sehen. In Fidschi stellt die Armee derzeit einen Ordnungsfaktor dar. Wenn eine Institution dieses Landes die Rückkehr zu stabilen Verhältnissen mittelfristig garantieren kann, dann aus heutiger Sicht am ehesten das erstaunlicherweise von indigenen Fidschianern dominierte Militär. Es ist der dortigen Politikerkaste, die kläglich versagt hat, anzulasten, dass das Militär zukünftig eine bedeutendere Rolle in der Politik spielen wird und sich u.U. nicht mehr so leicht in die Kasernen zurückdrängen lassen wird. Letzteres wird dann tatsächlich scharf zu kritisieren sein.

Hermann Mückler, Jahrgang 1964, ist ao.Univ.Prof. am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien, Präsident der Österreichisch-Südpazifischen Gesellschaft (OSPG) und Vizepräsident des Instituts für Vergleichende Architekturforschung und der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Seine ethnologischen Forschungsschwerpunkte sind Friedens- und Konfliktforschung, Migration und Politische Ethnologie insbesondere zu Ozeanien und Südostasien sowie allgemein (ethno-)historische Fragestellungen.
Kontakt: hermann.mueckler@univie.ac.at



Plattform für Kulturen, Integration und Gesellschaft

Verein der AbsolventInnen des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien

AbsolventInnen der Kultur- und Sozialanthropologie (vormals Ethnologie, Völkerkunde) arbeiten in allen erdenklichen Berufssparten: im Wissenschaftsbetrieb, in Bildungseinrichtungen, in NGOs, der Privatwirtschaft oder im Kulturbetrieb. Unser Verein dient als Plattform für Vernetzung und Informationsaustausch, um nach dem Studienabschluss den Kontakt zu aktuellen Entwicklungen im Fachbereich zu halten.

Was bietet der Verein?

- Ein **wöchentliches Rundmail** mit kultur- und sozialanthropologischen Entwicklungen und Neuigkeiten: fachrelevante Veranstaltungen, Kongresse und Publikationen, Neuigkeiten am Wr Institut, internationale Stellenausschreibungen und Jobangebote, Weiterbildungsmöglichkeiten, sowie Ausschreibungen zur Forschungsfinanzierung, für Stipendien und Preise.
 - Eine **Plattform** für Projekteinreichungen, Kontakte zu anderen AbsolventInnen und Kontakte zu fachnahen Institutionen.
- Eine **Interessensvertretung**: Wir bieten Außenstehenden (z.B. JournalistInnen) Kontakte zu Kultur- und SozialanthropologInnen mit fachlichen Spezialisierungen.
 - Eine **Publikationsmöglichkeit** für junge wie etablierte WissenschaftlerInnen in unserem Onlinejournal ASSA Austrian Studies in Social Anthropology.

Wer kann Mitglied werden?

Wer am Wiener Institut für Kultur- und Sozialanthropologie studiert hat oder sich in der Endphase des Studiums befindet, aber auch, wer dem Fach nahe steht.

Interesse?

Plattform für Kulturen, Integration und Gesellschaft (ZVR-Zahl: 206721733)

Universität Wien, Universitätsstraße 7/ 4. Stock, A-1010 Wien, Tel: +43-1-4277 485-25,

E-Mail: alumni.ethnologie@univie.ac.at

Homepage: www.univie.ac.at/alumni.ethnologie

Bankverbindung: Kto. Nr. 92122848 bei PSK, BLZ 60000



museum
für völkerkunde

benin – könige und rituale

Höfische Kunst aus Nigeria
9. Mai – 3. September 2007

NEUE BURG, HELDENPLATZ | 1010 WIEN
TÄGLICH AUSSER DIENSTAG 10.00 – 18.00
www.khm.at

Gerade wurde die neue ÖH-Vertretung auf Bundes- und Institutebene gewählt
Die extrem niedrige Wahlbeteiligung von rund 25% gibt zu bedenken

von JAKOB STEIXNER



Die Österreichische HochschülerInnenschaft

Die Österreichische HochschülerInnenschaft ist die gesetzlich verankerte Interessensvertretung aller Studierender der österreichischen Hochschulen. Im Gegensatz zu anderen EU-Staaten wie etwa Deutschland, wo die jeweiligen Vertretungen der StudentInnen meist nur informelle Organe sind oder bestenfalls auf Landesebene organisiert, ist die ÖH eine bundesweite Körperschaft öffentlichen Rechtes, die - wenn auch in immer geringerem Maße - ein gesetzlich abgesichertes Mitbestimmungsrecht in den Organen der Universitäten hat. Sie ist also weit mehr als ein Verein.

Die Strukturen

Die ÖH besteht aus vier Ebenen, von denen allerdings nur zwei durch direkte Wahlen bestimmt werden: Die Universitätsvertretung (bestellt die Bundesvertretung) und die Studienvertretung (bestellt die Fakultätsvertretung) auf Institutebene. Neben der Studienvertretung (StV) auf der Ebene des Instituts wird auch die Universitätsvertretung (UV) gewählt, die nach dem indirekten Wahlmodus des HSG auch die Bundesvertretung bestellt. Neben den unnötigen Komplikationen eines solchen Wahlmodus kann dieser auch zu einem anderen Ausgang führen - da nämlich viele Studierende eine „politische“ BV aber eine „servicestarke“ UV wollen.

Politik und Service

Wenn es darum gehen soll, die ideologische Überfrachtung der linken Gruppierungen an der ÖH zu diskreditieren, ist der „übertriebene“ Einsatz für Homo- und Bisexuelle eines der Lieblingsthemen von SympathisantInnen „unpolitischer“ konservativer Fraktionen, die damit argumentieren, dass dieser Einsatz an den Interessen der meisten Studierenden vorbeigehe. Nach dieser Argumentation gehen aber auch z.B. Services für Studierende mit Kind an den meisten Studierenden vorbei. Ist es Ideologiepolitik, auch zahlenmäßig starke Minderheiten der Vertretenen zu unterstützen - oder doch eher, ihre Existenz zu verleugnen? Und sind Serviceangebote im engeren Sinne nicht eigentlich Aufgabe der Universität? Service ist wichtig - wenn es mit einem Aufzeigen bestehender Missstände und dem Einfordern alternativer Lösungen einhergeht. Eine ÖH,

die sich nur als Servicebetrieb für Studierende versteht, läuft Gefahr, zum Lückenbüßer zu werden. Nichts wäre dem Bildungsministerium und dem Rektorat lieber, als den Anschein erwecken zu können, dass ja - trotz schlecht durchdachter Reformen und massiver Einschränkungen - „eigentlich eh noch alles funktioniert“. In weiterer Folge kann gerade ein solches „unpolitisches Engagement“ Argumente für weitere Einsparungen liefern. Der kurzfristige Gewinn wird auf diese Art sehr schnell zunichte gemacht.

Universität und Gesellschaft

Die studentische Interessensvertretung ist nicht dazu da, Aufgaben zu übernehmen, die die Universität selbst aufgrund mangelnder Mittel oder immer autoritäreren internen (oder autoritärer werdender) Strukturen nicht mehr wahrnehmen kann. Die ÖH ist keine Verlängerung des Student Point mit unbezahlten MitarbeiterInnen. Eine Vertretung die diesen Namen verdient muss auch die Gesamtgesellschaft im Auge behalten. Gerade für Disziplinen, deren marktwirtschaftlicher Nutzen nicht auf den ersten Blick ersichtlich ist, stellt eine zunehmend auf Privatisierung und ökonomische Verwertbarkeit abzielende Ideologie eine reale Bedrohung dar - sichtbar wurde dies etwa mit der Einstellung einiger Studienrichtungen an der Universität Innsbruck im Jahr 2005. Die Universität steht nicht im luftleeren Raum. Gesamtgesellschaftliche restaurative Tendenzen und Ausgrenzungen können sehr schnell auch in der Wissenschaft und Forschung ihre Spuren hinterlassen. Wollen wir Wissenschaft und Lehre die im Dienste einiger weniger stehen? Eine Universitäts- und Bundesvertretung soll vor allem auch eine emanzipatorische Politik verfolgen und den Universalitätsanspruch von (neoliberalen) Ideologien in Frage stellen. Die ÖH muss den Mut und die Unabhängigkeit haben, politische Entscheidungen zuungunsten der Studierenden und der Wissenschaft zu bekämpfen. Für eine starke Universitäts- und Bundesvertretung, die nicht davor zurückschreckt, Ursachen beim Namen zu nennen!

Jakob Steixner studiert Linguistik sowie Kultur- und Sozialanthropologie. Er wurde bei den ÖH-Wahlen 2005 zum Studienvertreter für Linguistik gewählt.



Der Bologna-Prozess hat seine eigene Terminologie hervorgebracht.
Die sich hinter diesen Termini technici verbergenden Vorgänge gilt es kritisch zu hinterfragen

von **FLORIAN HAHN**

Bologna demaskiert

Terminologische Kulissenblicke durch den künstlichen Sprühnebel der Hochschulpolitik

Schlagwörter wie Bologna, ECTS, Mobilität, Internationalität, Profilierung, forschungsgeleitete Lehre, akademische Berufsvorbildung und Kostenneutralität begleiten die Umsetzung der dreigliedrigen Studienarchitektur des Bologna-Prozesses. Doch wem sind diese Begriffe verständlich? Was steckt hinter der Bologna-Terminologie?

Bologna kommt. Ein Ent- und Auskommen ist scheinbar unmöglich. Nicht aber, weil ein Ausscheiden aus diesem zwischenstaatlichen Prozess selbst unmöglich wäre, für ein (sehr wohl mögliches) Ausscheren aus dieser staatenübergreifenden Umstellung fehlt in Österreich zurzeit der politische Wille. Die Entwicklung setzt spätestens mit der Sorbonne-Erklärung aus dem Jahr 1998 ein. Darin fallen als Schlagwörter Ausdrücke wie *Harmonisierung des Hochschulsystems* und *Europäischer Hochschulraum*. Die Erklärung von Bologna aus dem Folgejahr trägt bereits den vielsagenden Titel „Der Europäische Hochschulraum“. War die Sorbonne-Erklärung 1998 noch von vier Ministerinnen und Ministern unterzeichnet worden, setzten bereits 31 Ministerinnen und Minister aus 29 Staaten ihre Unterschrift unter die Bologna-Erklärung. Um einen europäischen Hochschulraum zu schaffen und die Mobilität von Studierenden und Lehrenden zu fördern, sollen den einzelnen Studien vergleichbare Strukturen verpasst und Abschlüsse durch Diplomzusätze für den Arbeitsmarkt transparent gemacht werden. Deshalb werden zurzeit auch an der Universität Wien die bisherigen Diplomstudien auf Bachelor- und Masterstudien umgestellt. Quasi nach dem Motto: Aus ein mach zwei, aber bitte kostenneutral.

ECTS. Da die Mathematik im Ruf einer exakten Wissenschaft zu stehen scheint und sich komplexe Wirklichkeiten, sind sie erst einmal auf einfache Zahlen reduziert, leichter vergleichen lassen, hat man sich auf europäischer Ebene ein eigenes System dafür ausgedacht: das European Credit Transfer System (ECTS). Mit diesen Credits wird laut Universitätsgesetz 2002 das Arbeitspensum der Studierenden bestimmt. Fürs Jahr werden 1.500 Echtstunden veranschlagt, die wiederum 60 European Credits (EC) entsprechen. Eine einfache und überzeugende Rechnung: 1.500 durch 60 ist gleich 25. Ein EC entspricht also 25 Echtstunden. Divergiert schon jetzt die Zahl der EC für Lehrveranstaltungen mit ähnlichen Leistungsanforderungen von Studienrichtung zu Studienrichtung, meint man überdies, den Aufwand des Studierens an der damit verbrachten Zeit messen zu müssen. Verkauft wird einem diese neue Unübersichtlichkeit dann in offiziellen Dokumenten der Universität als "Wechsel von der Lehr- zur Lernzentriertheit". Aber macht all dies Studienrichtungen wirklich vergleichbarer? Bleiben die Inhalte, die Schwerpunkte an Instituten verschiedener Universitäten

nicht trotzdem unterschiedlich? Wird nicht eine künstliche Vergleichbarkeit auf einer administrativen Ebene geschaffen?

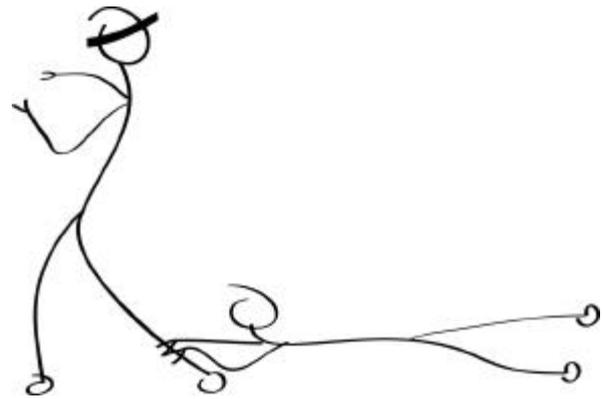
Mobilität. Eine Vergleichbarkeit der Studienarchitektur nützt uns, wenn wir ein Austauschprogramm wie Erasmus oder ein aufbauendes Studium in einem anderen Land absolvieren wollen. Aber: Wer kommt in den Genuss, sein Studium an einer ausländischen Universität fortsetzen zu können? Die Massen wohl kaum. Und Erasmus? Schon jetzt stehen im Diplomstudium der Kultur- und Sozialanthropologie den 450 Erstsemestrigen des laufenden Studienjahrs bloß 28 Erasmusplätze zur Verfügung. Trotz Studienabbrechenden und -wechselnden beziehungsweise Nebenfachstudierenden nehmen also am Erasmus-Programm vielleicht 5 bis 10 Prozent der Studierenden teil. Abgesehen von dieser Minimalarithmetik: Wie sieht es aber wirklich aus? Im verschul-ten Bachelor wurde die Studierendenmobilität, die ohnehin nur ungern, weil massenstudiumverzögernd, gesehen wird, auf ein Semester zusammengestrichen. Denn für die verantwortlichen Lehrenden, die den Bologna-Prozess umsetzen, war von vornherein klar, dass es Mobilität erst im Masterstudium geben würde. Das vielreziitierte Pro-Bologna-Argument der Mobilität geht also beim Bachelor völlig ins Leere. Überhaupt: Wie kann Mobilität in den zwei Jahren des Masterstudiums aussehen? Gegenfrage: Auch wenn Master und Bachelor nicht gleichzustellen sind, wie soll Mobilität auf sinnvolle Weise in einem zweijährigen Studium untergebracht werden, wenn es schon beim dreijährigen Bachelor nicht funktioniert?

Internationalität. Mobil sollen aber nicht nur die Studierenden, sondern auch die Lehrenden sein. So verlangt es die zeitgeistige Forderung nach Internationalität. Findet Internationalität wirklich statt und wird sie nicht bloß gefordert? Und wenn sie stattfindet, würde die Internationalität von Studierenden und Lehrenden das Englische als Lingua franca nicht weiter etablieren? Würde sie als eine negative Folge dieser sprachlichen Vereinheitlichung nicht auch eine inhaltliche Angleichung nach sich ziehen?

Profilierung. Gleichzeitig spricht man von Profilierung. Obwohl die sprachliche Vereinheitlichung womöglich zu einer Angleichung der Schwerpunkte führen könnte, soll sich ein Institut vom anderen durch besondere Stärken am Markt der Wissenschaft abheben, um so konkurrenzfähig zu bleiben. Letzten Endes aber verschwinden diese Eigenheiten wieder, sobald man Rankings erstellt und Universitäten danach bewertet. Wiederum werden komplexe Wirklichkeiten in einfache Zahlen umgewandelt. Natürlich kann sich die seit 2002 vorgeblich autonome

Universität Wien dem nicht entziehen und reproduziert diese (undurchsichtigen) Ergebnisse in den Vorgaben ihres Entwicklungsplans. So zählt auch mehr denn je, wer wie viel wo publiziert hat. Wissen wird bilanziert. Somit richtet sich in letzter Konsequenz die Forschung an diesem Geheisch nach Ergebnissen aus: Projektantrag jagt Projektantrag, Journale bekommen gleich bleibende Thematiken in neuen Verpackungen präsentiert. So schreitet die Tendenz zur Uni-formität munter fort und schleift dabei die Forschung hinter sich her.

Forschungsgeleitete Lehre. Da bekommt man als StudentIn schon fast Angst und möchte die Vorstellung einer von der Forschung entkoppelten Lehre gut heißen. Denn auch wenn im Sinne einer Einheit von Lehre und Forschung an der Universität Wien von "forschungsgeleiteter Lehre" die Rede ist, so, wenn überhaupt, erst ab dem Masterstudium. Im Bachelorstudium ist Forschung jedenfalls kein Thema mehr.



So schreitet die Tendenz zur Uni-formität munter fort und schleift dabei die Forschung hinter sich her.

Akademische Berufsvorbildung. Wofür haben wir dann überhaupt einen Bachelor, wenn nicht für das Heranführen an wissenschaftliche Forschung? Dafür sind Master- und PhD-Studium reserviert. Ein im Curriculum des kommenden Bachelorstudiums genanntes Studienziel ist eine "akademische Berufsvorbildung". Mit seiner, laut Entwicklungsplan der Universität Wien "berufsvorbildend[en] und berufsbefähigend[en]" Ausrichtung bedient der Bachelor klar die Wirtschaft. Doch seit den 1990ern gibt es für diese starke Praxis-, Berufs- und Arbeitsmarktausrichtung auf Hochschulniveau die Fachhochschulen (FH). Ganz ähnliche Formulierungen lassen sich im Fachhochschulstudiengesetz 1993 finden. Demzufolge dient ein FH-Studium „einer wissenschaftlich fundierten Berufsausbildung“. Zurzeit lässt der

Fachhochschulrat (FHR) keine Studiengänge zu, die mit der Universität konkurrieren würden. Wird also in Zukunft, nach der erfolgreichen Verschulung der Universität durch Schnelldurchlauf-Bachelorstudien, der einzige Unterschied zwischen Fachhochschule und Universität darin liegen, dass beide Studien für unterschiedliche Berufsfelder anbieten und dass nur noch formal zwischen Berufsaus- und Berufsvorbildung unterschieden wird? Sollte die Universität, anstatt sich unaufhörlich der Wirtschaft anzupassen und anzubiedern, nicht auf ihre eigentliche Aufgabe, Wissenschaft und Lehre von derselben, besinnen? Für eine Universität, die sich nicht an kurzfristigen wirtschaftlichen Trends und an der wirtschaftlichen Verwertbarkeit ihrer Studien orientiert, gibt es gute Argumente. Welcher Kerzenmanufakturbesitzer hätte vor Edison schon auf Elektrizität gesetzt? Welcher Postkutschenhersteller hätte vor der Erfindung der Eisenbahn in den Schienenbau investiert? Konnten sich die ersten EntwicklerInnen von Computern vorstellen, dass einmal ein Leben ohne Computer in vielen Teilen der Welt unvorstellbar (und damit wirtschaftlich interessant) werden würde? Können wir also mit unserem momentanen Wissensstand zuverlässig bestimmen, was in Zukunft relevant sein wird? Wenn wir in bestimmte Bereiche der Forschung investieren, gehen wir davon aus, dass diese und nicht andere in Zukunft eher von Bedeutung sein werden. Ich bezweifle, dass gerade eine auf kurzfristige Profite ausgerichtete Wirtschaft weiß, was die Zukunft bringen wird. Was vielleicht heute wie eine gute Anlage in die Zukunft wirkt, kann sich morgen schon als Fehlinvestition herausstellen. Unterwerfen wir Forschung ökonomischen Interessen und Vorgaben, so wird sie zwangsläufig einseitig werden, weil ihre Ergebnisse möglichst unmittelbar verwertbar sein sollten. Gerade für Disziplinen wie die Kultur- und Sozialanthropologie, deren Schwerpunkte eher in der Grundlagenforschung als in wirtschaftlich-technologisch relevanten Ergebnissen zu finden sind, wäre dies fatal. Dem können wir einzig eine möglichst vielseitig orientierte, staatlich finanzierte Forschung entgegenzusetzen.

Kostenneutralität. Die Umstellung auf die dreigliedrige Studienarchitektur darf - hält man sich an die von der Universitätsleitung aufgestellten Vorgaben - nicht mehr kosten als der bisherige Studienaufbau. Das heißt: Fünf Jahre Bachelor- und Masterstudien dürfen laut Rektorat nicht mehr kosten als die vier Jahre Diplomstudium. Anstatt die finanziellen Mittel bei dieser Gelegenheit neu und gerechter unter den Studienrichtungen aufzuteilen oder - noch verwegener - eindeutige (finanzielle) Bedingungen für eine Implementierung von Bologna an die Politik zu formulieren, werden bestehende Zustände zementiert. Es ist bezeichnend, dass die überwiegende

erste Reaktion des Rektorats auf die neuen Curricula im Einmatten der Kostenneutralität bestand. Das darf uns allerdings nicht verwundern, wo die Universitätsleitung nun einem Aufsichtsrat, hier: Universitätsrat, Rede und Antwort stehen muss. Um den Vergleich zur Aktiengesellschaft fortzuführen: Warum nicht gleich eine Hauptversammlung, bei der nur Aktienbesitzende mit nach ihrem Anteil am Unternehmen gewichteten Stimmen entscheiden? Ist das die Universität von morgen? Die Universität von heute ist jedenfalls nicht weit davon entfernt. Sie managt unübersehbar Wissen, orientiert sich an Begriffen und Kategorien aus der Betriebswirtschaftslehre (Zielvereinbarung, Wissensbilanz usw.), und strukturiert ihre Studien so um, dass die Studierenden in die Arbeitswelt nahtlos hineinwachsen. Offen bleibt nur, ob das dann auch wirklich der Fall sein wird oder ob wir durch die Bachelorstudien nicht weiter denn je davon entfernt sein werden. Aber nicht nur hier herunteren, an der Universität Wien, setzt sich dieses Verständnis von Wissenschaft als Magd der Wirtschaft durch. Auch der Europäische Rat der Staats- und Regierungschefs, der die Entwicklung der Europäischen Union vorzeichnet, mischt sich in die nationalen Bildungspolitiken der EU-Mitgliedstaaten ein. In der Lissabon-Strategie aus dem Jahr 2000 setzt sich der Europäische Rat das ehrgeizige "Ziel, die Union zum wettbewerbsfähigsten und dynamischsten wissensbasierten Wirtschaftsraum in der Welt zu machen". Er preist zwar Wissen und Wissenschaft, aber immer wieder bloß im Zusammenhang mit Zielen wie Wettbewerbsfähigkeit, Wirtschaftswachstum und dem Mythos Vollbeschäftigung. Nach der Kritik der Religion, die zur Emanzipation der Philosophie von der Theologie führte, bräuchte es nun eine erneute, verstärkte Kritik der Wirtschaft, der Gesellschaft überhaupt, die zur Emanzipation der Wissenschaft führen soll.

Florian Hahn vertritt die Studierenden in der Fakultätskonferenz und -vertretung sowie in den Curriculararbeitsgruppen für die neuen Bachelor-, Master- und Joint-Masterstudien der Kultur- und Sozialanthropologie. Dieser Artikel basiert einerseits auf Erfahrungen aus seiner Arbeit in Curriculararbeitsgruppen, andererseits bauen einige Gedanken und Argumente auf Konrad Paul Liessmanns empfehlenswerter Theorie der Unbildung (Wien: Paul Zsolnay Verlag, 2006) auf. Wer die offiziellen Definitionen der hier genannten Begriffe nachlesen möchte, wird im Glossar des Bologna-Büros der Universität Wien fündig:

<http://bologna.univie.ac.at/index.php?id=glossar>



Sich nicht abschrecken lassen!

Interview mit Frau Prof. Mader

Am 9. Mai 07 baten wir Elke Mader zum Gespräch. Im Verlauf des einstündigen Gesprächs redeten wir bei Kaffee und Krapfen mit der kürzlich ernannten Professorin über das Studium der KSA in den 1970er Jahren, die Situation der Frauen am Institut und ihren persönlichen Werdegang.

Sie waren 1972/73 in Amerika. Haben Sie da schon Anthropologie studiert?

Nein, es war mir nach der Mittelschule nicht bewusst, dass es die Anthropologie als Fach gibt. Ich habe Verwandte in den USA, so habe ich nach der Matura ein Jahr bei meinem Cousin in Kalifornien verbracht, um die Englischkenntnisse zu verbessern. Ich habe auch Kurse an der University of California in San Diego belegt, u.a. Kunstgeschichte. Zurück in Wien, habe ich mich für Kunstgeschichte inskribiert - mit einem gewissen Hang zur Kunstakademie (zwickert). Durch KollegInnen bin ich auf ein weiteres Fach aufmerksam gemacht worden, die Völkerkunde. Ich wollte sie anfangs eigentlich als Nebenfach belegen, habe aber schnell Kontakt zu Lehrenden und Studierenden gefunden und im 2. Semester angefangen, Völkerkunde als Hauptfach zu studieren.

Wie viele Studierende waren damals, in den 1970er Jahren, am Institut?

Es war eine recht angenehme Zahl, was mich auch sehr angesprochen hat. In den meisten Lehrveranstaltungen, waren etwa 20 Personen, es gab insgesamt selten mehr als 30 Studierende, die regelmäßig am Institut waren. So ergab sich rasch ein

enger Kontakt mit den Mitstudierenden, von denen jetzt viele meine KollegInnen hier am Institut sind (wie z.B. Manfred Kremser, Andre Gingrich, Thomas Fillitz, Ulrike Davis-Sulikowski oder Gabriele Rasuly-Paleczek).

Was können Sie uns über die damaligen inhaltlichen Schwerpunkte des Studiums erzählen?

Die inhaltlichen Schwerpunkte des Studiums orientierten sich in vieler Hinsicht an der beiden Lehrstühlen. Ich habe nach dem Tod von Professor Haekel mit dem Studium begonnen, sein Lehrstuhl war länger vakant und wurde 1975 mit Professor Dostal nachbesetzt. Sein Fokus lag auf *social anthropology*, Politischer Ökonomie und gesellschaftlicher Evolution. Der zweite Lehrstuhl war zu Beginn meines Studiums von Professor Hirschberg besetzt und wurde später von Professor Wernhart übernommen. Für diese beiden Wissenschaftler war die Ethnohistorie ein wichtiger methodologischer und theoretischer Forschungsschwerpunkt.

Wie haben sie die Universität als Frau erlebt, auch im Bezug auf strukturelle Gewalt gegen Frauen?

Das hat sich im Laufe der Zeit stark gewandelt. Als ich mein Studium begonnen habe, gab es unter den Studierenden wesentlich mehr Männer als Frauen, ich denke, wir waren maximal 30% Frauen. Das ist total gekippt, ich schätze den Männeranteil der Studierenden am Institut mittlerweile auf 20%. Unter den Lehrenden gab es damals nur ganz vereinzelt Frauen, so z.B. eine Lektorin für Kunstethnologie, die Kunsthistorikerin Doz. Dr. Herta Haselberger. Völkerkunde galt als Männerstudium. Bei einer Prüfung hat mir das auch ein Professor mitgeteilt: Es sei ein Studium für Männer und ich solle mir doch überlegen, ob ich es wirklich machen möchte. Dennoch habe ich mich in meiner Rolle als Frau nicht benachteiligt gefühlt, auch wenn Frauen in der Minderheit waren. Seit den frühen 90ern hat sich das Verhältnis von männlichen und weiblichen Studierenden endgültig verschoben. Ich war die zweite Frau, die in Wien für Völkerkunde habilitiert wurde, das war 1996, vor mir wurde nur 1965 Erika Unger-Dreiling - eine Schülerin von Heine-Geldern - habilitiert. Dieser Mangel an weiblichen Habilitierten hat auch wesentlich mit der Genese des Wiener Instituts - also mit der Missionsanthropologie der Wiener Schule zu tun, da dieses Feld von Männern dominiert war. In den USA haben Frauen von Anfang an mitgewirkt; man denke z.B. an Margaret Mead, Ruth Benedict u.a.m. Trotzdem hat es natürlich auch in den USA sehr viele strukturelle Probleme gegeben und die Anthropologinnen

waren auch dort in der Minderheit. Seit 1990 wurden in Wien einige Frauen habilitiert, in erster Linie externe Lektorinnen, darunter bspw. Traude Pillai Vetschera, Dagmar Eigner und Sabine Strasser. Das Verhältnis der weiblichen/ männlichen Habilitierten ist heute aber nach wie vor zu Lasten der Frauen unausgeglichen.

Meinen Sie, dass der Trend greift, wird sich etwas ändern?
Hoffentlich. Vor Weihnachten war ich zu einem Empfang für neuberufene ProfessorInnen beim Rektor der Universität Wien eingeladen. Dort waren nur 3 Frauen und etwa 20 Männer, da fühlt man sich schon etwas einsam. Das unausgegliche Verhältnis von Männern und Frauen in der Professorschenschaft ist immer noch eklatant! Ein Sprecher vom Universitätsrat hat sich dahingehend geäußert, dass es sehr schwierig sei, weibliche Professorinnen zu berufen, da es zu wenig Qualifizierte gäbe. Ganz kann ich diesem Diskurs nicht wirklich folgen, da es immer wieder bei Berufungen dazu kommt, dass trotz gleichwertiger Qualifikation aus dem einen oder anderen Grund doch wieder Männer berufen werden - und das kann man nicht weg diskutieren. Frauen dürfen nicht aufgeben, es ist wichtig, dass sich viele junge Kolleginnen auch für eine wissenschaftliche Karriere interessieren und stark machen. Momentan ist die Männer-Frauen Verteilung unter den jüngeren WissenschaftlerInnen schon etwas ausgewogener. Man kann nur hoffen, dass sich das weiter fortsetzt.

Haben sie dazu vielleicht ein paar Tipps?

(lacht) Sich nicht abschrecken lassen!
Grundsätzlich gilt sowohl für Frauen als auch für Männer, dass es nicht leicht ist, in diesem Fach eine wissenschaftliche Karriere zu machen. Man muss heute auch sehr mobil sein, da es immer weniger unbefristete Stellen an der Universität gibt. und man muss davon überzeugt sein, dass man diesen Weg wirklich gehen möchte!

Wussten Sie von Anfang an, dass Sie in der Wissenschaft arbeiten möchten?

Nein, das hat sich erst mit der Zeit entwickelt. Ich habe im Rahmen meiner Dissertation gemeinsam mit Kollegen Gippelhauser mit der Feldforschung im peruanischen Amazonasgebiet begonnen. Der regionale Fokus auf Südamerika ergab sich durch Zufall und Kontakte von Kollegen Gippelhauser. Er hat mit Feldforschungen im Amazonasgebiet angefangen und auch Sammlungen für das Museum für Völkerkunde gemacht. Wir haben dann beschlossen, gemeinsam auf Feldforschung zu gehen und waren insgesamt ca. zwei Jahre unterwegs. Das waren ganz intensive Erfahrungen. Die Lebenswelt in Amazonien ist ein Ding für sich, vor allem unter den sehr extremen Lebensbedingungen. Da gab es viel zu lernen, vieles war mühsam, sowohl gesundheitlich als auch von dem, was man loslassen musste, von dem, was man gewohnt war.

Wir möchten auch kurz auf Ihre Schwerpunkte eingehen; Sie machen ja extrem viel: Lateinamerika, Gender, Ökonomie, Kultur und Umwelt, Mythen...

Ja, das stimmt (lacht). Von 1979 bis zum Jahr 2000 habe ich mit oft längeren Unterbrechungen immer wieder Feldforschungen bei den Achuara-Jivaro gemacht. Meine Forschungstätigkeit widmete sich dieser Gesellschaft/Kultur; ich habe mich so in diesem regionalen Kontext immer wieder auf neue Forschungsthemen konzentriert. Angefangen hat diese Beschäftigung im Zusammenhang mit der Dissertation bei Professor Dostal zu zwei Forschungsschwerpunkten. Auf der einen Seite zu den ökonomischen Organisationsformen und -prozessen - teilweise in Zusammenhang mit der Kulturökologie, das war zu dieser Zeit die dominante theoretische Perspektive auf Subsistenz im Amazonasgebiet. Auf der anderen Seite untersuchte ich Gender - Fragen. Der zentrale Fokus war auf die geschlechtliche Arbeitsteilung gerichtet, ein wichtiger Zugang zur Genderforschung, die sich damals noch in der Genese befand. Nach meiner Dissertation war mir nicht von Anfang an klar, ob ich eine wissenschaftliche Karriere anstreben würde. So war ich zunächst am Österreichischen Lateinamerika Institut tätig, während des Studiums und einige Jahre nach der Promotion habe ich auch teilweise als Reiseleiterin gearbeitet. Seit 1986 hatte ich auch regelmäßig Lehraufträge am KSA-Institut und ich begann auch zu publizieren, größtenteils gemeinsam mit Richard Gippelhauser. Es gab z.B. einen Arbeitskreis zum Thema Genderanthropologie mit mehreren KollegInnen - in diesem Rahmen haben wir das Buch „Von fremden Frauen“ herausgegeben, das im Suhrkampverlag erschienen ist. In den späten 1980er Jahren beschäftigte ich mich auch mit den offenen Fragen von Mythologie, Weltbild und Ritual und wollte meine Feldforschungen im Amazonasgebiet fortsetzen. Ich suchte mir eine Gegend, in der ich etwas leichter allein mobil sein konnte, nicht zu entlegen, wie anfangs in Peru, wo wir sieben Tage mit einem Boot flußauf fahren mussten, um zu den Siedlungen der *Achuar* zu gelangen. So wechselte ich meine Forschungsregion und zwar zu den benachbarten *Shuar* in Ekuador. Diese zweite Phase meiner Feldforschung konzentrierte sich zunächst auf Fragen der Mythologie. Das Thema ergab sich u.a. durch das Lesen einer Mythensammlung - 12 Bände *Shuar* Mythen! - die von Missionaren veröffentlicht worden war. Ausgehend von diesen Texten suchte ich nach lokalen Interpretationen zu diesen Mythen und wollte wissen, inwieweit sie für die Leute vor Ort noch relevant waren. So bin ich 1990 mit einem Stipendium des Bundesministeriums für Wissenschaft und Kunst für drei Monate zur Feldforschung losgezogen. Daraus entwickelte ich anschließend mein Habilitationsprojekt und habe in diesem Zusammenhang bis 1994 ca. 1,5 Jahre in Ekuador verbracht - einmal auch ein paar Monate in meinem alten Forschungsgebiet in Peru. Ab 1992 erhielt ich verschiedene Stipendien und Forschungsprojekte und musste meine wissenschaftliche Arbeit nun nicht mehr

durch nicht-wissenschaftliche Jobs finanzieren. Ich kam auch in den Genuss spezifischer Frauenförderung (Charlotte Bühler-Habilitationsstipendium) Es muss dazugesagt werden: Ich hatte nicht „nur“ Nachteile aus meinem Frausein. Die 90er Jahre waren wirklich ganz meinen Forschungen gewidmet. Das mit dem Privatleben zu vereinbaren, ist mit Schwierigkeiten verbunden. Ich musste mich entscheiden, wo mein Lebensmittelpunkt sein sollte und bin zwischen zwei Welten gependelt, wobei sich mein privates Leben dann doch eher in Ecuador abgespielt hat.

Am Lateinamerika-Institut sind Sie noch immer sehr aktiv!

Das LAI ist neben dem KSA Institut meine zweite wissenschaftliche Heimat. Der Einstieg war eine Ausstellung über Jesuiten und indigene Gemeinschaften, die ich 1989 gemeinsam mit Richard Gippelhauser im Schloss Raabs organisierte. In den 1990er Jahre wurde unter der Leitung von Stefanie Reinberg und Wolfgang Dietrich am LAI der derzeit angebotene Lateinamerika-Lehrgang entwickelt. Ich war mit KollegInnen aus anderen Fachdisziplinen von Anfang an dabei, und habe auch immer wieder Lehraufträge gehabt. Seit 1994 bin im wissenschaftlichen Komitee des LAI und im Vorstand der „Arbeitsgemeinschaft Österreichische Lateinamerika-Forschung“ tätig. Mein Haupteinkommen kam bis vor kurzem aus Forschungsprojekten. Die prekären Arbeitsverhältnisse, die heute stärker thematisiert werden, hat es natürlich auch schon damals gegeben, im Speziellen in der Wissenschaft. Man musste versuchen, irgendwie durchzukommen. Seit meiner Habilitation 1996 hatte ich neben diversen Forschungsprojekten - teilweise wieder in Ekuador - auch mehr Lehraufträge am KSA-Institut sowie Gastprofessuren am Gender Kolleg der Universität Wien, an dem ich bis heute mitwirke. In den vergangenen Jahren lehrte ich 4-8 Wochenstunden pro Semester, es entwickelte sich auch ein starkes Interesse an Diplomarbeitbetreuung seitens der Studierenden.

Können Sie uns vielleicht noch kurz sagen, was die wesentlichen Veränderungen sind, seitdem Sie die Professur haben ?

Während ich viele Jahre immer auf diversen „Baustellen“ unterwegs war, konzentriert sich durch die Professur meine Tätigkeit in erster Linie auf das KSA-Institut. Seit zwei Jahren gilt das neue Universitätsgesetz, durch dieses haben sich auch die Verträge für ProfessorInnen geändert, was sich u.a. in einer höheren Lehrverpflichtung niederschlägt. Ich selber habe 10 Stunden Lehrverpflichtung pro Semester, was sehr viel Zeit in Anspruch nimmt. Mittlerweile wollen auch noch mehr DiplomandInnen als vorher betreut werden (lacht). Außerdem bin ich die Leiterin des eLearning-Projekts, ein Schwerpunktprojekt der Fakultät für Sozialwissenschaften in diesem Bereich. In diesem Jahr stand am KSA-Institut die Umstellung auf das Bachelor- und Master-Studium im Rahmen des Bologna-Prozesses besonders im Vordergrund. Ich habe die Arbeitsgruppe geleitet, die den

neuen Studienplan in engster Zusammenarbeit mit der Studienprogrammleitung erstellt hat. Ab dem nächsten Semester beginnen wir mit dem Bachelor-Studium sowie mit einem internationalen Master-Programm „Creole“, das von Prof. Thomas Fillitz konzipiert und organisiert wird. Das Master-Studium für Allgemeine KSA läuft dann im nächsten Jahr im Herbst an. Unser Ziel am Institut ist es darüber hinaus, Forschungsprojekte einzureichen. Das hat neben den Forschungsinteressen auch etwas mit der Personalpolitik der Universität zu tun. Zur Zeit werden an der Universität Wien nur mehr wenige Planstellen geschaffen - in erster Linie Professuren - junge WissenschaftlerInnen können fast nur mehr durch Drittmittel-Projekte, also von außen requirierte „Mittel“, finanziert werden.

Die Anthropologie macht Ihnen offensichtlich Spaß!

Auf jeden Fall!

Was begeistert Sie über die Jahre an der Disziplin?

Es ist schwer, das kurz zu fassen. Ich denke, was meine Begeisterung über die langen Jahre aufrecht erhalten hat, ist die Möglichkeit, sich in der Anthropologie an viele Aspekte von Lebenswelten immer neu anzunähern. Sei es aus einer besonderen theoretischen Perspektive, sei es mit einem Fokus auf einen bestimmten kulturellen Kontext, oder in Hinblick auf spezifische Praktiken oder Repräsentationen. Was mich seit langer Zeit besonders fasziniert, sind Mythen, und zwar im Sinne einer spezifischen Form der Konstruktion von Bedeutung. Dabei geht es auch um Fragen, wie solche Geschichten vermittelt werden, bzw. welchen Stellenwert Narrationen oder auch Imaginationen für verschiedene Dimensionen von Denken und Handeln, für Religion und Weltbild aber auch für Gender, soziale und politische Gefüge sowie für transkulturelle Prozesse haben. Ich interessiere mich in letzter Zeit - neben meinen „traditionellen Forschungsfeldern“ - verstärkt für transkulturelle Beziehungen, Kreolisierung und Hybridität unter Konditionen der Globalisierung. In diesem Zusammenhang steht auch meine Beschäftigung mit dem Verhältnis von Mythos und Kino. Es geht mir dabei vor allem um eine anthropologische Analyse von populären Filmen, die - wie auch andere ForscherInnen argumentieren - eine ähnliche Funktion in diversen Gesellschaften haben wie z.B. die Mythologie bei den *Shuar*. Die Mythenforschung ist ein breites Feld, das sich auch mit anderen Zugängen vernetzt, etwa mit den Film-Studies oder der Medienanthropologie. In diesem Gebiet habe ich in letzter Zeit auch gemeinsam mit Ulrike Davis-Sulikowski, die schon länger zu Film forscht, Lehrveranstaltungen gehalten und publiziert. Im Sommer 2007 erscheint bei WUV-Facultas ein neues Buch von mir - „Anthropologie der Mythen“ - hier widmen sich die letzten zwei Kapitel auch diesem neuen Forschungsfeld: „Mythos und Globalisierung“ bzw. „Mythos und Film“.

Vielen Dank Frau Prof. Mader für das Interview!



Strategien für vernetztes Lernen:
eine Lernumgebung zu Methoden und Grundlagenwissen

von **ELKE MADER** und **PHILIPP BUDKA**

Das eLearning Schwerpunktprojekt

Möglichkeiten, derzeitige Nutzung, Ausblick

Der Einsatz von Informations- und Kommunikationstechnologien in der Lehre der Universität Wien gewinnt zunehmend an Bedeutung (vgl. Mettinger et al. 2006). Trotzdem mangelt es nach wie vor an didaktisch strukturierten Inhalten zu größeren Wissensgebieten, die systematisch in die Studienprogramme integriert sind, ebenso wie an Blended Learning Modellen, die speziell für das Wissensgefüge einzelner Fachdisziplinen und die Lern/Lehrsituation an der Universität Wien konzipiert sind. Von November 2005 bis November 2007 werden nun am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie (KSA) der Universität Wien im Rahmen des eLearning Schwerpunktprojekts „Strategien für vernetztes Lernen“ (<http://www.univie.ac.at/ksa/elearning/>) unter der Projektleitung von Elke Mader hypermediale Lernunterlagen in Form verlinkter XHTML-Dokumente erstellt. Das Projekt strebt dabei die Produktion einer Lernumgebung für das Fach der Kultur- und Sozialanthropologie im Bereich der Methoden und des Grundlagenwissens an sowie die Entwicklung von Strategien diese Lerninhalte mittels diverser eLearning-Instrumente systematisch und didaktisch innovativ besonders an StudienanfängerInnen zu vermitteln.

Das eLearning Schwerpunktprojekt „Strategien für vernetztes Lernen“: Die Online-Lernumgebung, die im Rahmen des Projekts „Strategien für vernetztes Lernen“ konzipiert wird, kombiniert unterschiedliche eLearning Elemente: Ein hypermedialer Content Pool (CP) ermöglicht die systematische Verlinkung von speziell aufbereiteten Inhaltselementen. Die Lerninhalte des frei zugänglichen CPs werden im Rahmen von Blended Learning Szenarien und Modellen etwa mittels der Lernplattform der Universität Wien (WebCT Vista) oder mit Unterstützung von Wiki-Systemen eingesetzt. Die Grundstruktur des CPs besteht aus hypermedialen Lernunterlagen, die mit den vermittelten Inhalten in Lehrveranstaltungen zur Methodenausbildung sowie zu Grundlagenwissen korrespondieren:

1. Methodenausbildung (Einführung in die Methoden der Kultur- und Sozialanthropologie, Kultur- und Sozialanthropologisches Schreiben, Qualitative Forschungsmethoden, Quantitative Forschungsmethoden)
2. Grundlagenwissen (Kinship Studies , Einführung in die Religions- und Bewusstseinsforschung, Einführung in die Organisations- und Betriebsanthropologie, Visuelle/Medien Anthropologie)

Zusätzlich werden die Lernmaterialien bereits realisierter, frei zugänglicher CPs in die Lernumgebung integriert: die hypermedialen Lernunterlagen von Lateinamerika-Studien Online

(<http://www.lateinamerika-studien.at>) und von OEKU-Online - Ein transdisziplinärer Content Pool zu Ökonomie, Ökologie und Kultur (<http://www.oeku.net>). Die so geschaffene Lernumgebung bietet einen einfachen, schnellen und kostenlosen Zugang zu breit gefächerten Informationen zentraler Themen- und Forschungsfelder der Studieneingangsphase in der KSA. Primäre Nutzende sind Studierende der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien sowie HörerInnen aus anderen, vor allem sozialwissenschaftlichen Studienrichtungen.

Mitwirkende

Unter der Leitung von Elke Mader erstellen - in alphabetischer Reihenfolge - Philipp Budka, Ulrike Davis-Sulikowski, Ernst Halbmayr, Peter Karall, Wolfgang Kraus, Manfred Kremser, Jana

Salat, Gerlinde Schein, Getraud Seiser und Aurelia Weikert als AutorInnen Lernunterlagen für die Online-Lernumgebung. Diese Inhalte werden von Elisabeth Anderl und Philipp Budka redaktionell bearbeitet und mittels eines von Johann Stockinger entwickelten Konvertierungsprozesses ihrer finalen Form als hypermediale Dokumente zugeführt.

Didaktisches Konzept

Für die Konzeption der hypermedialen Lernunterlagen konnten jene Lehrenden gewonnen werden, die unter anderem auch die entsprechenden Lehrveranstaltungen im Methoden- und Grundlagenbereich betreuen. Die Lehrenden wurden mit der Software MindManager Pro 6 bzw. MindManager 6 Mac vertraut gemacht, die eine rasche und intuitive Erzeugung von Inhaltselementen in modularisierter und vernetzter Form (Mind Maps) ermöglicht, die auch der Struktur des World Wide Web zugrunde liegt, ohne dabei notwendigerweise über HTML-Kenntnisse verfügen zu müssen. Außerdem ermöglicht MindManager die einfache Verlinkung von einzelnen Inhaltselementen innerhalb der Mind Maps sowie die Erstellung von Website-Prototypen (vgl. Budka et al., 2005). Die erforderlichen Kompetenzen im Umgang und der Handhabung des Authoring-Tools wurde den Lehrenden, ebenso wie das angemessene Schreiben für das World Wide Web, im Rahmen von Workshops vermittelt.

Der hypermediale CP ermöglicht nun durch die systematische Verlinkung von Inhaltselementen Querverbindungen zwischen verschiedenen Dimensionen des Lerngegenstandes herzustellen bzw. zu erkennen. Diese Vernetzung/Verlinkung erfolgt innerhalb einzelner Lernunterlagen, zwischen unterschiedlichen Lernunterlagen, um ein größeres integriertes Wissensgefüge zu konstruieren, mit bereits bestehenden CPs (LASON, OEKU-Online), was zum besseren Verständnis der größeren Zusammenhänge vor allem in interdisziplinär angelegten Forschungsfeldern beiträgt und zu ausgesuchten und qualitativ hochwertigen Quellen im World Wide Web. Im Rahmen von Blended Learning Modellen und Szenarien werden die Lerninhalte des CPs in die Lehrveranstaltungen integriert. „Blended Learning“ meint dabei die „gelungene und didaktisch sinnvolle Mischung von Online- und Präsenzphasen“, die sowohl einen Mehrwert für Studierende als auch für Lehrende darstellt (Römmel-Nosseck & Thomas, 2005). So werden etwa Lernunterlagen im CP mit Elementen der Wissensdiagnostik ergänzt (z.B. Lückentests, Multiple Choice, etc.) und ausgewählte Lerninhalte mit Hilfe von unterschiedlichen Online-Lernsystemen, wie der Lernplattform der Universität Wien - WebCT Vista

(<http://www.univie.ac.at/ZID/elearning-webct/>)

- oder diversen Wiki-Systemen (vgl. z.B. <http://de.wikipedia.org/wiki/Wiki>) erarbeitet und in den Präsenzunterricht integriert (vgl. Budka et al., 2007, Budka, 2006).

Nachhaltigkeit

Die Nachhaltigkeit und Qualitätssicherung der Lernumgebung beruhen auf ihrer systematischen Integration in das Studienprogramm der KSA an der Fakultät für Sozialwissenschaften der Universität Wien und auf den multiplen und langfristigen Nutzungsmöglichkeiten ihrer verschiedenen Elemente. Die freizugänglichen Lern-/Lehrunterlagen im CP, die unter einer Creative Commons Lizenz stehen, welche etwa eine kommerzielle Nutzung untersagt

(<http://creativecommons.org/>), können auch unabhängig von einzelnen Lehrveranstaltungen von Studierenden in diversen Lernsituationen immer wieder verwendet und neu kontextualisiert werden. Auch können Teile der produzierten Lernunterlagen im Rahmen anderer Lehrveranstaltungen verwendet werden. Insbesondere ergeben sich multiple und langfristige Nutzungsmöglichkeiten im Bereich der Methodenausbildung, wo eine Übertragung auf und Ergänzung durch andere Studienprogramme an der sozialwissenschaftlichen Fakultät möglich ist. Die Lernumgebung kann auch, im Zuge der Umstellung von Diplomstudium zu Baccalaureat- und Master- (BA/MA) Studienprogramm an der Universität Wien, leicht in das BA-Studienprogramm inkorporiert werden und wird so den Ideen und Anforderungen von eBologna gerecht.

Technische Umsetzung

Im Rahmen des Projekts werden den AutorInnen neben dem MindManager Pro 6 auch weitere Content-Erzeugungsmethoden zur Verfügung gestellt, die hauptsächlich auf Open Source Software (größtenteils Freeware) beruhen, wie Open Office Writer 2.0, Wiki-Systeme, RELOAD (Reusable eLearning Object Authoring & Delivery), etc. Die mit diesen Werkzeugen generierten Inhalte werden nach XML („Extensible Markup Language“) exportiert und in eine Datenbank übertragen. In der Datenbank werden fachspezifische Metadaten und weitere multimediale Inhalte bzw. Seiten zur Wissensdiagnostik eingebaut. Die Generierung der vernetzten Lernunterlagen erfolgt unter Verwendung der PHP-Skriptsprache aus der Datenbank heraus. Zusätzlich unterstützen die im Projekt verwendeten Dokumenten- und Metadatenstandards (XML, LOM, SCORM, Dublin Core, SMIL, SVG, etc.) eine effektive Langzeitarchivierung und eine nachhaltige Verwendung der Lerninhalte.

Erste Projektergebnisse

Wie erste Ergebnisse einer Evaluierung im SS 2006 nahe legen (vgl. Prilisauer, i.D.), erachten die befragten Studierenden den Einsatz von eLearning in der KSA grundsätzlich als sinnvoll. Auch konnte ein genereller Anstieg der Akzeptanz von eLearning während des Semesters festgestellt werden. Für die Konzeption und Gestaltung von Blended Learning Szenarien mussten insbesondere der Typ der Lehrveranstaltung berücksichtigt werden, um so einen möglichst produktiven Einsatz von eLearning zu gewährleisten (vgl. Budka, 2006). Als besonders wichtig bei der Konzeption von Blended Learning Modellen erwiesen sich: die inhaltliche Integration der Präsenz- und Onlinephasen, die Transparenz in der Kommunikation der Lernaufgaben sowie die kontinuierliche Betreuung während der Online-Phasen. Ausserdem ist die Durchführung von Blended Learning Modellen im Rahmen von prüfungsimmanenten Lehrveranstaltungen, wie Proseminaren, ohne die gezielte (tutorielle) Betreuung bzw. Unterstützung der LehrveranstaltungsleiterInnen nur sehr eingeschränkt möglich. Wie erste Erfahrungswerte auch zeigen, wird der CP auch von Studierenden, die nicht die jeweilige Lehrveranstaltung besuchen, als Unterstützung für andere Lehrveranstaltungen bzw. Aufgabenstellungen im Verlauf des Studiums sehr positiv aufgenommen. Ausführliche Ergebnisse wird eine Evaluierung liefern, bei der rund 400 Studierende in 12 Lehrveranstaltungen zur Nutzung der Lernumgebung befragt wurden.

Ausblick

Wie bisher gemachte Erfahrungen nahelegen und erste Evaluierungsergebnisse zeigen, sind sowohl die meisten Lehrenden als auch die Mehrzahl der Studierenden am Institut für KSA noch nicht oder nur wenig mit eLearning-Instrumenten, wie Wiki-Systemen (vgl. Budka et al., 2007) und Lernplattformen, sowie mit entsprechenden Blended Learning Szenarien vertraut. Es muss zunächst also ein Bewusstsein für die Sinnhaftigkeit des Einsatzes neuer Medien und Technologien in der anthropologischen Lehre bei Lehrenden und Studierenden geschaffen werden. Dies sollte in einer offenen Diskussion geschehen, an der möglichst alle Betroffenen, Lehrende und Studierende teilnehmen sollten. Genau hier will auch das eLearning Schwerpunktprojekt „Strategien für vernetztes Lernen“ ansetzen, wenn es strategische, konzeptionelle und organisatorische Überlegungen zu eLearning im konkreten anthropologischen Lernkontext anstrebt. Denn dass neue Informationstechnologien grundsätzlich über das Potential verfügen, die Wissensproduktion und den Wissenstransfer auch in den Sozialwissenschaften zu bereichern, scheint gesichert (vgl. z.B. Budka et al., 2005; Pink, 2004).

Elke Mader: Professorin am KSA-Inst.,
elke.mader@univie.ac.at,

<http://homepage.univie.ac.at/elke.mader/>

Arbeits- und Forschungsschwerpunkte: Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas, Mythenforschung, kulturelle Veränderungen, (Neue) Medien. eLearning-Projekte: Lateinamerika-Studien Online (Projektleitung), www.lateinamerika-studien.at, OEKU-Online (Projektleitung), www.oeku.net. Strategien für Vernetztes Lernen (Projektleitung), www.univie.ac.at/ksa/elearning

Philipp Budka:

Wiss. Mitarbeiter und Doktorand am KSA-Inst.

philipp.budka@univie.ac.at, <http://www.philbu.net>

Arbeits- und Forschungsschwerpunkte: Medienanthropologie, Indigene Organisationen und Netzwerke, Informations- und Kommunikationstechnologien, ethnographische Methoden, eLearning. eLearning-Projekte: Lateinamerika-Studien Online (Projektmitarbeit), OEKU-Online (Projektmitarbeit), www.lateinamerika-studien.at, www.oeku.net, Strategien für Vernetztes Lernen (Projektmitarbeit), <http://www.univie.ac.at/ksa/elearning>

Literatur:

Budka, P., Stockinger, J., Mader, E. und E. Anderl. 2007. Wiki-Systeme als eLearning-Instrumente im universitären Kontext: Über das Potenzial der Dynamisierung von Lernunterlagen durch Wiki-Verknüpfungen. In Stockinger, J. und Leitner, H. (Hrsg.) Wikis im Social Web. Wikipodium 2005/06. Wien: Österreichische Computer Gesellschaft.

Budka, P. 2006. "E-Learning in den Sozialwissenschaften. Erfahrungen mit einem Blended Learning Modell am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien", In: Soziale Technik 2/06, S9-11.

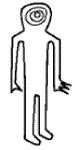
Budka, P., Mader, E., Stockinger, J. und A. Borsdorf. 2005. From inter- to transdisciplinary content production in web based learning systems: experiences with LASON and OEKU-Online. In M. E. Auer, U. Auer und R. Mittermeir (Hrsg.) International Conference Interactive Computer Aided Learning 2005: Ambient and Mobile Learning. Kassel: Kassel University Press.

Mettinger, A., Oberhuemer, P. und Ch. Zwiauer (Hrsg.) eLearning an der Universität Wien: Forschung - Entwicklung - Einführung. Münster: Waxmann Verlag.

Pink, S. 2004. Ethnography, experience and electronic text. A discussion of the potential of hypermedia for teaching and representation in anthropology. In Dracklé, D. und I. Edgar (Hrsg.) Current Policies and Practices in European Social Anthropology Education. New York: Berghahn Books.

Prilisauer, K. i.D. eLearning in der Sozial- und Kulturanthropologie. Unveröffentl. Diplomarbeit an der Universität Wien, Fakultät für Sozialwissenschaften.

Römmer-Nosseck, B., Thomas, J. 2005. "Blended Learning mit WebCT Vista", In COMMENT 05/2 2005.
Online: <http://www.univie.ac.at/comment/>



It just happened...

Ein paar Gedanken zur Entstehung und Bedeutung des Internets

Es beginnt in Misstrauen und Neid. 1957 schicken die Russen den ersten Satelliten ins All: Die USA müssen auf den "Sputnik-Schock" reagieren. Entgegen vieler anderer Gerüchte ging es bei den ersten Gedanken nicht darum, ein dezentrales Datennetzwerk zu erschaffen, das z. B. einen Atomangriff übersteht, nein, es ging schlicht und ergreifend darum, besser zu sein.

Es dauerte aber ein paar Jahre, bis 1965 zum ersten mal zwei Computer verbunden wurden. Die Legende erzählt, dass die Beteiligten die Buchstabenfolge „LOGIN“ übermitteln wollten. Gleichzeitig waren sie per Telefon verbunden:

„Seht ihr das L?“

„Ja, wir sehen das L.“

„Okay, jetzt das O.“

„Ja, das O ist da.“

beim G stürzte das System ab.

Wann nun genau die Geburtsstunde des Internets festzulegen ist, scheint eine Glaubensfrage zu sein. 1969 wurden schließlich zum ersten Mal vier Computer zu einem Netzwerk verbunden. Und es wurden immer mehr...

Eine Anwendung der ersten Stunde war neben dem *File Transfer Protokoll* (FTP), für die Übertragung von Dateien, vor allem eMail. Diese Möglichkeit, Nachrichten von einem zum anderen Computer zu verschicken und die daraus resultierende unkomplizierte Art der Kommunikation, verschafft dem keimenden Netz den ersten Durchbruch. Ein paar Jahre später schon eignen sich die Leute den so entstandenen Raum (den Cyberspace - also den „Raum zwischen den Telefonen“) soziokulturell an - sie richten sich eMail Listen ein und erschaffen damit Räume, in denen einfach „geplappert“ werden kann. Ende der 70er entsteht auch das Usenet, ein textbasierter Kommunikationsraum, der bis heute für alle möglichen Themen genutzt wird. 1984 wird in Deutschland die erste eMail empfangen. Vier Jahre später wird von einem finnischen Studenten der *Internet Relay Chat* (IRC) entwickelt. Nun gibt es bereits alle Anwendungen, aus denen das Internet auch heute noch besteht. Nur eine fehlt noch. Und das ist wohl die bekannteste:

1990 schreibt Tim Berners-Lee ein Programm namens *World Wide Web* (WWW) - kurz darauf stehen alle Informationen zu diesem Projekt frei auf dem ersten Webserver des gerade geborenen Webs. Erst langsam lassen sich die WissenschaftlerInnen und die bisherige „Netzbevölkerung“ vom Konzept des WWW überzeugen, aber spätestens mit der

Veröffentlichung des grafischen *Browsers* (Programm zum Ansehen von Internet-Seiten, Anm.) Netscape Navigator und der darauf folgenden Entwicklung des Internet Explorers feiert das Web 1995 seinen endgültigen Durchbruch.

Leider hatten diese Programme, die den Zugang zum WWW ermöglichen, entgegen den Vorstellungen von Berners-Lee keine Editoren, mit Hilfe derer man unkompliziert selbst Inhalte bereitstellen konnte, sondern diese Browser waren einseitige, quasi geschlossene Fenster. Seine Vision war die eines Netzes, an dem jeder gleichzeitig, und vor allem ohne besondere Kenntnisse, lesen und schreiben konnte. Um selbst zu schreiben waren aber besondere Kenntnisse erforderlich, deswegen wurde das Web in den ersten Jahren von einem Großteil der Leute nur mehr oder weniger passiv „konsumiert“.

Zehn Jahre nach der Gründung des Chaos Computer Clubs in Deutschland (der CCC - er setzt sich für die Aufklärung von Sicherheitslücken in Computersystemen und Mängeln im Datenschutz ein) entsteht in den USA eine ähnliche Organisation, die *Electronic Frontier Foundation* (EFF), die allerdings den Schwerpunkt auf den Bürgerrechten des Cyberspace hat. Einer der Mitbegründer, John Perry Barlow schreibt 1996 die Unabhängigkeitserklärung des Cyberspace („*A Declaration of Independence of Cyberspace*“); eigentlich eine spontane und wütende Reaktion auf den *Communications Decency Act* (CDA) der USA, der u. a. die Redefreiheit im Internet einschränken wollte. Er macht darauf aufmerksam, dass der Cyberspace als „*home of mind*“ nicht innerhalb der Grenzen der Macht der „*Governments of the industrial World*“ liegt. Diese Erklärung wird im selben Jahr beim Weltwirtschaftsforum in Davos vorgetragen. 1984 entsteht mit dem *Domain Name System* (DNS) die erste, quasi politische, Institution des Internets, sie sorgt für die Umwandlung langer Zahlenkolonnen in „schöne“ Internet-Adressen, so dass man heute statt <http://209.85.165.104/> einfach <http://google.de> in den Browser eingeben kann. 1994 entsteht das *World Wide Web Consortium* (W3C), das sich bis heute um die Techniken und Standards des WWW kümmert. Seit 1998 ist die *Internet Corporation for Assigned Names and Numbers* (ICANN) unter anderem auch für diese Domain Namen zuständig. Die ICANN gilt heute auch als „Weltregierung des Internets“ - aktuell ist allerdings die politische Lage in dem Bereich äußerst schwierig - verschiedene Interessengruppen versuchen Lösungen zu finden, glücklicherweise ist dank unterschiedlicher Organisationen auch die Zivilbevölkerung vertreten.

Im Laufe der 90er Jahre wird das Internet, hauptsächlich aber Web und eMail, immer bekannter - nicht nur findi-

ge Geschäftsleute und „Börsianer“ sehen darin die große Zukunft. Nach der Jahrhundertwende platzt allerdings die Spekulationsblase an der Börse, in den Jahren danach wird den Innovationen im Netz eher skeptisch entgegen-gesehen. (Was sich aber ab etwa 2006 wieder ändern sollte, man spricht mancherorten schon von „Blase 2.0“)

2001 entsteht Wikipedia, eine freie Online Enzyklopädie, die heute mit seinen eineinhalb Millionen englischsprachiger und einer halben Million deutschsprachiger Artikel als großer Erfolg gilt. Das Prinzip Wiki, bei dem jeder Besucher und jede Besucherin Artikel selbst erstellen und bearbeiten kann, wird in den verschiedensten Bereichen eingesetzt - es gibt kaum ein besseres Werkzeug, um gemeinsam an einem Projekt zu arbeiten. Mit diesem Prinzip, aber auch in dem, was heute als Web2.0 zusammengefasst wird, kommen wir der Vision des Erfinders des Webs - nämlich der einer *many-to-many* Kommunikation - immer näher. Heute kann jeder mit Basis-Wissen am Computer z. B. mit Hilfe von Wikis und Weblogs binnen Minuten Inhalte veröffentlichen. Ein gutes Beispiel bietet da das *ethno::log*, ein ethnologisches Weblog: jedeR kann sich dort anmelden und Inhalte bereitstellen (<http://ethnolog.de>). Das Web2.0 ist gegenüber dem „alten“ Web viel dynamischer und flexibler. Es gibt übrigens keinen Punkt, den man als Wendepunkt bezeichnen könnte, aber als der Begriff 2004 zum ersten mal offiziell verwendet wird, wird er dankbar angenommen und weiterverwendet, was ein Zeichen dafür ist, dass viele der NetzbewohnerInnen eine Veränderung bemerkt hatten, sie aber bisher nicht greifen konnten.

Das *many-to-many* Internet der ersten Stunde ist nun, mit dem Umweg über ein *one-to-many* Web der 90er Jahre, wirklich zu einem *many-to-many* Internet für jedermann geworden, und damit zu einem Spiegelbild unserer Gesellschaft.

Nach dem Misstrauen der ersten Stunde steht das Netz heute für Geben und Nehmen, für Vertrauen und Kommunikation.

Mach mit!

Eine erweiterte Link- und Literaturliste gibts im Web unter <<http://be.suedblog.de/das-internet>> - dort kann man sich außerdem den Artikel in einer etwas längeren Version von der Autorin vorlesen lassen.

Bernadette Längle: Viertes Semester im Magisterstudiengang Ethnologie, zweites Semester in den Nebenfächern Philosophie und Informatik - in München. Im Winter anzutreffen im Chat des *ethnolog.de*, im Sommer in der Nähe von Wasser - mehr auf be.suedblog.de und natürlich im *ethnolog*

Einige engagierte Wiener StudentInnen der Kultur- und Sozialanthropologie hatten das Bedürfnis, Raum für neue Ideen und gegenseitige Unterstützung auf europäischer Ebene zu schaffen



von **JULIA BARTL**

MASN - Moving Anthropology Social Network

Die Wichtigkeit, sich zu vernetzen besteht heute mehr denn je. Sie ermöglicht vielfältigen Austausch, Raum für neue Ideen und gegenseitige Unterstützung. Einige engagierte Wiener StudentInnen der Kultur- und Sozialanthropologie hatten die Vision und das Bedürfnis, eine solche Vernetzung für junge AnthropologInnen auf europäischer Ebene zu schaffen. Ihr Wunsch war es, einen Austausch von Ideen und neuen Perspektiven über nationale und universitäre Grenzen hinweg zu fördern und damit Möglichkeiten zu schaffen, die im Studium erworbenen anthropologischen Kompetenzen und das kultursensible Wissen in unsere Gesellschaft einzubringen. Im Jahr 2004 wurde aus dieser Motivation heraus das internationale Netzwerk MASN (Moving Anthropology Student/Social Network) gegründet.

Dieses Netzwerk ermöglicht zwei Formen des Austausches, zum einen das Internet als virtuelle Plattform der Kommunikation, zum anderen eine (mindestens) jährlich stattfindende viertägige Konferenz. Das Netzwerk sieht sich als offene "bottom up platform", die einlädt, mitzugestalten und sich den Wandlungen der Zeit und der Menschen, die sie gestalten, fügt. Den BegründerInnen war und ist es wichtig, dem Netzwerk seine Eigendynamik zu überlassen und es in keine starren Formen zu packen. Aus diesem Grund findet die jährliche MASN-Konferenz auch jedes Mal in einem anderen Land statt. Außerdem soll damit die Internationalität des Netzwerkes gestärkt werden und die besondere Erfahrung, die die Organisation eines solchen Symposiums mit sich bringt, geteilt werden. Die bisherigen Konferenzen (2005 in Österreich "Connecting Europe - Transcending Borders", 2006 in Kroatien "Acting upon Anthropology"), wurden von jeweils etwa 70 StudentInnen aus mehr als 10 Ländern besucht. Im Rahmen von Vorträgen, Workshops, Roundtables und Filmabenden werden Themen, die uns als junge AnthropologInnen beschäftigen, diskutiert. Die letzte Konferenz fand im April 2007 in Polen statt und trug den Titel "Acting upon Reality" (siehe www.movinganthropology.org).

Die erfolgreiche Organisation des ersten MASN-Symposiums 2005 in Niederösterreich motivierte die Wiener MASN-Gruppe schließlich auch zu der Gründung des ersten europäischen Kompetenz- und

Vernetzungszentrums für kultur- und sozialanthropologische Innovationen und Projekte. Unter dem Namen MASN-Austria hat dieses Zentrum inzwischen ein festes Büro (Bürogemeinschaft Schottengasse), in dem alle zwei Wochen ein *Jour Fixe* stattfindet. Mit Hilfe von Arbeitsgruppen ist es gelungen, eine Struktur aufzubauen, die den Rahmen für anthropologische Projekte verschiedenster Art bietet. Prinzipiell haben alle die Möglichkeit, ein Projekt unter dem Dach von MASN-Austria zu realisieren und profitieren dabei von der Unterstützung des Vereins und der Beratung in Sachen Förderungen, Kontakten (eventuellen ProjektpartnerInnen) sowie der Publikation auf einer Website (www.masn-austria.org). Die Projekte reichen von Vortragsreihen und Workshops über interkulturelle Trainings bis hin zu Videodokumentationen oder auch künstlerischen Projekten. Das Kernteam von MASN-Austria (derzeit 14 Leute) besteht sowohl aus jungen AkademikerInnen, die ihr Studium bereits absolviert haben, als auch aus Studierenden in höheren Semestern. Dies ermöglicht eine hohe Vielfalt an fachlichen und regionalen Schwerpunkten und macht den Verein zu einer sehr lebendigen Einrichtung, die sich intern sowie extern den laufenden Veränderungen stellt.

Wir begrüßen jede weitere Vernetzung, neue Ideen und Anregungen. Wenn ihr interessiert seid, über das ein oder andere mehr zu erfahren, an der kommenden Konferenz teilzunehmen oder ein Projekt zu realisieren, wendet Euch an das MASN-Team. Wir freuen uns über Euer Interesse.

Kontakt:

MASN-Austria - Kultur- und Sozialanthropologisches Kompetenzzentrum und Vernetzungsbüro, Schottengasse 3a/1/59, 1010Wien, info@masn-austria.org
www.masn-austria.org, MASN Internationales Netzwerk - **www.movinganthropology.org**

Julia Bartl studiert Kultur- und Sozialanthropologie im 6.Semester, als Zweitfach studiert sie Arabistik. Julia ist seit 2005 bei MASN aktiv und Mitorganisatorin der 1. MASN-Konferenz. Ihre Forschungsinteressen beziehen sich auf Migration, Integration, Multikulturalismus, Gender und Bildung.

„Die Notwendigkeit des Scheiterns“

Lesekreis zur Frankfurter Schule

Nach den Gräueln des Nationalsozialismus mag es erscheinen, als hätte die Kantsche Vernunft nach 200 Jahren aufklärerischer Entwicklung versagt. Doch dies wäre zu einfach. Vielmehr stecken in jedem von uns die mitunter grausamen Kräfte, die sich zwar zurückdrängen lassen, sich jedoch nicht aufzulösen vermögen. Mythos und Aufklärung im ewigen Ringen, Odysseus als Bezwingler seiner inneren Natur, der Mensch als austauschbares Rädchen im mechanisierten Apparat der Industriegesellschaft, die habituelle Verkümmern der breiten Masse, eine „Kulturindustrie“, in der dem Verbraucher/der Verbraucherin durch Werbung aufgezwungen wird, was er/sie sich ohnehin nicht aussuchen kann: Das alles bieten Max Horkheimer und Theodor W. Adorno den LeserInnen mit ihren „philosophischen Fragmenten“, der „Dialektik der Aufklärung“ an. Und doch wird es einem nicht geschenkt. Das Scheitern als Notwendigkeit im langen Prozess des Verständnisses erfüllte und erschütterte regelmäßig die sich an die Lektüre Heranwagenden. Am Ende aber ist es gerade die Überwindung des eigenen Verstandes und der inneren Barrieren, die Tür und Tor für das Verständnis eröffnet. Damit ergibt sich einerseits das Wohlgefühl des erfahrenen Wissens, andererseits aber auch ein beklemmendes,

ja geradezu beunruhigendes inneres Schweigen, das nur schwer aus den Gedanken zu verdrängen ist. Zu sehr bewahrheiten sich die beschriebenen Zustände auch knapp 60 Jahre nach Veröffentlichung des Textes. Die kritische Theorie der Frankfurter Schule trifft wie nie zuvor das heutige Versagen eines globalen Systems, das nur an der Oberfläche als fortschrittlich erscheint.

Philosophie als „geistreiche Übersetzung des Unerklärlichen ins Unverständliche“, wie der deutsche Schauspieler Hans Clarin meinte, so könnte man Horkheimers und Adornos Werk durchaus sehen. Doch vielleicht ist dies auch einfach unerlässlich für das tiefere Eindringen in die Materie, für das Erfassen und Begreifen komplexer Zusammenhänge. Scheitern als Chance für das Erleben sozusagen. Und wäre es das nicht, wir wären nur noch mehr beeindruckt.

Jürgen Fennes studiert Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien, sowie Betriebswirtschaftslehre an der Wirtschaftsuniversität. In diesem Semester hat er einen interdisziplinären Lesekreis zur "Dialektik der Aufklärung" organisiert.

Ethnomedizinischer Lateinamerika- Arbeitskreis EMLAAK

Der 2006 gegründete Verein mit Sitz in Wien versteht sich als eine interdisziplinäre Plattform für WissenschaftlerInnen aus den Arbeitsbereichen Medical Anthropology, Medizin, Ethnomedizin, Medizinethnologie, Ethnobotanik, Ritualforschung, Psychologie, Psychotherapie und Psychoanalyse (u.a.). Gleichzeitig fungiert EMLAAK auch als Diskussionsforum für InteressentInnen aus dem nichtwissenschaftlichen Bereich und Artikulationsbasis für VertreterInnen verschiedener lateinamerikanischer medizinischen Systeme. Durch regelmäßige Meetings soll eine konstruktive Diskussionskultur angeregt, der fachlichen Austausch von WissenschaftlerInnen gefördert und durch organisierte Vorträge der Brückenschlag zwischen Wissenschaft und einem breiteren nicht-wissenschaftlichen Publikum angeregt werden. Weiteres Ziel ist der Aufbau eines soliden fachspezifischen Netzwerkes.



Unser regionaler Forschungsschwerpunkt konzentriert sich derzeit auf Lateinamerika; es besteht jedoch die Möglichkeit, dass sich dieser Focus mit weiterer Zunahme der Mitglieder- und InteressentInnenenschaft verändert, d.h. auch auf andere Regionalgebiete ausdehnt. Die Mehrheit unserer Vortragenden stammt aus dem Bereich der Kultur- und Sozialanthropologie, aber auch die Bereiche Musikwissenschaft, Botanik und Psychologie sind vertreten.

Die Vorträge werden in einem uns von der Abteilung für Ethnomedizin zur Verfügung gestellten Seminarraum am Institut für Geschichte der Medizin, und am Kulturinstitut der mexikanischen Botschaft in Wien abgehalten. Sie finden einmal im Monat, und zwar jeweils in einer der beiden oben angegebenen Räumlichkeiten, statt. Zusätzlich zu unseren Vorträgen veranstalten wir Events unterschiedlichster Art wie Gesprächsrunden mit VertreterInnen außereuropäischer medizinischer Systeme, praktische Heilsessions, sowie kommunikationsfördernde Feste mit Musik und Tanz. Weitere Informationen können ab Ende Juni auf unserer bis dahin fertiggestellten Homepage nachgelesen werden.

Kontakt: Dr. Evelyne **Puchegger-Ebner**,
Mailing-Liste: **Emlaak@free-creatives.net**
<http://free-creatives.net/mailman/listinfo/emlaak>

Las Américas: Diskussions- und Arbeitsforum zur KSA Lateinamerikas

Las Américas ist eine offene Diskussionsgruppe, die sich mit verschiedenen Aspekten der Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas befasst (die Teilnahme von VertreterInnen anderer Disziplinen und Theorietraditionen ist ausdrücklich erwünscht).

Las Américas wurde im Mai 2005 von Patricia Zuckerhut und Barbara Grubner in enger Zusammenarbeit mit Ernst Halbmayr und Elke Mader gegründet.

Las Américas organisiert Diskussionsveranstaltungen zu unterschiedlichsten Themen - alle interessierten Personen sind herzlich eingeladen, mittels eines Inputreferats die Debatten weiter voranzutreiben (Titelvorschlag mit Kurzabstrakt an: patricia.zuckerhut@tele2.at).

Las Américas trifft sich ca. einmal im Monat. Termin und Ort werden jeweils über Aussendungen (e-Mail) bekannt gegeben. InteressentInnen wenden sich bitte an: **patricia.zuckerhut@tele2.at**



Wer hat Lust, anthropologisches Radio zu machen?
Kreative Köpfe sind herzlich willkommen!

von **DIETMAR PÜRINGER** und **WANAKO OBERHUBER**

Ethnowelle

Eine anthropologische Radiosendung

Ein studentisches Projekt. Medienanthropologie. Eine offene, vielseitige Gruppe. Ein Radio-Workshop. Eine Medienrechtsschulung. Motivation. Ideen. Eine Herausforderung. Praxiserfahrungen. Unserer Disziplin Öffentlichkeit verschaffen. Ein Motivationstief. Umsetzung der Ideen. Chaos. Diskussionen. Eine Radiosendung entstehen sehen. Spaß. Zeitdruck. Freude. Zeit. Energie. Bereicherung...

Im vorigen Wintersemester begann ich mein Studium der Kultur- und Sozialanthropologie. Wie die meisten Studierenden im ersten Semester, war auch ich anfangs hoffnungslos verloren. Nach ein paar Wochen erfuhr ich schließlich von einem Erstsemestrigentutorium namens „ebenaye“, in das auch ein studentisches Projekt, nämlich die [media anthropology group], involviert war. Nachdem ich erfuhr, dass sich diese Projekte mit neuen und traditionellen Medien beschäftigen, um den Uni-Alltag zu bereichern, entschloss ich mich, mitzumachen. Ende des Wintersemesters 06 wurde die Idee geboren, ein Radioprojekt zu initiieren, welches ethnologische Themen im Rahmen einer Radiosendung einer breiten Öffentlichkeit präsentiert. Es sollen Berufsmöglichkeiten und Wege nach dem Studium aufgezeigt werden. Außerdem soll das Verständnis für ethnologische Tätigkeitsbereiche in unserer Umwelt verbessert werden und noch ziellosen Studierenden auf ihrem Weg geholfen werden. Schnell fanden sich auch einige motivierte KollegInnen und es wurde eifrig an einem Konzept für die Sendung gearbeitet. Für die Finanzierung baten wir die ÖH um Hilfe, die uns eine Unterstützung zusagte - wenn auch sehr bürokratisch und mit vielen Auflagen. Beim Institutsfest hatten wir die Möglichkeit, die [media anthropology group] bzw. die „ethnowelle“ zu präsentieren und neue Mitglieder anzuwerben. Im Sommersemester 07 fanden sich einige weitere MitarbeiterInnen, die dem Projekt das „Laufen lehrten“. Nun bewegen wir uns in Richtung unseres ersten Sendetermins auf Radio Orange und hoffen auf eine gute Einschaltquote bzw. Resonanz oder gar Teilnahme an dem Projekt eurerseits!

Dietmar Püringer studiert Kultur- und Sozialanthropologie an der Uni Wien.

Der folgende Eintrag ins Radio-Tagebuch soll euch einen kleinen Einblick in unseren Arbeitsprozess bieten, in den alle Motivierten gern im nächsten Semester einsteigen können.

Radio diary

For a couple of days we were anticipating our first official interview for the show. It was quite hard for us to get to a certain level of satisfaction since our questions never seemed to be perfect. This made us paraphrasing the questions over and over again. Should we use the term „Errungenschaften“ or „Leistungen“ or a different one? Is „Du“ or „Sie“ the right way to address the interviewee? The making of a show forces you to deal with various types of challenges. How to get the recording equipment for interviews! Where to take the money from! How to set deadlines and organize the work, so that the show is ready to be aired sometime!

Yesterday we were working five hours cutting audio material, with the help of one of my colleagues who was taking care of the technical side of things. As for the others of my group who were supposed to be part of it, they all had various reasons not to be present. Concerning the question of live moderation, people suddenly became insecure. The money issue was a very difficult one which is why we had to be creative while keeping the group motivated at the same time. The show is sure to be a success! We have already planned two more shows in the near future. I am convinced that this project is good for all those people who want to see an increased recognition of anthropology. So support us and join in. We need people who are reliable, who are inspired and have fun doing radio work.

Wanako Oberhuber, Student der Kultur- und Sozialanthropologie an der Uni Wien, ist schon seit mehreren Jahren im Rahmen der media anthropology group bei verschiedensten Medienprojekten aktiv.

Was steckt so alles hinter unserem Zeitschriften-Projekt? Es bedeutet sehr viel Arbeit, eine eigene Zeitschrift aus der Taufe zu heben. Aber es lohnt sich!



von **SONJA HOFMAIR**

DIE MASKE

Eine Zeitschrift entsteht...

„Gründung einer Institutszeitschrift“ stand in handgemalten Kritzel-Filzstift-Lettern auf einem unscheinbaren, weißen A4-Zettel, der von den riesigen, farbenfrohen Hochglanz-Postern, mit denen er sich das Schwarze Brett am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie teilen musste, nahezu verschlungen wurde. Der Appell war weder exakt ausformuliert, noch auf irgendeine andere Art und Weise professionell, er entsprach nicht der Norm, aber dennoch - oder vielleicht gerade deshalb - sprühte er vor Motivation, Energie und Offenheit. Es ist wohl kein Zufall, dass die Eigenschaften dieses Aufrufes auch den Entstehungsprozess dieser Ausgabe widerspiegeln, denn immerhin führte er unser Redaktionsteam zusammen.

Norma ist die energiegeladene Initiatorin unseres Projekts und somit auch die Autorin der genannten Aufrufe. Sehr interessiert an den aktuellen theoretischen Diskursen unserer Disziplin, ist sie die Frau, die den großen Bogen spannt - sowohl im inhaltlichen, als auch im organisatorischen Bereich. Eveline, die ungeduldige Pragmatikerin unseres Teams, hat uns durch ihre vielseitige Berufs- und Lebenserfahrung immer wieder auf den Boden der Realität zurückgeholt. Ohne sie säßen wir vermutlich immer noch beisammen, um leidenschaftlich über Grundlegendes zu diskutieren und bereits Beschlossenes wieder umzuwerfen oder neu zusammenzustückeln. Mit bewundernswertem Durchhaltevermögen hat Eveline sich eine Vielzahl an Nächten mit dem Herumfeilen am Layout um die Ohren geschlagen. Christiane hat zahlreiche kreative und praktische Anregungen in unseren Arbeitsprozess eingebracht und hat sich auch nicht davor gescheut, weniger spannende Aufgaben, wie die Buchführung nach der Vereinsgründung oder das Akquirieren von Anzeigen - wohlbemerkt mit unvorstellbarer Hartnäckigkeit - zu übernehmen. Ich stelle für unsere Zeitschrift sozusagen den heißen Draht zur Institutsgruppe und zu anderen studentischen Projekten dar, da ich mich sehr für das Geschehen an unserem Institut interessiere.

Freude, Grenzen, Bereicherung, Fehler, Spaß, Ernst, Kreativität, Ärger, Energie, Kritik, Interesse, Kontakte, Tief, Hoch, Druck, Zeit, Freiraum, Ideen... Die Liste der

Eindrücke, die den Entstehungsprozess der ersten Ausgabe unserer Zeitschrift beschreiben, ließe sich wohl endlos fortsetzen - und könnte dabei wohl widersprüchlicher nicht sein. Einer Sache sind wir uns jedoch bewusst: „Die Maske“ ist ein Projekt, dessen Durchführung mehr Zeit und Energie beansprucht, als vier Menschen, die hauptberuflich studieren und arbeiten, zur Verfügung haben. Daher hier - diesmal sogar brav und ordentlich ausformuliert und gedruckt - ein Aufruf: Wenn Du Lust hast, dich in irgendeiner Form bei uns einzubringen, freuen wir uns sehr über deine Fähigkeiten, Ideen und Taten. Die Bandbreite an Aufgaben reicht von der inhaltlichen Konzeption und dem Zusammentragen der Artikel über Lektorat und Layout bis hin zu Finanzierung, Buchhaltung und Betreuung der Homepage. Außerdem freuen wir uns natürlich über alle Artikelvorschläge, Zeichnungen und Fotos für die zweite Ausgabe. Thematisch wird die Globalisierung im Mittelpunkt stehen, die regionalen Schwerpunkte Naher Osten, Nordafrika und Indien.

Worüber wir uns auf jeden Fall auch sehr freuen: Konstruktive Kritik. Wir sind sehr gespannt auf deine Meinung!

www.diemaske.at.tf



Heidelberg ist ein inspirierender Ort für humanistische Studien und ebenfalls ein Anziehungspunkt für zahlreiche TouristInnen

von **VERENA VÖCKEL**

Studieren in Deutschland am Institut für Ethnologie, Heidelberg

Wer zum ersten Mal nach Heidelberg kommt, wird sofort von dem Flair dieses süddeutschen Städtchens ergriffen. Die Altstadt liegt im Neckartal zwischen grünen Hügeln, durch die sich der blaue Fluss schlängelt. Oberhalb am Berg entlang verläuft der Philosophenweg, von dem man eine wunderbare Aussicht auf die roten Altstadtächer und Kirchtürme genießen kann, während man gedankenvoll umherflaniert. Heidelberg mit seinen ca. 145.000 EinwohnerInnen (davon 25.000 StudentInnen!), wird wohl zu Recht als StudentInnen oder TouristInnenstadt bezeichnet.

Die Universität wurde 1386 gegründet und ist damit die älteste Universität Deutschlands. Die Hauptgebäude befinden sich in der Altstadt, doch abseits des Hauptstraßenrubels kann man herrlich durch kleine Gassen streunen und stößt so auf das Institut für Ethnologie, welches in der Sandgasse beheimatet ist. Weiters gibt es eine ethnologische Abteilung im Südasieninstitut, wo vor allem Veranstaltungen zu Indien angeboten werden. Wenn man sich in Heidelberg für Ethnologie einschreibt, erwartet einen ein Studium mit den regionalen Schwerpunkten Ozeanien (inkl. Ostindonesien, Australien) und Südasiens. Im Lehrangebot wird der Fokus auf folgende Themen gelegt:

- Kognitionsforschung und Psychologische Ethnologie
- Interethnische Beziehungen und Integration
- Ritual und Religion
- Medizinethnologie
- Theorien zu Symbolik, Ethik, Ästhetik und Ökologie

Andere Inhalte sind aber damit nicht ausgeschlossen und im Allgemeinen wird eine breite Seminarwahl angeboten, die auch durch die enge, interdisziplinäre Zusammenarbeit entsteht. Des Weiteren gibt es verschiedene Arbeitsgruppen und Diskussionskreise über Ozeanien, Medical Anthropology, Museumsethnologie, Kognition und Kultur sowie Interkulturelle Kommunikation. In Heidelberg studiert man noch mit dem Abschlussziel Magister, und kann Ethnologie entweder als Hauptfach oder Nebenfach belegen. Es ist aber abzusehen, dass in den nächsten Jahren die Umstellung auf einen Bachelor/Master-Studiengang erfolgen wird. Für

StudienanfängerInnen gibt es eine Zulassungsbeschränkung, d.h. es werden pro Wintersemester nur 100 und pro Sommersemester nur 65 StudentInnen aufgenommen. Dadurch werden die Kapazitäten des Institutes nicht überlastet und die Studienbedingungen sind angenehm. Seminare im Hauptstudium haben eine Größe von 10-25 TeilnehmerInnen und bieten ein gutes Diskussionsforum. Im Augenblick gibt es drei ProfessorInnen und sechs DoktorInnen am Institut, sowie zahlreiche GastprofessorInnen, -DozentInnen und Lehrbeauftragte. Die Studienbedingungen und -Atmosphäre sind in Heidelberg sehr angenehm und entspannt. Getrübt wird das Studentenleben seit Sommersemester 2007 durch die neu eingeführten Studiengebühren von 500€, deren Verteilung und Organisation nur unzureichend geplant wurde. Aber wir ‚Ethnos‘ aus Heidelberg lassen uns unsere gute Laune nicht verderben! Jedes Semester wird eine ‚Ethno-Party‘ organisiert und man bekommt auch sonst schnell Kontakt zu den StudentInnen.

Es macht wirklich Spaß in Heidelberg zu studieren!

Links:

Ethnologie in Heidelberg:

<http://www.eth.uni-heidelberg.de>

Südasieninstitut:

<http://www.sai.uni-heidelberg.de>

Verena Vöckel

Magister-Studiengang. Hauptfach: Ethnologie

Nebenfächer: Moderne Indologie, Volkswirtschaftslehre
Studium seit 2002 an der Universität Heidelberg
Erasmus-Stipendium für das Studienjahr 2005/06 an der Universität Wien



Ethnologie an der Freien Universität Berlin

Ethnologie in Berlin - klingt spannend nicht wahr? Die Hauptstadt bietet nicht nur Sehenswürdigkeiten, Kreuzberger Döner und eine ausgeprägte Nachtkultur. Hier begegnet man Menschen aus aller Welt, an allen Ecken. Ethnologie in Berlin studieren macht Sinn, aber wie sieht das konkret aus?

An der Freien Universität Berlin bedeutet Ethnologie studieren das: Ein Studiengang mit vielen Facetten, engagierte Lehrkräfte, eine lebendige Fachschaftsinitiative und Baulärm. Seit 2005 gibt es an der FU den BA-Studiengang „Sozial- und Kulturanthropologie“. Dieser ist ein gemeinsames Projekt des Instituts für Ethnologie, des Lateinamerikainstituts und des Instituts für vergleichende Musikwissenschaften der FU Berlin. Durch diese Zusammenarbeit bietet der Studiengang breite Wahlmöglichkeiten: Altamerikanische Sprachen, musiktheoretische Seminare auch Veranstaltungen aus dem Bereich der Medien Anthropologie können besucht werden. Die interdisziplinäre Ausgestaltung lässt sich auch bei den Masterstudiengängen beobachten. Neben einem MA „Sozial- und Kulturanthropologie“ ist auch ein Master „Visual and Media Anthropology“ geplant, ein englischsprachiger Studiengang mit dem Fokus auf die Beziehung zwischen Kultur und Medien.

Trotz des weiten Themenspektrums kann man für den BA einen Schwerpunkt setzen: sozial- und kulturanthropologische Theorien sollen erlernt und vertieft werden. Regionale Schwerpunkte des Instituts sind durch die zwei Professoren vorgegeben: Zentral- und Ostafrika sowie Südasien werden vorrangig untersucht. Die Professuren laufen in den nächsten Jahren aus und eine Neuberufung ist noch nicht offiziell bekannt. Damit wären wir auch bei den Schwierigkeiten, mit denen das Institut momentan zu kämpfen hat. Vor allem der Institutssumzug zu diesem Semester löste Chaos aus. Im September 2006 hat die Universitätsleitung der FU überraschend beschlossen, die schrullige Immobilie am Drosselsweg an einen Verlag zu verkaufen, der in dem Gebäude eine Privatuniversität einrichten will. Die Institutsleitung der Ethnologie wurde erst zum Dezember 2006 über den Verkauf informiert. Die Konsequenz dieser Entscheidung war ein verzweifelter Versuch der

Professoren, des akademischen Mittelbaus, sowie der Studenten, den Beschluss zu stoppen. Trotzdem kam es zum Verkauf und zu einem folgenreichen Umzug des ethnologischen Bibliothekbestands in die Politikwissenschaft, der dazu führte dass ein großer Teil des theoretischen Buchbestandes nicht mehr ausleihbar ist. Dies alles endete mit Baulärm, denn die neue Immobilie am Landholtweg ist noch nicht fertig bezugsbereit. Trotz dieser Widrigkeiten existiert innerhalb des Instituts mit seinen 800 eingeschriebenen Studentinnen und Studenten eine positive Stimmung.

Die Fachschaftsinitiative schafft einen lebendigen Mikrokosmos innerhalb des Instituts, mischt sich in die Uni-Politik ein und bereichert das Studentenleben durch die Veranstaltung von Grillfesten, Fahrten und Partys. Zudem gestalten die DozentInnen und Professoren das Universitätsleben positiv und mit viel Engagement. Erinnerung sei hier an die heldenhaften Einsatz einer Dozentin im letzten Semester, die einen großen Teil ihrer Wochenenden opferte, um Extrasitzungen zu ermöglichen. Diese Extra Betreuung ist nicht selbstverständlich und besonders in Hinblick auf die zum Teil brechend vollen Veranstaltungen hilfreich. In dem gegebenen Fall in dem zu wenig Geld da ist, um weitere MitarbeiterInnen einzustellen ist dieser freiwillige Einsatz der Lehrkräfte hervorzuheben. Damit wären wir nun endlich auch bei dem Thema Geld. In Berlin brodeln die Gerüchteküche über mögliche Studiengebühren. Unter der Rot-Roten Regierung scheint die Einrichtung von Studiengebühren unwahrscheinlicher. Trotzdem ist nichts gewiss, denn der Stadt und den Unis fehlt es offensichtlich an finanziellen Mitteln.

Ein Ethnologie-Studium in Berlin wird also vorerst kostenlos, facettenreich und turbulent bleiben....

Larissa Hassoun ist seit 2006 am Institut für Ethnologie an der FU Berlin. Neben ihrem Hauptfach Sozial- und Kulturanthropologie studiert sie Politik und Philosophie.

Jenseits von Sonnenpyramiden...

Niko Reinberg. *Jenseits von Sonnenpyramiden und Revolutionstourismus. Comunidad Coire: Indigene Wirklichkeit in Mexiko.* LIT-Verlag 2007 176 S., 14.90 EUR, br., ISBN 978-3-8258-0345-2 Bestellungen: www.litverlag.de

In der Comunidad Coire, im mexikanischen Bundesstaat Michoacán gibt es weder präkolumbische Sehenswürdigkeiten noch maskierte Sozialrevolutionäre. Die Indigenen von Coire tragen keine traditionellen Trachten, haben ihre alte Sprache bereits vor vielen Jahren aufgegeben, fahren mit dem Auto, schreiben E-Mails, trinken zu besonderen Anlässen Bier, studieren und verkaufen Hamburger an TouristInnen. Von ihrer unmittelbaren Umgebung werden sie meist als rückständige Fortschrittsverweigerer betrachtet.

Der in so vielen Studien und Darstellungen ignorierte Alltag der indigenen Bevölkerung Mexikos ist voll von spektakulären Herausforderungen und Erinnerungen. Das Leben der Menschen von Coire - geprägt von kolonialer Vergangenheit und diskriminierender Gegenwart, Migration, Marginalisierung und Kampf um Land, Globalisierung und neuem indigenen Selbstverständnis - ist Inhalt eines im LIT Verlag erschienen Buches des jungen Sozialanthropologen Niko Reinberg. Der Autor betrachtet in seiner Darstellung auch die in vielen anthropologischen Arbeiten und populären Diskursen

hervorgehobene kulturelle Differenz sogenannter indigener Völker. Oft werden kulturelle Besonderheiten essentialisiert und als aus der Abgeschlossenheit einer Gruppe heraus entwachsen beschrieben. In diesen Diskursen wird indigenes "primitives" Denken westlicher "moderner" Denkweise diametral gegenüber gestellt. Das Buch richtet sich, aufbauend auf Erkenntnissen aktueller sozialwissenschaftlicher Theorien zum Thema Globalisierung und unmittelbaren Erfahrungen aus mehreren Feldforschungsaufenthalten, dezidiert gegen diese Sichtweise.

Eigentlich wurde der Text auf Spanisch, für die BewohnerInnen von Coire geschrieben. Da die Publikation aber auch auf einer sozialanthropologischen Studie beruht, ist sie nun, in einer gemeinsam mit den Menschen aus Coire überarbeiteten Version auf Deutsch im LIT Verlag erschienen. Nebenbei wird auch beschrieben, was die Menschen der Comunidad Coire mit dem Weihnachtsmann verbindet, was an der indigenen Comunidad besonders ist und wie mit Hilfe der Sterne ein Wunsch in Erfüllung gehen könnte.

Eine kurze Ethnografie, des in der europäischen Öffentlichkeit gänzlich unbekannt indigenen Mexikos.

präsentiert von **Niko Reinberg**

Gender in Cross-Cultural Perspective

**Caroline B. Brettell & Carolyn F. Sargent 1993
Gender in Cross-Cultural Perspective
Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall**

Difference in perspective, is looked for by female researchers by exploring cases previously researched by men.

Janice Boddy:

Spirit Possession and Gender Complementarity

Based on a description of a Sudanese *Zâr* ritual in 1976 Boddy shows how women perform the ritual in order to protect themselves from affliction. The ritual's goal is to appease the spirits called *Zâr* through accepting possession during rituals. Otherwise the *Zâr* would force possession on women who are not following certain rules. *Zârs* prefer married women, because of the goods they use provided for by men. Possessed women show wanton expressions otherwise sanctioned.

Janet McIntosh: „Tradition“ and Threat

At Giriama Funerary Rituals rituals women's sexuality is openly shown. Simple answers like diverting the griever's attention to more complex explanations that scientists like van Gennep and Turner would describe as „liminal“ are looked at, for instance death as an inverting of the known as an opening to the expression of otherwise taboo behavior. Other aspects like what men's roles are at funeral rites are looked at in terms of exchange of prestige, taking care of conflicts, digging the grave and others. Complementary roles rather than hierarchical and ritual freedom from taboos are discovered.

rezensiert von **Wanako Oberhuber**