

Interaktionspartner im Vergleich: Ali Hassan und Mohammad Abbas in Gilgit

von Martin Sökefeld

Feldforschung als soziale Interaktion

Sozialwissenschaftliche Forschung ist nicht nur deswegen „sozial“, weil sie sich mit gesellschaftlichen Themen beschäftigt, sondern auch weil sie selbst „soziales“ Unterfangen ist, ein Unternehmen, das auf sozialer Interaktion zwischen Forschern und Erforschten beruht. Das Ausmaß dieser Interaktion ist bei verschiedenen Arten sozialwissenschaftlicher Forschung unterschiedlich groß. In der empirischen Sozialforschung beschränkt sie sich zumeist auf die zeitlich sehr begrenzte, punktuelle Interaktion mit Informanten, die etwa einen Fragebogen ausfüllen und die der Forscher danach nicht wieder sieht. Die Ethnologie steht am anderen Ende des Spektrums, denn in der ethnologischen Feldforschung ist man bemüht, für eine längere Zeit Teil der sozialen Welt der Untersuchten zu werden und mit ihnen dauerhafter zu interagieren. Dahinter steht die Idee, dass man nur dadurch Zugang zu Lebensbereichen bekommt, die der punktuellen Interaktion verschlossen bleiben, und dass man dadurch auch einen umfassenderen Einblick bekommt, der ein tieferes Verständnis von den Zusammenhängen des sozialen Lebens ermöglicht. Zugang zu dem, was wir in der Feldforschung erfahren wollen, bekommen wir letztlich nur über unsere (partielle) Integration in die soziale Welt des Untersuchungsfeldes. Dachte man beim „Zugang zum Feld“ in der Frühzeit ethnologischer Feldforschung vor allem daran, wie man die *räumliche* Distanz überwinden kann, die den Forscher vom Feld trennt – es galt vielleicht Dschungel und Wüsten zu durchqueren –, so ist heute wenig umstritten, dass es vor allem darum geht, *soziale* Distanzen zu meistern. Die Methodenliteratur schenkt daher dem Zutritt zum Feld relativ viel Aufmerksamkeit. Die Bedeutung von „Türhütern“, die den Zugang zum Feld öffnen, aber auch abschließen können, wird betont, und es wird diskutiert, ob „bottom up“- oder „top down“-

Strategien des Zugangs vielversprechender sind. Ein Ergebnis der Debatte über die (räumliche) Entgrenzung des sprichwörtlichen Feldes als Folge globalen Austauschs ist die Erkenntnis, dass das Feld der Feldforschung ohnehin weniger ein lokal begrenzter Raum ist als ein *soziales* Feld, das die Grenzen bestimmter Lokalitäten weit überschreiten kann.

„Informanten“

Angesichts der zentralen Bedeutung von sozialen Beziehungen und sozialer Interaktion für die ethnologische Feldforschung ist es verwunderlich, dass die Ethnologie über keinen angemessenen Begriff für ihre Interaktionspartner verfügt. In der Regel ist von „Informanten“ die Rede, aber ich finde diesen Begriff denkbar unpassend – nicht nur, weil er einen gewissen Beigeschmack geheimdienstlicher Tätigkeit hat. Ich sehe vor allem zwei problematische Aspekte am Begriff „Informant“: Zum einen drückt er ein implizit positivistisches Verständnis von Feldforschung aus, zum anderen wird er in der Regel nur im Zusammenhang mit einem bestimmten Ausschnitt aus dem methodischen Inventar der Feldforschung benutzt.

Zum ersten Problem: Im wörtlichen Sinne ist ein Informant jemand, der Informationen gibt. Er hat Zugang zu diesen Informationen, die schon irgendwo „da“ sind, und gibt sie weiter an den Forscher, der sie gerne haben möchte. Dieses Konzept des Informanten bringt der Sozialwissenschaftler Kurt Back auf den Punkt. Er ist zwar kein Ethnologe, drückt damit aber durchaus ein auch in der Ethnologie gängiges Verständnis aus. Er schreibt: „The informant acts as a transmitter of information from the original facts *in natura* to the interviewer“ (Back 1956: 31). Dieses Konzept des Informanten als „Transmitter“ von Informationen durchzieht weite Teile der ethnologischen Methodenliteratur. Das methodische Problem besteht dann darin, sicherzustellen und zu kontrollieren, dass der Informant über die „richtigen“ Informationen verfügt und dass er sie „richtig“ weitergibt. Der Feldforscher muss sicherstellen, dass ein Informant „well informed“ ist (Back 1956) und dass er „die Wahrheit“ sagt. „Lügende“ Informanten, die bewusst und absichtlich die „Unwahrheit“ sagen, können dem Feldforscher einige Probleme bereiten.¹ Informanten müssen richtig ausgewählt werden, damit sie dem Feldforscher die Informationen geben können, die er haben möchte. Romney,

Weller und Batchelder (1986) schlagen sogar eine formale Methode vor, die gewährleisten soll, dass Informanten tatsächlich das wissen, was die Feldforscher von ihnen wissen wollen, und die ermöglicht, im Nachhinein zu überprüfen, ob man die „richtigen“ Informanten ausgewählt hat. Sie ermitteln die „kulturelle Kompetenz“ der Informanten. Sehr vereinfacht ausgedrückt, messen die Autoren, in wie weit Informanten bei Fragen zu bestimmten kulturellen Domänen übereinstimmen. Da die Autoren gleichzeitig von einem kognitiven Kulturkonzept ausgehen, das Kultur als Konsens in Bezug auf eine Domäne, einen Wissensbereich, definiert, können sie davon ausgehen, dass Informanten, die in ihren Urteilen hinsichtlich einer Domäne weitgehend übereinstimmen, über diese Domäne „gut informiert“ sind. In gewisser Weise ist das eine *petitio principii*, denn wenn die Informanten in ihren Urteilen maximal differieren würden, läge gar keine kulturelle Domäne vor.

Die Idee, dass Informanten „Transmitter“ oder „Gefäße“ für Informationen sind, dass der Feldforscher durch sie Zugang zu Informationen erhält, die ohnehin „da“ sind, entspricht dem positivistischen Paradigma (Silverman 2001: 87). Dieses Modell impliziert eine Art epistemologischer Barriere, die Forscher und Erforschte klar voneinander trennt und unterscheidet. Dem widersprechen interpretative oder konstruktivistische Ansätze, die davon ausgehen, dass in der Kommunikation mit „Informanten“ über eine potentiell gemeinsame Sicht der Dinge *verhandelt* wird. Hier ist der „Informant“ nicht einfach ein weitgehend passiver „Überbringer“ von vorhandenen Informationen, sondern er ist daran beteiligt, dass in Auseinandersetzung mit einem Feldforscher Wissen entsteht. Ein solches Verständnis der Wissensproduktion in der Feldforschung vermag der Begriff „Informant“ kaum adäquat zu vermitteln.

Ein zweites Grundproblem des Begriffs „Informant“ sehe ich darin, dass er fast ausschließlich im Zusammenhang mit Interviews verwendet wird. Für den Bereich der teilnehmenden Beobachtung, den die Ethnologie ja als ihren zentralen Beitrag zum methodischen Inventar der Sozialwissenschaften für sich requiriert, fehlt dagegen eine Bezeichnung für die Menschen, von und mit denen wir in der Feldforschung lernen. So spricht Pelto in seinem Methodenhandbuch von „key-informant interviewing“, aber es gibt keinen entsprechenden Terminus für die teilnehmende Beobachtung (Pelto 1970: 95), obwohl ja auch die Teilnahme häufig auf bestimmte „Schlüsselpersonen“ konzentriert ist. Auch Bernard (1995)

bezieht sich in seinem Handbuch fast ausschließlich im Zusammenhang mit Interviews auf „Informanten“. Der in der englischsprachigen Literatur häufig benutzte Alternativbegriff *interlocutors* bezieht sich ebenfalls vor allem auf Interviews. *Interlocutors* sind eben Gesprächspartner.

Interaktionspartner

Als Alternative zu „Informant“ oder „interlocutor“ möchte ich ausgehend von der Tatsache, dass Feldforschung zuallererst soziale Interaktion ist, den Begriff *Interaktionspartner* vorschlagen. Der Begriff ist nicht besonders elegant, aber er hat einige Vorzüge. Er ist gleichermaßen auf verbale und auf nichtverbale Interaktion in der Forschung anwendbar und fasst gleichzeitig, dass beide Formen der Interaktion in der Regel nicht getrennt sind. Wenn wir teilnehmend beobachten, kommunizieren wir meistens gleichzeitig verbal miteinander, und ein Interview ist häufig nicht auf verbale Kommunikation beschränkt. Außerdem sind diejenigen, mit denen wir Interviews führen, und die, mit denen wir in der teilnehmenden Beobachtung interagieren, oft dieselben Personen. Vor allem aber durchbricht die Bezeichnung „Interaktionspartner“ die Idee einer weitgehend unidirektionalen Beziehung in der Feldforschung, in der die „Informanten“ Informationen *geben*, die die Feldforscher *nehmen*. Die Bezeichnung betont den dialogischen Charakter des Unternehmens Feldforschung und stellt die epistemologische Barriere in Frage. Selbst wenn man die im Umfeld der Debatte um postmoderne Ethnologie und „new ethnographies“ entstandenen radikalen Modelle einer *dialogic anthropology*² nicht umsetzen möchte, bleibt dennoch die Erkenntnis, dass Feldforschung ein interaktiver Prozess ist, eine Auseinandersetzung. Die Idee von Feldforschung als sozialer Interaktion und von „Informanten“ als Interaktionspartnern verweist vor aller kulturellen oder strukturellen Differenz auf die Gemeinsamkeit, die „Forscher“ und „Erforschte“ miteinander teilen: Sie sind beide soziale Subjekte, die „im Feld“ handelnd und kommunizierend miteinander umgehen. Dies bedeutet auch, dass unsere Interaktionspartner mit ihrer Art des Handelns, mit ihren Interessen und Absichten, den Verlauf und das Ergebnis einer Forschung entscheidend beeinflussen können und dass unterschiedliche „Charaktere“ von Interaktionspartnern auf sehr unterschiedliche Art und Weise an der Forschung teilnehmen können.

Im Folgenden möchte ich zwei Interaktionspartner vorstellen, die bei meiner Feldforschung in Gilgit, Nordpakistan von zentraler Bedeutung waren. Obwohl die beiden durchaus einiges gemeinsam hatten, brachten sie sich auf radikal unterschiedliche Weise, die sie selbst bestimmten, in die Forschung ein. Den Unterschied in der Art und Weise der Interaktion in der Forschung konnte ich in keiner Weise kontrollieren oder beeinflussen. Meine Absicht ist, die Spannweite möglicher Interaktionsformen in der Feldforschung aufzuzeigen und ihre Implikationen für die Forschung zu diskutieren.

Feldforschung in Gilgit

Zwischen 1991 und 1993 habe ich eine insgesamt fünfzehn Monate dauernde Feldforschung in Gilgit, in den Northern Areas von Pakistan durchgeführt.³ Gilgit ist das administrative und wirtschaftliche Zentrum in der Hochgebirgsregion und hatte damals knapp 50.000 Einwohner. Gilgit war in dieser Zeit noch eine weitgehend „ländliche“ Stadt. Im Zentrum gab es lange Bazarstraßen mit Hunderten kleiner Läden, in denen ein großes Warenspektrum angeboten wurde. Auf der Rückseite der Bazarstraßen schlossen sich kleine Wohnviertel an, zusammenhängende Gruppierungen mehrerer Häuser. Zwischen diesen Wohnvierteln gab es, mitten in der Stadt, zahlreiche offene Flächen, die landwirtschaftlich genutzt wurden. Wenn man aus der Distanz von den umliegenden Berghängen auf die Stadt schaute, sah man fast keine Stadt im herkömmlichen Sinne, sondern nur die langen Straßen mit ihren Geschäftszeilen und den angeschlossenen Wohnquartieren und dazwischen vor allem von Bewässerungsgräben durchzogene Felder. Nur wenige Teile Gilgits waren tatsächlich dicht bebaut.

Thema meiner Feldforschung war „Ethnizität“. Es ging um die Bedeutung der verschiedenen „Identitätsgruppen“ der Region, um ihre Konstitution, ihre Beziehungen untereinander und um Konflikte (Sökefeld 1997). Eine wichtige Rolle im Leben der Stadt spielten *tensions*⁴, periodisch aufbrechende gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen Schiiten und Sunniten, die mit Schusswaffen ausgetragen wurden und denen immer wieder Menschen zum Opfer fielen. Die *tensions*, die sich seit Anfang der 1970er Jahre entwickelt hatten und 1988 in einem massiven Überfall von Sunniten auf schiitische Siedlungen in der Peripherie von Gilgit kulminierten, hatten in der Stadtbevölkerung zu einer starken Polarisierung

nach Religionszugehörigkeit und zu massivem Misstrauen zwischen Schiiten und Sunniten geführt. Neben diesen beiden Gruppen lebten auch Ismailis in der Stadt, die sich aus dem Konflikt heraushalten konnten.

Die Bevölkerung der Stadt war auch jenseits der religiösen Differenz sehr heterogen. Neben der *lingua franca* Urdu wurden vierzehn Regionalsprachen gesprochen, die zum Teil unterschiedlichen Sprachfamilien angehören. Es gab unzählige lokale Verwandtschafts- und Abstammungsgruppen und Gruppen von Migranten aus allen umliegenden Tälern und aus dem pakistanischen Tiefland. Ich begann die Forschung damit, dass ich einerseits herausfinden wollte, wie die Stadt „funktionierte“, wie sie sich entwickelt hatte und gegliedert war, und andererseits möglichst viele der verschiedenen Bevölkerungsgruppen in der Stadt identifizieren wollte. Nach einiger Zeit hatte ich mit Menschen aus der näheren Umgebung der Stadt, mit Angehörigen so verschiedener Gruppen wie Migranten aus Hazarain Afghanistan, aus Kashgar oder Yarkand in Xinjiang und mit allen möglichen Sorten von Pashtunen aus der pakistanischen North-West Frontier Province gesprochen, als mir auffiel, dass keiner meiner zahlreichen Gesprächspartner einfach nur „aus Gilgit“ war. Der Bazar von Gilgit, der öffentliche Raum, zu dem ich zunächst Zugang hatte, war eindeutig von Pashtunen und Kashmiris⁵, aber auch von Händlern aus den angrenzenden Tälern Hunza und Nager dominiert. In der folgenden Zeit machte ich mich daher auf die Suche nach „Leuten aus Gilgit.“ Es war nicht leicht, sie zu finden, offenbar machten sie nur einen kleinen Teil der Stadtbevölkerung aus. Beide Interaktionspartner, die ich hier vorstelle, Mohammad Abbas und Ali Hassan, habe ich im Verlauf dieser Suche kennen gelernt.

Ali Hassan

Ich lernte Ali Hassan im März 1993 kennen. Sein Name war vorher schon in vielen Unterhaltungen mit anderen Gesprächspartnern gefallen. Zum ersten Mal hatte ich von ihm gehört, als ich einen Händler interviewte, der seinen Laden von Ali Hassan gemietet hatte. In einem anderen Gespräch wurde Ali Hassan als *motobar* erwähnt, als Respektperson im Stadtteil Ampheri. Kurz darauf erfuhr ich, dass Ali Hassan zu einer Abordnung mehrerer Stadtteile von Gilgit gehören sollte, die von den Bewohnern von Darel Abgaben für die Nutzung einer Hochweide einfordern

sollte. Darel ist ein Tal im Süden von Gilgit, dessen ausschließlich sunnitische Bevölkerung für ihre große Militanz berüchtigt war.⁶ Damals wusste ich noch nicht, dass Ali Hassan Schiit war, aber seine Erwähnung in Zusammenhang mit dieser Aktion fügte sich mit anderen Informationen zum Bild eines ziemlich außergewöhnlichen Mannes zusammen, den ich dringend persönlich kennen lernen wollte.⁷ Als ich ein paar Tage später Ali Hassan besuchen wollte, war er nicht zu Hause. Am nächsten Tag traf ich ihn wieder nicht an. Die beiden misslungenen Versuche, Ali Hassan kennenzulernen, stellten sich im Weiteren als ziemlich charakteristisch heraus: Ali Hassan war fast immer unterwegs und stets mit irgendetwas beschäftigt. Beim dritten Versuch traf ich wieder nur einen von Ali Hassans sechs Söhnen an. Er erzählte mir, dass sein Vater schon vor dem Morgengrauen nach Naikui aufgebrochen war. Naikui ist eine periphere Siedlung, die zu Gilgit gehört, aber einige Kilometer vom Zentrum entfernt auf einer Terrasse im Osten der Stadt gelegen ist. Dort besaß die Familie ein Feld, einen Obstgarten und ein kleines Haus. Ali Hassan war schon früh dorthin aufgebrochen, weil ihm an diesem Tag das Wasser zur Bewässerung seines Landes zustand.⁸ Gemeinsam mit dem Sohn fuhr ich nun nach Naikui, um Ali Hassan dort zu besuchen. Ich habe diese erste Begegnung als sehr angenehm in Erinnerung. Dies lag nicht nur an der herzlichen und verbindlichen Umgangsweise von Ali Hassan selbst, sondern auch daran, dass Naikui im Vergleich zum lauten und abgasverpesteten Bazarzentrum von Gilgit ein geradezu paradiesischer, ruhiger Ort ist, von dem aus man einen phantastischen Blick auf das Tal und die umliegenden Berge hat. Wir saßen unter den Bäumen des Obstgartens. Es war Ramadan, die muslimische Fastenzeit, in der zwischen Morgen- und Abenddämmerung nichts gegessen und getrunken wird, aber trotzdem nötigte mich Ali Hassan dazu, zwei Eier zu essen. Erstens sei ich Gast und zweitens brächte es ihm *sawab*, spirituellen Verdienst, wenn er mich bewirten würde, sagte er. Dem konnte ich mich nicht verweigern. Ali Hassan erzählte mir von drei „Ur-Clans“ von Gilgit und der Rolle, die sie früher in der Stadt gespielt hatten. Er selbst gehörte zu einem dieser Clans, den Chatoré. Wir sprachen über Naikui und die Bewässerung und über Napura, das noch etwas weiter entfernt gelegene sunnitische Dorf, das als die älteste Siedlung von Gilgit gilt. Als ich sagte, dass ich Napura noch nie besucht hatte, bot er mir sofort an, am nächsten Tag mit mir dorthin zu fahren und den *lambardar* (Dorfvorsteher) von Napura zu besuchen, der mit einer seiner Schwestern verheiratet war. In der

Folge besuchte ich Ali Hassan hin und wieder, manchmal in seinem Haus in Amp-heri, manchmal in Naikui und erfuhr von ihm viel über Wasser- und Landrechte und über die ehemaligen Vorrechte und rituellen Aufgaben der alten Clans von Gilgit. Mitte Mai erfuhr ich, dass Ali Hassan einen Herzinfarkt erlitten hatte und seit ein paar Tagen im Krankenhaus lag. Ich besuchte ihn im Krankenhaus und war ziemlich erschrocken über sein Aussehen. Ali Hassan war sehr schwach und sollte eigentlich nicht sprechen, aber er freute sich über meinen Besuch und redete ziemlich viel. Kurz danach, Ali Hassan war noch nicht genesen, reiste ich für eine mehrmonatige Forschungspause nach Deutschland zurück.

Als ich Ende Oktober erneut nach Gilgit kam, war Ali Hassan wieder gesund. Nach dem Krankenhausaufenthalt in Gilgit war er noch einen Monat in Rawalpindi im Krankenhaus. Danach war er immer noch nicht wieder völlig gesund. Er besuchte den Schrein von Bari Imam in Islamabad und bekam dort *desi dawai*⁹ von einem *faqir*. Das hatte geholfen.

In der zweiten Phase der Feldforschung besuchte ich Ali Hassan sehr häufig. Wir tranken Tee und sprachen miteinander, das Gespräch hatte aber nie den Charakter eines formellen Interviews, bei dem ich etwa das Aufnahmegerät ausgepackt hätte. Vor allem begannen wir, gemeinsam andere Leute zu besuchen. Mir stand damals im Rahmen des Forschungsprojektes ein Geländewagen zur Verfügung, der die Mobilität sehr erleichterte. Zeitweise waren wir fast jeden Tag miteinander unterwegs. Manchmal nahm er meine Arbeit zum Anlass eines Besuchs und wir fuhren zu Leuten, die mir seiner Meinung nach etwas Wichtiges sagen konnten. Manchmal hatte er aber auch nur mit jemandem eine „Arbeit“ zu erledigen, wobei ich ihn dann begleitete. In der Regel bestand diese „Arbeit“ einfach darin, jemanden zu besuchen und somit die Beziehung mit ihm zu pflegen. Natürlich gab es dabei für Ali Hassan auch immer wichtige Dinge zu besprechen. Auf diese Weise bekam ich praktischen Einblick in Ali Hassans sehr weitgespanntes Beziehungsnetz und meine „Forschungsbeziehung“ zu ihm verschob sich immer weiter in Richtung teilnehmender Beobachtung. Für mein Verständnis von Identitäten und Gruppenzugehörigkeit(en) in Gilgit war das von zentraler Bedeutung. Ali Hassan verkörperte in seiner Person die Tatsache, dass sich verschiedene Gruppen und Identitäten überschneiden, dass jede Person an verschiedenen Identitäten und Gruppen partizipierte und dass selbst eine massive Konfliktsituation wie die zwischen Sunniten und Schiiten in der Stadt soziale Beziehungen über Gruppengrenzen hinweg nicht völlig unterbrach (vgl. Sökefeld 2001).

Als ich ihn kennen lernte, war Ali Hassan über sechzig Jahre alt. Er war ein frommer Schiit, der jeden Mittag zum Gebet in die Moschee ging und völlig davon überzeugt war, dass die Schiiten im Konflikt mit den Sunniten Recht hatten und dass der Konflikt von den Sunniten ausgegangen war. Trotzdem pflegte er so intensiv wie es in der angespannten Situation möglich war zahlreiche Beziehungen zu Sunniten. Er gehörte zum *qaum*¹⁰ der Yeshkun und war sehr stolz darauf, dass er zum Clan der Chatoré gehörte, der als einer der „ursprünglichen“ Clans von Gilgit galt, aber seine Mutter stammte aus Hunza. Sein Vater hatte achtmal geheiratet, bevor Ali Hassan als erster Sohn geboren wurde. Nach der Geburt wurde Ali Hassan für einige Zeit als „Milchsohn“ (*unilo puc*) zu einer (sunnitischen) Gujur-Familie gegeben. Er besuchte einige Jahre in Gilgit die Schule, was damals noch recht ungewöhnlich war. Als Jugendlicher gehörte er zur *tanzim-e sarfroshan*, einer zivilen Geheimorganisation, die bei der Unabhängigkeit des Subkontinents den Beitritt der Gilgit Agency zu Pakistan befürwortete und die lokalen Truppen, die Gilgit Scouts, bei ihrem Aufstand gegen den Maharaja von Kashmir unterstützte.¹¹ Nach der Unabhängigkeit arbeitete Ali Hassan neben seiner landwirtschaftlichen Tätigkeit im Gefängnis von Gilgit. Außerdem hatte er auf seinem stadtnah gelegenen Land Läden gebaut, die er an Händler vermietete. Er sagte mir: „Ich vermiete die Läden nur an Schiiten und an Ismailiten, mit denen gibt es keinen Streit.“ Tatsächlich war aber ein Geschäft an einen sunnitischen Gujur vermietet, an einen Verwandten seiner *unilo*-Familie.

Diese Inkonsistenz zwischen Worten und tatsächlichem Handeln war für Gilgit insgesamt, besonders aber für Ali Hassan sehr normal. Unterhalb der Ebene des Diskurses, der stets Gegensätze – vor allem zwischen Sunniten und Schiiten, aber auch zwischen anderen Gruppen – betonte, gab es ein Geflecht von sozialen Beziehungen und kooperativem Handeln, das der Eindeutigkeit des Diskurses in vielen Fällen deutlich widersprach. In dieses Beziehungsgeflecht bekam ich nur dadurch Einblick, dass ich mit Ali Hassan nicht nur redete, sondern vor allem mit ihm in diesem Beziehungsnetz unterwegs war. Das Engagement, mit dem Ali Hassan dabei besonders die religiöse Grenze überschritt, war allerdings in der Tat außergewöhnlich und durchaus nicht konfliktfrei. Ich begleitete ihn zu einer Hochzeit bei seinen sunnitischen Verwandten in Napura, die er vor allem deswegen missbilligte, weil eine Tochter des Hauses einen Mann aus dem Punjab heiratete. Er war der einzige schiitische Gast bei dieser Hochzeit und der Konflikt über-

schattete auch seinen Besuch, denn Ali Hassan weigerte sich, am Hochzeitsmahl teilzunehmen, weil er als Schiit nicht vom Fleisch eines Tieres essen konnte, das Sunniten geschlachtet hatten (Sökefeld 1999). Ein anderes Mal begleitete ich ihn zu Sunniten, mit denen er nicht verwandt war und bei denen er einen Familienkonflikt schlichtete (Sökefeld 1997: 243ff).

Ich lernte von Ali Hassan über das soziale Gefüge in Gilgit vor allem durch Teilnahme an sozialer Interaktion. Natürlich war Ali Hassan für mich auch ein *interlocutor*, ein Gesprächspartner. Insbesondere die gemeinsamen Fahrten boten mir viel Gelegenheit, ihn über die besuchten Personen und seine Beziehungen zu ihnen zu befragen. Diese Unterhaltungen hatten stets den Charakter von informellen Gesprächen. Da ich am Steuer des Autos saß, konnte ich mir nicht einmal Notizen machen. Trotzdem hätte ich Ali Hassan gerne einmal formell interviewt und ihn zusammenhängend, bei laufendem Aufnahmegerät, zu verschiedenen Themen befragt. Das war, obwohl wir wochenlang fast täglich zusammen waren, nicht möglich. In der letzten Zeit vor meiner Abreise bedrängte ich ihn regelrecht, sich endlich einmal mit mir hinzusetzen und mir wenigstens genauer von seiner Rolle bei der *tanzim-e sarfroshan* zu erzählen, da es für die Zeit des Unabhängigkeitskampfes nur noch wenig Zeitzeugen gab. Aber Ali Hassan vertröstete mich stets auf später. Zuerst gab es dieses zu erledigen oder jenen Menschen zu besuchen. Vielleicht am Nachmittag. Oder am nächsten Tag. An einigen Tagen war ich regelrecht wütend auf ihn, weil er das formelle Interview immer wieder verschob. Immer war etwas anderes wichtiger und musste zuerst erledigt werden. Es half nichts, das Interview kam nie zustande. Das lag nicht daran, dass mir Ali Hassan nicht gerne über die *tanzim* und den Freiheitskampf berichtet hätte. Beides waren sehr wichtige Themen für die politische Identität Gilgits, und Ali Hassan war auf seine damalige Rolle sehr stolz. Aber Ali Hassan war nicht ein Mensch, der sich einfach hinsetzte und „nur“ erzählte, so lange es anderes zu tun gab.

Mohammad Abbas

In dieser Hinsicht war Mohammad Abbas völlig anders. Ihn lernte ich über meine ausdrückliche Suche nach „Leuten aus Gilgit“ kennen. Er war mir vom Onkel meines Urdu- und Shina-Lehrers genannt worden, der zwar selbst aus Nager stammte, aber schon lange in Gilgit lebte und sich gut in der Stadt auskannte. Als ich Mo-

hammad Abbas ein paar Tage später aufsuchen wollte, war er gerade in die Moschee gegangen, aber als ich es am Nachmittag noch einmal versuchte, hatte ich mehr Glück und traf ihn vor seinem Haus. Mohammad Abbas war ziemlich alt, er schätzte sich selbst auf gut 80 Jahre. Ich fragte ihn, ob er mir etwas über die „richtigen Leute aus Gilgit“ erzählen könne. Das könne er, sagte er, er habe auch schon vielen Forschern berichtet, aber das koste pro Tag 80 Rupien¹². Diese unverblümmte Forderung überraschte mich sehr. Es war das erste und einzige Mal, dass ich bei der Forschung direkt um Geld für Informationen angegangen wurde. Die Vorstellung vom Verhältnis zwischen Forscher und Informanten als Geschäft fand ich ziemlich abstoßend und jenseits aller Feldforschungsideale. Trotzdem ließ ich mich darauf ein, vor allem, weil ich sehr froh war, einen weiteren „richtigen Menschen aus Gilgit“ gefunden zu haben. Aber mir war dabei nicht besonders wohl. Wir verabredeten uns für ein paar Tage später. Als ich ihn an diesem Tag aufsuchen wollte, fand ich ihn nicht in seinem Haus, sondern in einem kleinen Teashop in der Nähe seines Hauses. Wir tranken einen Tee zusammen, und Mohammad Abbas erklärte mir, dass er 80 Rupien von mir wolle, damit ich seine Worte auch wirklich schätzte. Denn ich würde so viel Geld ja zum Beispiel nicht einfach in den Fluss werfen wollen. Mein Unwohlsein aus unserer ersten Begegnung verflog ein wenig, aber Mohammad Abbas wollte das Interview auf den nächsten Tag verschieben.

Also kam ich am nächsten Tag wieder zu seinem Haus. Wir setzten uns in den Gästeraum¹³, tranken zunächst einen Tee und unterhielten uns über dieses und jenes. Schließlich gab ich Mohammad Abbas die 80 Rupien. Er nahm das Geld und steckte es unter sein Sitzkissen. Dann begann er und erzählte gut zwei Stunden lang Geschichten über die alten Clans von Gilgit und über ihre traditionellen Vorrechte. Er sprach zum Beispiel ausführlich über das alte Fest der Aussaat, mit dem die Anbauperiode rituell eröffnet wurde und bei dem die drei „ursprünglichen“ Clans von Gilgit, die Babusé, die Chatoré und die Kacheté, die zentrale Rolle spielten. Vor allem aber sprach er darüber, dass heute alles ganz anders sei und dass niemand mehr die alten Werte kenne und schätze. Mohammad Abbas sprach und ich fragte nur gelegentlich nach, wenn ich etwas nicht verstanden hatte oder zu einem Aspekt mehr Details erfahren wollte. Es war mehr ein Vortrag als ein Interview. Mohammad Abbas bestimmte das Thema, über das er sprach. Nachdem er geendet hatte, stand er auf und sagte, er gehe jetzt Tee holen, und

wenn ich mit dem, was er erzählt hatte, nicht zufrieden sei, könne ich mir die 80 Rupien wieder nehmen. Natürlich ließ ich das Geld unter seinem Kissen stecken. Ich suchte Mohammad Abbas noch viermal zu solchen „Vorträgen“ auf, für die ich jeweils 80 Rupien bezahlte.¹⁴ Am Ende des fünften Mals erklärte er mir, er habe mir nun alles gesagt, was er wisse. Weitere Vorträge gab es nicht. Aber ich besuchte ihn hin und wieder, wir unterhielten uns und tranken Tee, allerdings ohne dass ich dafür bezahlte. Häufig traf ich Mohammad Abbas in der Werkstatt eines Schmiedes in der Nähe seines Hauses. Er saß dort, manchmal zusammen mit einigen seiner Enkel, schaute dem Schmied bei der Arbeit zu und unterhielt sich mit ihm.

Mohammad Abbas gehörte selbst zum Clan der Babusé, die auch zu den Yeshkun gerechnet werden. Genau wie Ali Hassan war er Schiit. Er hatte achtzehn Jahre in der indischen Kolonialarmee gedient. Von dem Geld, das er nach Ende seiner Dienstzeit ausgezahlt bekam, kaufte er viel Land in Naikui und bezahlte zweimal Brautpreis. Seine erste Frau starb bereits nach einem Jahr Ehe, daraufhin heiratete er wieder. Beide Frauen gehörten zum *qaum* der Shin, die normalerweise keine Ehen mit Yeshkun eingehen, da sie sich in der Hierarchie der *qaum* als höherstehend betrachten.¹⁵ Beide Male hatte Mohammad Abbas daher einen sehr hohen Brautpreis bezahlen müssen. In der Folgezeit lebte er als Bauer in Gilgit. Die Gegenwart sah er sehr negativ, vor allem, weil die alten Clans und die alten Werte nichts mehr zählten und weil Gilgit von „Leuten von außen“, von Paschtunen und Punjabis, in seiner Wahrnehmung förmlich überrannt wurde. Mohammad Abbas war sehr stolz darauf, Babuso zu sein und zu einem der „ursprünglichen“ Clans Gilgits zu gehören.

Mohammad Abbas erzählte, dass sein Großvater, der in Gilgit viel Land besessen hatte, vor den Truppen des Maharaja von Kashmir aus Gilgit fliehen musste. Er zog nach Kandahar (Afghanistan) und heiratete dort eine Pashtun-Frau. Er blieb zwölf Jahre in Kandahar, dann ging er nach Darel. Für Gold konnte er dort Land kaufen. Der Großvater starb in Darel. Danach kam der Vater mit seiner Mutter, die Pashtunin war, nach Gilgit. Damals war ein Paschtune Gouverneur des Maharajas in der Stadt. Sie habe zu ihm gesagt: „Ich bin Pashtunin und du bist Paschtune. Du bist mein Bruder, ich bin deine Schwester.“ Der Gouverneur habe geantwortet: „Zeig mir das Land deines Mannes!“ Und dann habe er ihr etwas Land gegeben.

Aufgrund seines Alters blieb Mohammad Abbas meistens in der Nähe seines Hauses. Oft schaffte er nicht den Weg zum Mittagsgebet in die Moschee. Als ich ihn zu Beginn meiner zweiten Feldforschungsphase wieder besuchte, hatte er Hepatitis bekommen und war sehr schwach. Ich besuchte ihn weiterhin, auch wenn ich dann manchmal einfach nur neben seinem Bett saß, während er schlief. Bei einem dieser Besuche sagte er mir:

„Ich gebe dir einen Rat: Wenn du jung bist, musst du alles genießen, was du genießen kannst. Vor allem musst du gut essen und trinken. Und jeden Tag musst du ein bisschen Geld beiseite legen. Weder deine Eltern noch deine Frau oder deine Kinder dürfen davon wissen. Denn deine Kinder werden dich vergessen, wenn du alt bist, sie werden ihrer eigenen Wege gehen und das Leben genießen. Dann wird sich niemand um dich kümmern. Daher muss man etwas sparen. Ich habe noch zwei- oder dreitausend Bäume in Naikui, aber ich bin zu schwach, um sie zu fällen und das Holz zu verkaufen. Sonst hätte ich Geld. Jetzt habe ich nichts.“

Als ich Mohammad Abbas das letzte Mal besuchte, kam auch Ali Hassan. Er sagte zu mir: Er ist am Ende. Ali Hassan bat Mohammad Abbas, ihm allen Ärger zu vergeben. Hinterher erklärte er mir: „Wenn jemand im Sterben liegt, muss man ihn besuchen und ihn für allen Ärger um Vergebung bitten, den man mit ihm gehabt hat.“ Nach kurzer Pause fügte er hinzu: „Wir haben uns manchmal um Wasser gestritten, in Naikui.“ Ein paar Tage später starb Mohammad Abbas.

Kurz vor seinem Tod hatte mir ein anderer Babuso gesagt, dass Mohammad Abbas gar nicht wirklich zu den Babusé gehörte. Sein Vater sei aus Darel gekommen und habe in Gilgit eine Frau der Babusé geheiratet und ein bisschen Land bekommen. Später fragte ich Ali Hassan, ob das stimme. „Ja“, sagte Ali Hassan, „das stimmt, er stammt aus Darel.“ Ich sagte, dass Mohammad Abbas das nie so erzählt habe. „Er schämte sich“, erwiderte Ali Hassan.¹⁶

Interaktionspartner im Vergleich

Sowohl Ali Hassan als auch Mohammad Abbas spielten in meiner Feldforschung in Gilgit ganz zentrale Rollen als „Informanten“, als Gesprächs- und Interaktions-

partner. Sie füllten diese Rollen aber auf sehr unterschiedliche Weise aus. Mohammad Abbas spielte diese Rolle als „Redner“, Ali Hassan dagegen als „Macher.“ Oder, um den Unterschied am Ort der jeweiligen Interaktion festzumachen, mit Mohammad Abbas betrieb ich Forschung „on the pillow“, mit Ali Hassan dagegen „on the road“. Beide führten ihre Art, ihre Rolle in der Feldforschung zu spielen, zu einem gewissen Extrem. Mohammad Abbas war nicht der ideale „Schlüsselinformant“, der dem Feldforscher geduldig sämtliche Fragen beantwortet, bis der Forscher sein Informationsbedürfnis gestillt hat. Diese Idealvorstellung setzt voraus, dass der Forscher weitgehend bestimmt, über was gesprochen wird, auch wenn er dann innerhalb eines offenen Interviews dem Gesprächspartner großen Freiraum lässt. In unserem Fall war es jedoch eindeutig Mohammad Abbas, der das Thema und den Verlauf des Gesprächs bestimmte, das weniger ein Dialog denn ein Vortrag war. Das bedeutete nicht, dass er nur über das sprechen wollte, was für ihn selbst wichtig war. Mohammad Abbas hatte ziemlich klare Vorstellungen davon, was einen „Forscher“ interessierte und was ich daher seiner Meinung nach wissen wollte: die „alten Geschichten“. Mohammad Abbas' Idee von Forschung war eindeutig vorgeprägt von der Tradition kulturhistorischer Forschung, die deutsche Ethnologen und Sprachwissenschaftler in der Hochgebirgsregion betrieben hatten. Vor allem die Namen von Karl Jettmar oder Georg Buddruss waren in Gilgit sehr populär. Verschiedentlich hatte ich in Gilgit große Mühe, meinen jeweiligen Gesprächspartnern deutlich zu machen, dass mich auch durchaus anderes interessierte als Mythen und untergegangene Traditionen.

Mohammad Abbas' eigenes Interesse stimmte weitgehend mit dem vorausgesetzten Interesse der ausländischen Forscher überein. Auch er interessierte sich vor allem dafür, wie es früher gewesen war. Vor allen Dingen schätzte er die alte, untergegangene Ordnung im Vergleich zur gegenwärtigen, die für ihn eigentlich nur eine *Unordnung* war. Er trauerte der Vergangenheit nach. Mohammad Abbas wollte mir ein bestimmtes Bild vermitteln, davon, wie Gilgit eigentlich war, oder besser gesagt, wie es eigentlich hätte sein sollen. Die Form, die er dafür wählte, war die des Monologs, den ich nur an wenigen Stellen unterbrach. In unserem Zusammentreffen in der Forschung nahm Mohammad Abbas eindeutig die dominante Position ein.

Ali Hassan war nicht weniger dominant, aber die Art und Weise, wie wir

interagierten, war völlig anders. Gespräche waren eher von untergeordneter Bedeutung in unserer Beziehung, formelle Interviews fanden überhaupt nicht statt. Während Mohammad Abbas mir ausführliche *Erzählungen* gab, waren die verbalen Informationen, die ich von Ali Hassan bekam, in knappe *Bemerkungen* gefasst. Ali Hassan *tat* vor allem etwas, und wenn er redete, dann um mit dem Sprechen etwas anderes zu tun, zum Beispiel einen Konflikt zu schlichten oder eine Beziehung zu pflegen. Natürlich erfuhr ich von Ali Hassan auch vieles durch unsere informellen Gespräche; viel wichtiger war aber, dass ich Ali Hassan bei seinen eigenen Interaktionen begleiten konnte. Wir redeten weniger über etwas, als dass ich bei dem, über das ich ansonsten nur mit Gesprächspartnern geredet hätte, zuschauen und, in begrenzter Form, mitmachen konnte. Vermutlich hätte sogar ich über das, was ich beobachten konnte, ohne diese Beobachtung nicht einmal mit anderen Gesprächspartnern geredet, weil ich z.B. angesichts der massiven Polarisierung entlang des Konflikts zwischen Schiiten und Sunniten gar nicht auf die Idee gekommen wäre, dass ein Schiit einen Konflikt unter Sunniten schlichten könnte. In vieler Hinsicht war sich Ali Hassan mit Mohammad Abbas darin einig, dass die „alte Ordnung“ Gilgits gut und die neue (Un)Ordnung problematisch war. Während Mohammad Abbas, vielleicht auch wegen seines fortgeschritteneren Alters und seines dadurch stark limitierten Handlungsraumes, beim Lamento stehen blieb, agierte Ali Hassan recht ingeniös im neuen und relativ unübersichtlichen Gefüge der Stadt. Mohammad Abbas vermittelte mir eine Art (weitgehend statischer) historischer „Ethnosozio­logie“ der Stadt, während ich durch Ali Hassan Einblick in die Dynamik von Beziehungen bekam, in soziale Prozesse. Mohammad Abbas war vor allem Theoretiker, Ali Hassan dagegen Praktiker. Diese Differenz von Theorie und Praxis orientiert sich hier an Bourdieus Unterscheidung, wonach Theorie vor allem ein konsistentes Bild liefern will, während es der Praxis in erster Linie darum geht, ein Ziel zu erreichen, unabhängig davon, ob dabei konsistent vorgegangen wird oder nicht (Bourdieu 1993).

Ich bin der Ansicht, dass letztlich erst die Kenntnis der Praxis die lokale Theorie ins rechte Licht rückt. So bekamen die Diskurse von Mohammad Abbas für mich eine ganz andere Bedeutung, nachdem ich mehr über ihn in seinem eigenen Beziehungsgefüge erfahren hatte – nachdem mir z. B. andere Babusé gesagt hatten, Mohammad Abbas sei gar kein „richtiger“ Babuso. Nun verstand ich seinen Diskurs selbst als eine Form von Praxis, mit der er mich davon *überzeu-*

gen¹⁷ wollte, dass er ein Angehöriger der alten Clans sei. Die Frage war für mich nicht, welche Information „korrekt“ war und ob Mohammad Abbas etwa „gelingen“ hatte, sondern welche Rolle *qaum*-Zugehörigkeit in den Praktiken und Diskursen des sozialen Gefüges der Stadt spielte.

Letzten Endes sind sowohl der Einblick in den Diskurs der lokalen Theorie als auch der in die lokale Praxis unverzichtbare Elemente für das umfassende Bild eines sozialen und kulturellen Gefüges, das eine Ethnographie zeichnen möchte. Ich hätte für meine Feldforschung weder auf Ali Hassan noch auf Mohammad Abbas verzichten wollen. Nach meiner Erfahrung ist die Ebene der Praxis jedoch weniger leicht zugänglich als die des Diskurses. Es ist relativ einfach, Interaktionspartner als „Redner“ zu finden, auch wenn nur die wenigsten so elaborierte Reden halten wie Mohammad Abbas. Interaktionspartner als „Macher“, die teilnehmend/beobachtend Einblick in ihr Handeln ermöglichen, habe ich während meiner Feldforschungen seltener gefunden. Das liegt nicht daran, dass die Menschen, die wir untersuchen, ihr Handeln eher nach außen hin abschirmen würden. Aber der Zugang zum Handeln, wenn es denn über alltägliche Handlungsformen hinausgeht, setzt eine größere Nähe und Vertrautheit voraus. Man muss normalerweise sehr viel Zeit in die Vorbereitung und den Aufbau einer solchen Beziehung investieren, ohne die Garantie, dass man am Ende auch tatsächlich den Einblick bekommt, den man vielleicht erhofft. Auch hier ist der Unterschied zwischen Mohammad Abbas und Ali Hassan symptomatisch: Während die „Reden“ von Mohammad Abbas zu Beginn unserer Beziehung stattfanden, hatte ich die erhellendsten Erlebnisse mit Ali Hassan eher gegen Ende unserer Forschungsbeziehung.

Marcel Mauss (1978) hat schon früh darauf hingewiesen, dass soziale Interaktion ein ständiges Geben und Nehmen ist und dass Gabe und Gegengabe soziale Beziehungen aufrecht erhalten, indem sie implizit oder explizit eine wechselseitige Verpflichtung schaffen. Das gilt auch für die Interaktion in der Feldforschung. Schon Malinowski hat versucht, sich die Kooperation der Trobriander mit Tabakgeschenken zu sichern, und wurde wütend, weil seine Gaben nicht immer den gewünschten Effekt hatten:

„Went to the village hoping to photograph a few stages of the bara. I handed out half-sticks of tobacco, then watched a few dances; then took

pictures – but the results very poor. Not enough light for snapshots; and they would not pose long enough for time exposures. – At moments I was furious about them, particularly because after I gave them their portions of tobacco they all went away. On the whole my feelings toward the natives are decidedly tending to: „Exterminate the brutes.“ (Malinowski 1989: 69)

Ethnologen ziehen es im Allgemeinen vor, ein weniger drastisches Bild ihrer Tauschbeziehungen mit den jeweiligen „Eingeborenen“ zu zeichnen und eher eine romantische Vorstellung von absichtsloser Freundschaft und Selbstlosigkeit in den Feldbeziehungen zu propagieren. Sie folgen damit der Logik der Praxis des Gabentauschs, der, wie Bourdieu (1993: 193f.) festhält, „nur funktioniert, wenn die Wahrheit des objektiven Tausch'mechanismus' individuell und kollektiv verkannt wird. (...) Der Gabentausch ist eines jener sozialen Spiele, die nur gespielt werden können, wenn die Spieler sich weigern, die objektive Wahrheit des Spiels zu erkennen und vor allem anzuerkennen“, das heißt, wenn die Beziehung zu den Interaktionspartnern gerade *nicht* als interessegeleitete Tauschbeziehung definiert wird. Denn wenn etwa „Information“ als etwas verstanden würde, für das man seine Informanten – analog zum Modell des Geheimdienstes – „bezahlen“ muss, wäre auch die Aura der selbstlosen Wissenschaft in Frage gestellt, der es allein um die Wahrheit und nichts als die Wahrheit geht. Trotzdem ist allen Ethnologen klar, dass Feldforschung ohne Reziprozität nicht funktioniert.¹⁸ Die Reziprozität kann, wie im „wirklichen Leben“ auch, mehr oder weniger offensichtlich sein und mit Marshall Sahlins' (1972) Konzepten von Reziprozität gefasst werden. Mohammad Abbas' unverblümete Forderung einer direkten Gegenleistung für ein Interview – und die auch noch in Form von Geld – kann als Beispiel für eine Form direkter Reziprozität verstanden werden, die schon fast die Grenze zum Markttausch überschritten hat. Mit Ali Hassan übte ich dagegen eine Art generalisierter Reziprozität in immaterieller Form: Dafür, dass ich ihn begleiten durfte, fuhr ich ihn überall hin. Dass dies keine bloße Freundschaftsbeziehung war, merkte ich daran, dass sie für mich unter gehörigem Erwartungsdruck stand. Implizit (und mit fortschreitender Zeit auch immer expliziter) erwartete ich nämlich durchaus eine weitere Gegenleistung von Ali Hassan in Form eines „richtigen“ Interviews. Ich war am Ende, als die Zeit knapp wurde, sehr wohl versucht, die Beziehung von

der Form generalisierter Reziprozität in einen Tausch direkter Reziprozität umzuwandeln, nach dem Muster: Ich fahre dich nur, wenn du mir ein Interview gibst! Natürlich konnte ich hierbei nicht über leise Andeutungen hinausgehen und damit Bourdieus Erkenntnis bestätigen, dass der generalisierte Tausch nur funktioniert, wenn er in der Interaktion nicht explizit als solcher definiert wird. Mein Versuch scheiterte, ich bekam kein Interview und ich kann Malinowskis Wut darüber, den Tabak „umsonst“ hergegeben zu haben, durchaus nachvollziehen.

Schluss: Feldforschung als soziale Interaktion

Ich habe in diesem Text Feldforschung als soziale Interaktion betrachtet und am Beispiel von zwei Interaktionspartnern verschiedene Formen der Interaktion dargestellt. Die Diskussion meiner Beziehung zu den beiden Interaktionspartnern hat deutlich gemacht, dass mir weder Ali Hassan noch Mohammad Abbas einfach „Informationen“ (oder „Daten“) gegeben haben. Unsere Beziehungen waren keine Einbahnstraße. Der Begriff „Interaktionspartner“ betont die Wechselseitigkeit des Verhältnisses zwischen dem Feldforscher und den Menschen, über die und mit denen er arbeitet. Die Rede von Interaktionspartnern als bloßen „Informanten“ führt eher zu einer Verkennung der Feldforschungssituation. Sie impliziert, dass der Feldforscher am empfangenden (oder gar *nehmenden*) Ende der Beziehung sitzt und dass er die Situation weitgehend unter Kontrolle hat. Beides ist falsch. Häufig müssen wir die Kontrolle der Feldforschungssituation weitgehend an unsere Interaktionspartner abgeben. Nur dadurch, dass wir ihnen die Kontrolle überlassen, kann es überhaupt gelingen, in uns bislang nicht zugängliche und unbekannte Bereiche des sozialen Lebens vorzudringen. Dass ich die Situation mit Ali Hassan nicht „unter Kontrolle“ hatte, zeigt sich am deutlichsten darin, dass ich ihn bis zum Schluss nicht zu einem Interview überreden konnte. Gleichzeitig bekam ich wichtige Einblicke in sein Beziehungsnetz nur dadurch, dass er bestimmte, wohin wir fuhren und wen wir besuchten. Die Frage nach der Kontrolle der Interaktionspartner und der Feldforschungssituation impliziert letztlich auch die Frage, ob wir *uns* überhaupt unsere Interaktionspartner in der Forschung aussuchen oder ob sie uns aussuchen. Die Methodenliteratur betont die Bedeutung der Wahl der „Informanten“, die ein ausgewogenes Bild ermöglichen soll. Natürlich wählen wir unsere Interaktionspartner insofern aus, als wir etwa

jemanden um ein Gespräch bitten und damit die Beziehung initiieren. Aber dann sind wir darauf angewiesen, dass der potentielle Interaktionspartner auf unser Ansinnen eingeht und somit die Beziehung zustande kommen lässt. Auch nach diesem anfänglichen Einverständnis hängt alles davon ab, inwieweit der Interaktionspartner bereit ist, Zeit und Engagement in die Beziehung zu investieren.

Das Modell von Romney, Weller und Batchelder (1986), auf das ich oben kurz eingegangen bin, impliziert, dass man versuchen sollte, möglichst „normale“, durchschnittliche Interaktionspartner zu „wählen,“ da man von ihnen ein „normales“, konsensfähiges Bild erwarten kann. Dies ist vielleicht zutreffend, wenn man sich im Umkreis kognitiv orientierter Forschungen bewegt, die Kultur als Konsens definieren. Die Kontexte, in denen ich gearbeitet habe, waren dagegen immer von Dissens und Konflikten geprägt. In solchen Situationen haben sich für mich die eher ungewöhnlichen Interaktionspartner als besonders aufschlussreich erwiesen. Etwa jemand wie Ali Hassan, der mit gesellschaftlichen Konfliktlinien kreativ und flexibel umging, ein sehr weites Beziehungsnetz unterhielt und daher große Übersicht und ein besonderes praktisches Urteilsvermögen entwickelt hatte, wovon ich sehr profitierte.

Wenn wir ethnologische Feldforschung als soziale Interaktion verstehen, folgt daraus, dass Feldforschung vor allen anderen Dingen eine *soziale Praxis* ist, für die das gilt, was Bourdieu über Praxis im Allgemeinen aussagt: Sie kann durch Theorie nur unzureichend dargestellt werden. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass die Methodenliteratur dort, wo es nicht um die Darstellung methodischer Techniken, sondern um die soziale Interaktion im Feld geht, eher einsilbig wird oder sich auf Erfahrungsberichte zurückzieht. Praxis ist etwas, das man nicht lernt, indem man darüber spricht, sondern indem man es tut.

Anmerkungen

¹ Zur Diskussion über „lügende Informanten“ siehe Nachman 1984 und Salomone 1977.

² Siehe etwa Dwyer 1979 und Tedlock 1993.

³ Die Forschung war von einer viermonatigen Pause in Deutschland unterbrochen.

- ⁴ Das englische Wort *tensions* wurde auf Urdu am häufigsten für die Bezeichnung der Konflikte verwendet.
- ⁵ Die Kashmiri sind im Gegensatz zu den anderen genannten Gruppen keine rezenten Einwanderer, sondern zum Teil schon seit über zweihundert Jahren in Gilgit ansässig.
- ⁶ Darelis hatten nicht nur bei dem Überfall von 1988 eine zentrale Rolle gespielt, sondern waren auch dafür berüchtigt, Konflikte untereinander per Blutfehde und Kalashnikov zu „regeln“.
- ⁷ Ali Hassan war tatsächlich der einzige Schiit, der an dieser Aktion teilnehmen sollte, die aber, wenigstens solange ich in Gilgit war, nicht stattfand.
- ⁸ Aufgrund sehr geringer Niederschläge ist jeglicher Anbau in der Region nur mit Bewässerung möglich. Dazu wird durch teils sehr lange Kanäle Wasser aus kleinen Flüssen in Seitentälern auf die Felder geleitet. Die Flüsse werden von Gletschern und Schneefeldern in großer Höhe gespeist. Wasser ist besonders zu Beginn der Anbauperiode im Frühling sehr knapp, wenn die Schneeschmelze in den Höhenlagen noch nicht richtig eingesetzt hat. Die Nutzung des Wassers ist daher streng reglementiert.
- ⁹ „Traditionelle“ Medizin.
- ¹⁰ *Qaum* ist ein lokaler Begriff für verschiedene Typen von Gruppen, der aus dem Arabischen stammt und unter anderem auch „Nation“ bedeutete. Die britischen Kolonialethnologen haben *qaum* im Raum Gilgit stets mit „tribes and castes“ übersetzt; ich habe andernorts die *qaum* als „quasi-Verwandtschaftsgruppen“ erklärt (Sökefeld 1998a).
- ¹¹ Zum Aufstand siehe Sökefeld 1997b.
- ¹² 80 pakistanische Rupien entsprachen damals ca. 4 DM.
- ¹³ Männliche Gäste werden aufgrund der ausgeprägten Geschlechtertrennung nicht ins Innere des Hauses vorgelassen, das der Familie und weiblichen Besuchern vorbehalten bleibt. Die meisten Häuser verfügen daher über ein eigenes „Besuchszimmer“ als „Empfangsraum“, zu dem man über einen eigenen Eingang Zutritt hat.

- ¹⁴ Teile davon sind in meiner Dissertation wiedergegeben, z.B. Sökefeld 1997a: 75f.
- ¹⁵ Zum Verhältnis von Shin und Yeshkun siehe Sökefeld 1994.
- ¹⁶ Zur weiteren Diskussion von Mohammad Abbas' Zugehörigkeit siehe Sökefeld 1998: 206ff.
- ¹⁷ Maranhão (1986: 298) weist darauf hin, dass es naiv ist, anzunehmen, unsere „Informanten“ wollten uns lediglich „informieren.“ Stattdessen wollen unsere Gesprächspartner uns von etwas *überzeugen*.
- ¹⁸ Für eine frühe Diskussion von Reziprozität in der Feldforschung siehe Wax 1960.

Zitierte Literatur

Back, Kurt W. (1956) The Well-Informed Informant. *Human Organization* 14, S. 30-33.

Bernard, H. Russell (1995) *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Walnut Creek: Altamira.

Bourdieu, Pierre (1993) *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp.

Dwyer, Kevin (1979) The Dialogic of Anthropology. *Dialectical Anthropology* 4, S. 205-224.

Malinowski, Bronislaw (1989) *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Stanford: Stanford University Press.

Maranhão, Tulio (1986) The Hermeneutics of Participant Observation. *Dialectical Anthropology* 10, S. 291-309.

Mauss, Marcel (1978) Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. In: Ders.: *Soziologie und Anthropologie*, Bd 2. Frankfurt: Ullstein, S. 11-144.

Nachmann, Steven R. (1984) Lies My Informants Told Me. *Journal of Anthropological Research* 40, S. 536-555.

Pelto, Pertti J. (1979) *Anthropological Research: The Structure of Inquiry*. New York: Harper & Row.

Romney, A. Kimball; Susan C. Weller; William H. Batchelder (1986) Culture as Consensus: A Theory of Culture and Informant Accuracy. *American Anthropologist* 88, S. 313-338.

Sahlins, Marshall (1972) *Stone Age Economics*. New York: Aldine de Gruyter.

Salamone, Frank A. (1977) The Methodological Significance of the Lying Informant. *Anthropological Quarterly* 50, S. 117-124.

Sökefeld, Martin (1994) Shin und Yeshkun in Gilgit: Die Abgrenzung zwischen zwei Identitätsgruppen und das Problem ethnographischen Schreibens. *Petermanns Geographische Mitteilungen* 138, S. 357-369.

Sökefeld, Martin (1997a) Ein Labyrinth von Identitäten in Nordpakistan: Zwischen Landbesitz, Religion und Kaschmir-Konflikt. Köln: Köppe.

Sökefeld, Martin, (1997b) Jang azadi: A Major Theme in Northern Areas' History. In: Stellrecht, Irmtraud (Ed.): *The Past in the Present: Horizons of Remembering in the Pakistan Himalaya*. Köln: Köppe, S. 61-81.

Sökefeld, Martin (1998) „The People Who Really Belong to Gilgit“ – Theoretical and Ethnographical Perspectives on Identity and Conflict. In: Stellrecht, Irmtraud; Hans-Georg Bohle (Eds.): *Transformation of Social and Economic Relationships in Northern Pakistan*. Köln: Köppe, S. 93-224.

Sökefeld, Martin (1998a) On the Concept of „Ethnic Group“. In: Stellrecht, Irmtraud (Ed.): *Karakorum – Hindukush – Himalaya: Dynamics of Change*. Bd. 2. Köln, Köppe: S. 383-403.

Sökefeld, Martin (1999) Debating Self, Identity and Culture in Anthropology. *Current Anthropology* 40, S. 417-447.

Silverman, David (2001) *Interpreting Qualitative Data: Methods for Analysing*

Talk, Text and Interaction. London: Sage.

Tedlock, David (1993) Fragen zur dialogischen Anthropologie. In: Berg, Eberhard; Martin Fuchs (Eds): Kultur, soziale Praxis, Text. Frankfurt: Suhrkamp, S. 269-287.

Wax, Rosalie (1960) Reciprocity in Field Work. In: Adams, Richard, Jack P. Preiss (Eds.): Human Organization Research. Homewood: Illinois, S. 90-98.

Dr. Martin Sökefeld ist Assistenzprofessor am Institut für Sozialanthropologie der Universität Bern.