



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2015

Abseitiges: An den Rändern der Kulturanthropologie

Chakkalakal, Silvy ; Amelang, Katrin

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-252927>

Edited Scientific Work

Published Version

Originally published at:

Chakkalakal, Silvy; Amelang, Katrin *Abseitiges: An den Rändern der Kulturanthropologie*. Edited by: Amelang, Katrin; Chakkalakal, Silvy (2015). Berlin: Panama Verlag.

Abseitiges
An den Rändern der Kulturanthropologie



Berliner Blätter | Ethnographische und ethnologische Beiträge
Heft 68 / 2015

Die Berliner Blätter erscheinen unregelmäßig, mindestens jedoch zweimal im Jahr.

Redaktionsanschrift:

Geschäftsstelle der Gesellschaft für Ethnographie (GfE) am Institut für
Europäische Ethnologie
z. Hd. Geschäftsführerin Prof. Dr. Beate Binder
Mohrenstraße 41, 10117 Berlin

Tel.: +49 (0) 30 2093 70845, Fax: +49 (0) 30 2093 70842

Email: gfe.euroethno@hu-berlin.de

Abseitiges
An den Rändern der Kulturanthropologie
herausgegeben von Katrin Amelang
und Silvy Chakkalakal



Impressum

BERLINER BLÄTTER. ETHNOGRAPHISCHE UND ETHNOLOGISCHE BEITRÄGE
Herausgegeben von der Gesellschaft für Ethnographie (GfE) und dem Institut für
Europäische Ethnologie der Humboldt-Universität zu Berlin

ISSN 1434-0542

ABSEITIGES. AN DEN RÄNDERN DER KULTURANTHROPOLOGIE
Herausgegeben von Katrin Amelang und Silvy Chakkalal
ISBN 978-3-938714-43-0

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne schriftliche Genehmigung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Die Rechte verbleiben bei den jeweiligen Autorinnen und Autoren.

© Panama Verlag, Berlin 2015

Redaktion: Katrin Amelang, Beate Binder, Alexa Färber, Friederike Faust, Janine Hauer,
Alik Mazukatow, Léontine Meijer-van Mensch, Jonas Müller, Franke Schneider
Hefredaktion und Lektorat: Katrin Amelang, Silvy Chakkalal
Umschlagfoto: Anne Amelang
Satz: Matthias Schöbe

Besuchen Sie uns im Internet: www.panama-verlag.de

Inhalt

Silvy Chakkalalal Katrin Amelang Kühne Wanderer auf Abwegen Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Abseitigen	7
Jens Wietschorke Kulturanthropologie und Mentalitätengeschichte Zu Lucie Vargas ethnografischer Geschichtsschreibung der Gegenwart	17
Reflexion Friedrich von Bose Katrin Amelang Silvy Chakkalalal Looking at/ from the margins Seven reflections about the remote	26
Reflexion AN Deming From the Margin to the Center Personal Experiences in Doing Folklore Research in my Hometown	27
Jonas Tinius Was für ein Theater! Überlegungen zum Spielraum zwischen ethnografischer Praxis und performativer Kunst	30
Reflexion Jen Jack Giesecking Urban Margins on the Move Rethinking LGBTQ Inclusion by Queering the Place of the Gayborhood	43
Miszelle Katrin Amelang Sven Bergmann Abseitiges Material? Ein Blick in die Anthropophyteia	46
Stefan Wellgraf Die surrealistische Avantgarde Randfiguren der deutschen Ethnologie der 1970er und 1980er Jahre	54
Miszelle North // South	68
Reflexion Alexa Färber Rand und Zentrum Notizen zu einem Haiku	70
Anne Dippel Der Erlebnisstrom Ein Werkzeug ethnografischen Schreibens	72

Reflexion Ina-Maria Greverus Verkehrte Welten oder: von flachen und tiefen Spielen Eine Paraphrase auf die dichte Beschreibung von Clifford Geertz	84
Reflexion Viktoriya Volodko »Shameful Past« Marginalisation of Peoples' Positive Everyday Life Experience under the Soviet Regime by Academic Discourses in Contemporary Western Ukraine	86
Miszelle Richard Albrecht Unaufgeschnitten Wissenschaftsgeschichtliches zum »Alpengünther«	88
Kathrin Leipold Spazieren gehen Zur Verschränkung von Landschaft, Kunst und Emotionen als möglicher Erweiterung kulturanthropologischer Forschung	92
Reflexion Michel Massmünster Vom Ende der Welt her gedacht	104
Miszelle Lying	106
Beate Binder Imaginäres bändigen Über literarische Techniken im ethnografischen Schreiben	109
Reflexion Shaka McGlotten Remote	126
Autor_innen	129

Kühne Wanderer auf Abwegen

Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Abseitigen

Silvy Chakkalaka | Katrin Amelang

In Jules Vernes Roman *Reise nach dem Mittelpunkt der Erde* (1864) findet Otto Lidenbrock, Professor der Mineralogie und Geologie, die verschlüsselte Botschaft des isländischen Alchemisten Arne Saknussemm, der in einem Manuskript den Eingang zum Mittelpunkt der Erde beschreibt: »Steig hinab in den Krater des Sneffels Yocul, welchen der Schatten des Skartaris vor dem ersten Juli liebkoset, kühner Wanderer, und Du wirst zum Mittelpunkt der Erde gelangen. Das hab ich vollbracht. Arne Saknussemm« (Verne 2012, 31). Daraufhin versucht Lidenbrock enthusiastisch, seinen Neffen Axel dazu zu überreden, das Wagnis einer solchen Reise auf sich zu nehmen, um die Tiefen der Welt zu ergründen. Axel, der gleichzeitig als Ich-Erzähler der Geschichte fungiert, empfindet dieses Vorhaben aufgrund des wenig Vertrauen erweckenden Dokuments und dessen seltsamen Informationen jedoch als aberwitzig, wie sich in folgendem Dialog zeigt:

»– Der Snäfields Jöcul?

- Der ist's, ein fünftausend Fuß hoher Berg, einer der merkwürdigsten auf der Insel, und gewiß der berühmteste der ganzen Welt, wenn sein Krater den Eingang zum Centrum der Erde bildet.
- Aber das ist unmöglich! rief ich mit Achselzucken, und gegen eine solche Annahme mich sträubend.
- Unmöglich! erwiderte der Professor Lidenbrock mit strengem Ton. Und warum?« (ebd., 35)

›Abseitig‹ scheint die richtige Charakterisierung eines Forschungsvorhabens zu sein, das auf einem geheimnisvoll verschlüsselten Manuskript basiert; ›abwegig‹ – im wahrsten Sinne des Wortes –, da es an einen entlegenen Ort der Welt entführt und dort den Abstieg in einen Vulkan propagiert. »Unmöglich!« ruft der Neffe aus, um den Onkel von seinem abseitigen und abwegigen Vorhaben abzubringen. Und doch führt das Abseitige in das Zentrum der Erde, präsentiert sich dort den mutigen, sich auf ungewohnten Wegen befindenden Wissenschaftlern eine unbekannt-prähistorische Welt. So entgegnet der alte Professor auf die ängstlichen Einwände seines Neffen: »Was Du Dunkelheit nennst, ist für mich Licht« (ebd., 36).

Jules Vernes frühe Science Fiction macht viele Aspekte des Abseitigen deutlich, die uns gereizt haben, uns dieser Kategorie kulturwissenschaftlich zu nähern. Im Roman führt die Expedition auf abwegigen Pfaden nicht nur zu neuen Erkenntnissen über die Welt und ihre Geschichte, sondern sie ist auch eine Reise in das Selbst. Je tiefer die Protagonisten in den Krater hinabsteigen, desto mehr erfahren sie über sich selbst. Dieses Motiv der Fremd- und Selbsterkundung kann für die wissenschaftlichen Entdeckungsreisen im 19. Jahrhundert insgesamt gelten. Das Hinabsteigen in fremde Tiefen dient nicht nur der Erforschung des Unbekannten, sondern auch einer Standortbestimmung des Eigenen (vgl. Chakkalaka 2014, 312). Um dieses Spannungsverhältnis der Selbstverortung geht es uns im folgenden Band. Indem wir uns mit randständigen und abseitigen Forschungspraktiken, mit Außenseiter_innen und Grenzgänger_innen der Disziplinen, mit abseitigen Genres und Themen beschäftigen, positionieren und verorten wir uns auch immer selbst. Es wird deutlich, dass das Ineinanderfallen von Analyse und kultureller Sinnstiftung nicht nur in der Eigenart von Kulturanalyse im Allgemeinen begründet ist, sondern auch mit der Kategorie des Abseitigen selbst zu tun hat.

Eine Kategorie der Bezüge und Verhältnisse

Der Begriff abseitig bezieht sich auf drei Bedeutungsfelder, die uns bei der Konzeptionierung dieses Bandes als produktiv erschienen: (1) abseitsliegend, abgelegen, außerhalb; (2) dem Normalen nicht entsprechend, absonderlich; (3) abartig, abnorm, pervers (Duden 2013). Während das erste semantische Feld räumlich angelegt ist, erscheinen das zweite und dritte als Mittel der sozialen und kulturellen Differenzierung, wobei das dritte Feld eine stärker pathologisierende Dimension aufweist. Das Auffächern der semantischen Felder soll an dieser Stelle bereits eines deutlich machen: In diesem Band geht es nicht so sehr um das, was abseitig *ist*, sondern vielmehr um das, was zu verschiedenen Zeiten aus bestimmten Gründen als abseitig bezeichnet und verstanden wird. Das Verorten (1), Klassifizieren / Ordnen (1, 2 und 3) und Abwerten / Diskreditieren (3) von Wissensinhalten und -praktiken als abseitig hat stets ganz bestimmte Gründe und Motive – wissenschaftspolitische, abgrenzende, denunzierende, glorifizierende, etc. Das Abseitige ist dabei ambivalent, teils unsichtbar und teils hyper-sichtbar, manchmal außergewöhnlich begehrenswert oder auch verstörend und regelwidrig. Es ist im Grunde genommen eine zutiefst moderne Kategorie, eine Spielart des Fremden, des Exotischen, des Anderen der Vernunft, was wohl in der Semantik der Perversion am deutlichsten wird. Genau daran macht sich zweifelsohne auch die Faszination der Kulturwissenschaftler_innen fest: Das Abseitige ist eine Denkfigur der Kritik, die nichtsdestotrotz und konstitutiv zum Kanon, zum Etablierten und zum Normalen gehört. Das eine lässt

sich nicht ohne das andere denken. Das Abseitige ist immer produktiv, ob es will oder nicht, da es eine Kategorie der Relation ist. Ob nun räumlich, sozial oder kulturell konnotiert, deutet es immer auf eine Beziehung, eine Verknüpfung, einen Zusammenhang hin. Es ist ein relationales Konzept, das Aussagen über Verhältnisse macht und das implizit oder explizit Bezüge zwischen unterschiedlichen Positionen herstellt.

Eine Denkfigur der Kritik

Viel ist darüber geschrieben worden, dass empirische Kulturwissenschaftler_innen eine gewisse Affinität zum ›Niederem‹, ›Primitiven‹ und ›Exotischen‹, eben zu den *Unterwelten der Kultur* (Maase / Warneken 2003) haben. Die postkolonial und postmodern informierte Kulturwissenschaft ist auf jeden Fall angezogen von der Analyse der modernen Dichotomien von Selbst und Fremd; in der Beschäftigung mit dem Abseitigen wird diese Affinität einmal mehr sichtbar: Hier geht es um das Spannungsverhältnis von Zentrum und Peripherie, um etabliert und nicht-etabliert, reaktionär und avantgardistisch, normal und abnormal. Angesichts der langen Geschichte der Auseinandersetzungen mit diesen Binaritäten kann es in diesem Band keinesfalls um eine Romantisierung des Randständigen gehen. Das Abseitige dient uns vielmehr als eine Denkfigur, die wir wie eine analytische Folie auf historische Forschungspraktiken (Beiträge von Jens Wietschorke und Stefan Wellgraf), auf experimentelle und künstlerische Methoden (Jonas Tinius und Kathrin Leipold) und auf die Auseinandersetzung mit dem Festhalten, Darstellen und Schreiben von ethnografischem Wissen (Anne Dippel und Beate Binder) legen. Das Abseitige markiert eben keine Position außerhalb des etablierten Wissenschaftssystems, stattdessen ist es zutiefst verstrickt in wissenschaftspolitische Verhältnisse und Strukturen. Mit ihm wird immer auch das statuiert, was ›drinnen‹ sein soll, ob nun in der marginalisierenden Abgrenzung (›Das muss draußen bleiben!‹), oder in der disziplinären Nachwürdigung (›Die waren vor ihrer Zeit‹, ›Das war Avantgarde!‹). Gerade weil das *drinnen* und *draußen* einer Disziplin Ergebnis von mitunter langjährigen Aushandlungsprozessen ist, sind die wissenschaftlichen oder die disziplinären Ränder – was, wann, weshalb als randständig markiert wird – stets uneindeutig. Dieses Spannungsverhältnis und die hier angesprochene Relationalität des Abseitigen erklären auch, warum immer wieder Randfiguren¹ zu gefeierten Klassikern werden. Das Abseitige ist also nicht allein eine unfreiwillige Markierung oder ein Resultat mangelnder Anerkennung, sondern eine Angelegenheit disziplinärer Verhandlung: Es wird ausgegrenzt, grenzt sich aber auch selbst ab, indem es gegen ›den Mainstream‹ anschreibt.²

In diesem Sinne ist das Abseitige als Denkfigur zutiefst politisch, beispielsweise wenn es als Mittel der Mobilisierung und des Kampfes für eine ›andere‹

Wissenschaft, für alternative Gegenstände, Perspektiven, Methoden oder Repräsentationen eingesetzt wird. Damit reiht sich dieser Band in die post-Falkensteinsche Tradition ein, das Fach als involvierten Teil politischer Diskussionen und Prozesse zu verstehen.³ Abseitig ist hier dann beides – sichtbar als Ort hegemonialer Asymmetrien und sozialer Ungleichheit *und* als mögliche Haltung des Widerstandes bezogen auf die Akteure im Feld oder als widerständige Positionen innerhalb einer Disziplin. Im postkolonial gedachten Konzept der *diaspora* kommen diese beiden Aspekte – Raum der Ungleichheit und Position des Widerstandes – gut zum Ausdruck: Die *diaspora* ist zunächst der Ort, in den das Individuum vertrieben wurde, aber sie kann auch als der Standpunkt verstanden werden, der die Möglichkeit zur Formierung einer widerständigen Praxis bietet. Gleichzeitig legt die Vorstellung einer *diaspora* immer eine Beziehung zum »mother country« oder zum »promised land« nahe (Hall 2003, 187; 186). Abseitig kann also die Bezugnahme auf das sein, was verloren ist *und* die Hoffnung auf einen besseren Ort. In dieser Doppeldeutigkeit sehen wir das politische Potential dieser Positionierung.

Der im letzten Jahr erschienene Berliner Blätter Band *Vom Rand ins Zentrum* macht die Rand-Zentrum-Relation aus der Perspektive einer kritischen Migrationsforschung für eine disziplinäre und gesellschaftliche Neupositionierung fruchtbar: »Migration kann nicht isoliert am Rand der Gesellschaft konzipiert werden, wenn sie als konstitutiv für alle Bereiche unseres Lebens erkannt wird – für Kultur, Ökonomie, Recht, Politik, Grenzen, Stadt, Europa« (Labor Migration 2014, Klappentext). Das Bild von Migration als Problem »der fremden Minderheiten am Rand der Gesellschaft« (Bojadžijev / Römhild 2014, 10) wird hier radikal in Frage gestellt. Mit ihrem Vorschlag der »Entmigrantisierung« von Migrationsforschung sowie der »Migrantisierung« von Gesellschaftsforschung (ebd., 11) machen die Autor_innen des Bandes strukturelle Ein- und Ausschlüsse nicht nur sichtbar, sondern wollen sich in diese Prozesse mit ihrer re-positionierenden Forschungen direkt einmischen, wenn sie argumentieren, dass eine »Blickverschiebung in Richtung ›Zentrum‹ [...] neue Kategorien, Zuschnitte, Fragestellungen« (Labor Migration 2014, Klappentext) braucht.

Ein unlösbarer Zustand der Paradoxie

Das Markieren des Abseitigen wird angetrieben vom machtvollen Wunsch nach Re-Positionierung, von der Um-Ordnung und Um-Deutung der etablierten Verhältnisse. Hierbei muss aber stets mitgedacht werden, dass auch Praktiken des Um-Ordnen nicht davor gefeit sind, wieder erneut Positionen des Abseitigen zu schaffen. So werden sich Wissenschaftler_innen wie Aktivist_innen bei der Forderung nach Gleichheit nicht selten im selben Moment der Unmöglichkeit einer Herstellung von Gleichheit bewusst. Denn die starke

Reziprozität zwischen Zentrum und Peripherie weist bereits darauf hin, dass sich periphere Positionen zwar in die Mitte holen lassen, es sich dabei aber eher um Grenzverschiebungen, um Re-Definitionen, um Infragestellungen handelt. Das machtvolle Ordnungsgefüge wird dadurch nicht unbedingt grundlegend aufgebrochen, schon gar nicht abgeschafft.⁴ Dem mit Rechten ausgestatteten Individuum stehen noch immer teils sichtbare, teils von uns nicht einmal wahrgenommene Subjektivitäten gegenüber. Dies kann der historische Blick auf die Herstellung des freiheitlich-humanistischen Rechtssystems im 18. und 19. Jahrhundert erklären: Die Rechte des europäischen (männlichen, weißen, heterosexuellen) Subjektes auf Freiheit und Gleichheit wurden parallel zum Sklavenhandel⁵ fixiert, um nur ein Beispiel dieser Diskrepanz herauszustellen; die Marginalisierung der Anderen (z. B. Frauen, Nicht-Bürger, Homosexuelle) und die Praxis des ›An-den-Rand-setzens‹ verdeutlichen, dass die universal gedachten bürgerlich-aufklärerischen Rechte selbst stets exklusiv waren. Philip Coles politisch-philosophisches Werk *Philosophies of Exclusion. Liberal Political Theory and Immigration* (2000) bezieht diese Paradoxie der Rechte gewinnbringend auf gegenwärtige Immigrationsregime und Staatsbürgerschaftsfragen. Das Anliegen Coles ist es, widersprüchliche Politiken im Zentrum aufzudecken. Er geht davon aus, dass die staatliche Praxis, bestimmten Menschengruppen Rechte zu verweigern, vor dem Hintergrund der Berufung auf die bürgerlich-humanistische Genese dieser Rechte, also gemessen an dessen eigenen ethischen Grundsätzen nicht vertretbar ist. Dieselbe Haltung nimmt auch Hans Mayer in seinem berühmtem Werk *Außenseiter* (1975) ein:

»Allein ob die permanente Aufklärung noch eine Chance hat in der Aktualität und Zukunft, muß an jenen Außenseitern der Gesellschaft demonstriert werden, die als *Monstren* geboren wurden. Ihnen leuchtet nicht das Licht des kategorischen Imperativs, denn ihr Tun kann nicht zur Maxime einer allgemeinen Gesetzlichkeit gemacht werden. Eben darum jedoch muß sich Aufklärung vor ihnen bewähren« (Mayer 1981, 11, Hervorhebung im Original).

Mayer – der selbst von 1935 bis 1945 im französischen und Schweizer Exil leben musste – wendet sich den Entrechteten zu und spricht von »abseitigen Subjektivitäten« (ebd., 10).⁶ Vor diesem Hintergrund der Idee universaler Menschenrechte wird klar, dass die Verweigerung von Rechten mit den unterschiedlichen und oft brutalen Strategien der De-Humanisierung legitimiert wird. So umgreift die Position des Abseitigen immer wieder auch die Erfahrung, keinen Ort zu haben – sozial, habituell, staatsrechtlich oder intellektuell. Edward Said hat das wohl am besten mit dem Titel seiner Autobiographie *Out of Place* (1999) zum Ausdruck gebracht; und an dieser Stelle tauchen wohl vor unserer aller geistigem Auge unzählige weitere Namen unterschiedlichster Intellektueller auf,

deren Arbeit von dem Gefühl des »Fehl am Platz-Seins«, des Unpassend oder Ungleich-Seins, beeinflusst und angetrieben war.

Überträgt man die Überlegung der Dialektik von Gleichheit und Ungleichheit auf die Abseits-Zentrum-Konstellation, zeichnet sich ein epistemologisches Problem ab.⁷ Denn wie kann man Gleichheit fordern, wenn diese die Ungleichheit bereits auf dialektische Weise in sich trägt? Wie kann man das Abseitige ins Zentrum holen, wenn sich das Zentrum erst über das Abseitige konstituiert? Wichtig ist an dieser Stelle anzuerkennen, dass jede Beschäftigung mit dem Abseitigen von vornherein von dieser Paradoxie beeinflusst ist. Wenn beispielsweise eine neue wissenschaftliche Theorie eine etablierte Lesart kritisiert oder ein marginalisierter Gegenstand als Forschungsdesiderat benannt wird, geht es in der Regel darum, Gegenstände, Zugriffe, Interpretationen oder wissenschaftliche Materialien, Formate, etc. zu erweitern. Auf diese Weise setzt man (bisher) Randständiges auf die Agenda disziplinärer Auseinandersetzung, um alternative Bedeutungsräume zu konstituieren und die Ränder einer Disziplin zu verschieben, sowie manchmal auch sich selbst oder ein eigenes Forschungsthema in eine Disziplin bzw. ihr Zentrum einzuschreiben. Diese Art der Kritikäußerung gehört zum regelmäßigen Reproduktionsprozess von Wissenschaft. Abseitiges wird dann zwar oftmals als etwas (noch) Undiszipliniertes aufgegriffen; es wird aber eben auch diszipliniert, gebändigt, etabliert und normalisiert.

Mit diesem Band möchten wir das Abseitig-Zentrum-Gefüge und unsere jeweils eigenen Verstrickungen darin befragen. Der Blick auf all diejenigen Subjektivitäten, die sich im Abseits befinden, soll nicht nur die Ausschlussmechanismen des Zentrums untersuchen, sondern muss mehr noch, die eigenen disziplinären und methodischen Dilemmata, Widersprüche und Unausweichlichkeiten analytisch (dialektisch und relational) verstehen wollen.

Ein verlockendes Versprechen

Auf der Suche nach dem »wirklich« Abseitigen tappt man schnell in die erkenntnistheoretische Falle, »andere« als die üblichen Formate der Wissensproduktion und -repräsentation als besser, zugänglicher und aussagekräftiger zu deklarieren. Vielleicht geschieht dies, weil sich gerade die ethnografische Arbeit und die Auseinandersetzung mit empirischem Material vor allem sinnlicher Metaphern bedient: Einfühlen, Beobachten, Erfahren und Teilnehmen waren und sind allesamt Begriffe der Unmittelbarkeit und der Empathie. Das Anliegen, möglichst »gute«, direkte, hautnahe Eindrücke vom Untersuchungsgegenstand zu erhalten, kann auch ein methodisches Problem sein, denn es führt nicht selten zu einer Idealisierung sinnlicher, künstlerischer, literarischer oder filmischer Methoden. Es ist an dieser Stelle jedoch anzumerken,

dass alternative mediale Formate im Kontext ethnografischer Unternehmungen nicht unbedingt ›näher‹ am Untersuchungsfeld oder -gegenstand sind. Zudem schillert das, was als neu, unmittelbar oder innovativ herausgestellt wird, mitunter nur dann in Abgrenzung zum Etablierten, wenn dieses als homogener Strohmann – eben in der Gestalt ›klassischer‹, ›trockener‹ Formate – vorgeführt anstatt hinsichtlich seiner Möglichkeitsräume ausgereizt wird. Daher liegt in diesem Band die epistemologisch-analysierende Perspektive auf der Bandbreite kulturwissenschaftlicher Forschungsprozesse selbst, die wir in ihren unterschiedlichen medialen Formaten als schon immer divers begreifen. Unser Erkenntnisinteresse an abseitigen Schreibformaten und Forschungspraktiken ist also nicht, diese als ›freier‹ oder ungezwungener sichtbar zu machen, sondern im Gegenteil: diese ebenso als Ausdruck und Teil von Wissensgenerierungsprozessen zu verstehen, die bestimmbar Regeln und Strukturen folgen. Den Impulsen der *Writing Culture*-Debatte folgend, ist dabei poetisches, dialogisches, autoethnografisches und literarisches Schreiben im wissenschaftlichen Kontext nicht inkohärenter oder weniger eindeutig. Stattdessen lenkt die Beschäftigung mit solchen Schreibformen den Blick stärker auf die mehrdeutigen und ambivalenten Momente jeder Art der empirischen Forschung, die genauso in klassischen wissenschaftlichen Formaten vorhanden sind.

In diesem zusammenhängenden Sinn sehen wir auch die unterschiedlichen Formate in diesem Band: Die Leser_innen finden hier ›klassische‹ akademische Texte, wie sie es von einer wissenschaftlichen Zeitschrift gewohnt sind. Ferner ziehen sich durch das Heft kürzere Episoden in unterschiedlichen Formaten – wie Gedichte, Reflexionen oder Kurzesays. Diese Texte sind entstanden, nachdem wir Kolleg_innen aus dem breiteren Fachkontext darum gebeten haben, sich vor dem Hintergrund ihrer eigenen Forschungspraxis für einen kurzen Beitrag mit der Frage des Abseitigen zu beschäftigen. Neben diesen persönlichen Auseinandersetzungen finden sich schließlich einige Miszellen, Fundstücke und Merk-Würdigkeiten im wahrsten Sinne des Wortes: Kleine Widersinnigkeiten, verstanden als Dinge, die uns irritieren, verführen oder uns aufhorchen lassen. Diese unterschiedlichen Formate stehen gleichberechtigt nebeneinander, kreisen sie doch alle um die Frage nach dem Abseitigen, dem Rand, dem Grenzgehen. Ihnen allen ist gleich, dass sie analysieren *und* mit rhetorischen Mitteln arbeiten. Mit diesen vielfältigen Genres möchten wir die große Bandbreite von anthropologischen Ausdrucksweisen sichtbar machen und die Leser_innen dazu aufrufen, das Poetische analytisch und das Analytische poetisch zu lesen. Alle Beiträge sind epistemologische Unternehmungen, die sich dem Abseitigen erkenntnistheoretisch nähern wollen. Insofern reiht sich das experimentell-fragend-suchende Schreiben dieses Bandes in eine lange Tradition ein, alternative Repräsentationen ethnografischen und empirischen Wissens zu erkunden.⁸

Eine permanente Auseinandersetzung mit wissenschaftlicher Autorität

Es muss klar sein, dass sich die Bedeutungsgebungsprozesse von poetischen, filmischen oder fotografischen Formaten von denen klassischer wissenschaftlicher Texte unterscheiden. An dieser Stelle ist es unerlässlich zu schauen, wie sich diese Unterscheidung auf einer methodologischen Ebene auswirkt. Versucht man beispielsweise das Konzept vom *Tod des Autors* (Barthes 1968) auf ethnografische Formate zu übertragen, dann steht man vor dem Problem, dass Ethnografie immer beides ist: eine Forschungsmethode *und* ein (Text-, Bild-, Film-)Genre. Ersteres bedeutet, dass die Person der Forschenden nicht nur als Autor_innen- *und* Erzähler_innen-Subjekt, sondern auch als Forschungsinstrument verstanden werden muss. Das Ich, von dem wir dann im Text lesen, ist im Fall des ethnografischen Genres und des Wissens, das es produziert, eine höchst fragile Entität. Sie hat epistemologisch betrachtet zu keiner Zeit eine einheitliche Sprecherposition, auch wenn eine vermeintlich neutrale Erzählweise uns dies oft suggeriert. Die perspektivische Diskrepanz zwischen Feldforscher_in, Autor_in und Erzähler_in kann nicht einfach aufgelöst werden, sie sollte vielmehr als analytisches Potential von ethnografischen Texten begrüßt werden. Die Kulturanthropologin Molly Turner wendet sich in der *Anthropology and Humanism*⁹ an diejenigen Ethnograf_innen, die am Rand des traditionellen Genres des klassischen ethnografischen Textes arbeiten:

»Ethnographers who continue to work within the boundaries of traditional academic narrative should be exploiting, not denying, the relationship between authorship and authority. [...] We must recognize our manipulation of text as one of the most significant rituals of our anthropological work and give it as much attention as we do our field of study« (Turner 1995, 75).

Von »Manipulationen am / im / durch Text« zu sprechen, klingt zunächst provozierend, trifft jedoch den Nagel auf den Kopf, wenn wir uns die Komplexität des ethnografischen Genres bewusst machen. Dies gilt nicht nur für den Text, sondern ebenso für Film, Fotografie, Sound, etc. Überall, wo ein ethnografisches Werk komponiert wird, müssen eigene Forschungspraktiken, Repräsentations- und Erzählweisen in Einklang gebracht werden, um ethnografische Autorität herzustellen (vgl. auch Gay y Blasco / Wardle 2007, 141-162). Rufen wir uns die einzelnen epistemologischen Aspekte der Beschäftigung mit dem Abseitigen in Erinnerung – eine Kategorie der Bezüge und Verhältnisse, eine Denkfigur der Kritik, ein unlösbarer Zustand der Paradoxie, ein verlockendes Versprechen – und rechnen dann noch die Komplexität des eigenen Forschungsfeldes hinzu, ist der eigene Standort ein schwankender. Wir wollen dieses Schwanken jedoch gerade nicht als Nachteil verstehen, sondern als theoretische und

forschungspraktische Voraussetzung und Herausforderung für die Analyse komplexer sozio-kultureller Prozesse überhaupt.

In diesem Sinne rückt dieser Band gerade diese schwankenden Suchbewegungen als analytische Positionen im Gefüge der kulturwissenschaftlichen Forschungspraxis in den Mittelpunkt. Nicht selten reflektieren die hier versammelten Beiträge ihre eigene Komposition und Fiktionalität, und oft ergibt sich gerade hieraus die Leselust. Daher erlauben wir uns, den Leser_innen abschließend zu wünschen, dass ihnen dieses Heft auch Spaß beim Lesen und Schauen bereitet!

Anmerkungen

- ¹ Auch der Begriff der Randfigur ist ausgesprochen unpräzise; siehe dazu die Überlegungen von Hans Fischer, die dieser in seinem Buch zu Randfiguren in der deutschsprachigen Ethnologie anstellt (2003, 1-4, 231-243). Anhand der darin vorgestellten Protagonist_innen, die zwischen Mitte des 19. und Mitte des 20. Jahrhunderts in ganz unterschiedlicher Form ethnografisches Wissen über die Pazifischen Inseln hervorbrachten und dabei wichtige Quellen für die ›Südsee-Träume‹ waren, lässt sich nicht nur Fachgeschichte, sondern auch das Verhältnis von Wissenschaft und Nichtwissenschaft hervorragend diskutieren.
- ² Die Frage, wer sich abseitige (Wissenschafts-)Praktiken auf nicht-etablierten Pfaden leisten kann, ist dabei auch eine Frage der jeweiligen disziplinären Position und Autorität. Zudem lassen sich Entwicklungen wie die des *studying up* oder der Labor-Studien in den 1970ern als ein zunächst als abseitig deklariertes Forschungsfeld verstehen, bevor sie zur (Teil-)Revision disziplinärer Ansätze führten. Ebenso können Felder, die gesellschaftlich als nicht marginal gelten, im eigenen Fach mitunter als marginale Gegenstände in den Mittelpunkt gerückt werden. Hier geht es darum, etwas vorher Vernachlässigtes in das Zentrum der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit zu holen.
- ³ Diskussionspapiere und Protokolle der Falkensteiner Tagung wurden in Brückner (1971) festgehalten.
- ⁴ Interessant ist hier das Konzept des »Provincializing Europe« des indischen Historikers Dipesh Chakrabarty, das man als umgekehrte Strategie begreifen kann: Nicht der Rand wird zentralisiert, sondern die Mitte wird marginalisiert / provinzialisiert.
- ⁵ Der transatlantische Sklavenhandel setzte bereits im 15. Jahrhundert ein; Brandenburg-Preußen stieg 1683 in den Markt ein, der zu diesem Zeitpunkt von niederländischen und portugiesischen Händlern dominiert wurde (Gründer 1999).
- ⁶ Er konstatiert, dass die Aufklärung versagt habe und dass ihr Universalismus stets partiell gewesen sei: »[G]ehörten die Monstren aller Art zur Menschheit, so daß auch ihnen das Licht der Aufklärung leuchten durfte? An dieser Antinomie ist Aufklärung bis heute gescheitert. Sie versagte vor den Außenseitern« (Mayer 1981, 13, Hervorhebung im Original).
- ⁷ An dieser Stelle muss die wichtige Aufklärungskritik der Kritischen Theorie genannt werden, die auch die Reformierung der Volkskunde Ende der 1960er und in den 1970er Jahren maßgeblich mitbeeinflusst hat und die wir mit »post-Falkenstein« schon angesprochen haben. Die *Dialektik der Aufklärung* (1947) untersucht die selbstzerstörerischen Prozesse der Aufklärung, die in Faschismus und Vernichtung umgeschlagen sind. Auch hier wird das aufklärerische Projekt nicht aufgegeben, stattdessen geht es

Horkheimer und Adorno um eine radikale Selbstkritik und eine Revision des aufklärerischen Projektes.

- ⁸ Hier nur zum Beispiel zu dialogischen Formen der Ethnografie: Zora Neale Hurstons *Mules and Men* (1935), Paul Rabinows *Reflections on Fieldwork in Marocco* (1977); Steven Webster: »Ethnography as Storytelling« (1983).
- ⁹ In der zweimal im Jahr erscheinenden Zeitschrift der *Society for Humanistic Anthropology* (SHA, siehe <http://www.aaanet.org/sections/sha>) gibt es neben konventionellen Artikeln und Buchrezensionen die Rubriken *Fiction*, *Drama* und *Poems*; die Frage ethnografischen Schreibens wird also anschaulich in einer Vielzahl von Textgenres verhandelt. Die SHA vergibt zudem jährlich den *Victor Turner Prize in Ethnographic Writing* sowie Preise für ethnografische Fiktion und Gedichte. Dank für den Lektüre-Tipp geht an Regina Bendix.

Literatur

- Bojadžijev, Manuela / Regina Römhild (2014): Was kommt nach dem »transnational turn«? Perspektiven für eine kritische Migrationsforschung. In: Berliner Blätter 65, 10-24.
- Barthes, Roland (2000): Der Tod des Autors. In: Jannidis, Fotis u. a. (Hg.): Texte zur Theorie der Autorschaft. Stuttgart.
- Brückner, Wolfgang (Hg.) (1971): Falkensteiner Protokolle. Frankfurt am Main.
- Chakkalakal, Silvy (2014): Erfahrung und Evidenz in Friedrich Justin Bertuchs »Bilderbuch für Kinder« (1790-1830). Göttingen.
- Cole, Philip (2000): Philosophies of Exclusion. Liberal Political Theory and Immigration. Edinburgh.
- Duden / Bibliographisches Institut GmbH (2013): <http://www.duden.de/rechtschreibung/abseitig> (zuletzt aufgerufen 11. April 2015), Berlin.
- Fischer, Hans (2003): Randfiguren der Ethnologie. Gelehrte und Amateure, Schwindler und Phantasten. Berlin.
- Gay y Blasco, Paloma / Huon Wardle (2007): How to Read Ethnography. London / New York.
- Hall, Stuart (2003): Creolization, diaspora and hybridity in the context of globalization. In: Enwezor, Okwui u. a. (Hg.): Créolité and Creolization. Ostfildern, 185-198.
- Horkheimer, Max / Theodor W. Adorno (1988): Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main.
- Horst Gründer, Horst, Hg. (1999): »...da und dort ein junges Deutschland gründen«. Rassismus, Kolonien und kolonialer Gedanke vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. München.
- Hurston, Zora Neale (2008): Mules and Men. New York.
- Labor Migration (2014): Vom Rand ins Zentrum. Perspektiven einer kritischen Migrationsforschung. Berliner Blätter 65.
- Maase, Kaspar / Bernd Jürgen Warneken (2003): Unterwelten der Kultur. Themen und Theorien der volkskundlichen Kulturwissenschaft. Köln.
- Mayer, Hans (1981): Außenseiter. Frankfurt am Main.
- Paul Rabinow, Paul (1977): Reflections on Fieldwork in Marocco. Berkeley.
- Said, Edward (1999): Out of Place. A Memoir. New York 1999.
- Turner, Molly (1995) Commentary: Reflections on the Art of Ethnography. In: Anthropology and Humanism 20(1), 70-75.
- Verne, Jules (2012): Reise nach dem Mittelpunkt der Erde. Hamburg.
- Webster, Steven (1983): Ethnography as Storytelling, in: Dialectical Anthropology 8(3): 185-205.

Kulturanthropologie und Mentalitäten- geschichte | Zu Lucie Vargas ethnografischer Geschichtsschreibung der Gegenwart | Jens Wietschorke

Die österreichische Historikerin Lucie Varga gehört noch immer zu den weitgehend unbekanntesten Figuren der Wissenschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts. Das liegt zum einen daran, dass das Oeuvre der 1941 im Alter von 36 Jahren verstorbenen Varga leider sehr schmal geblieben ist und sich auf eine Dissertation sowie eine Handvoll Zeitschriftenbeiträge beschränkt (Bibliographie in: Varga 1990a, 245-247). Zum anderen aber markiert Vargas historiografischer Ansatz eine selbst im Vergleich zu ihren berühmten Kollegen rund um die *Annales d'histoire économique et sociale* so originelle und randständige Position, dass bislang kaum Versuche unternommen wurden, diesen Ansatz auch für neuere Arbeiten produktiv zu machen. Dem Sozialhistoriker Peter Schöttler kommt das Verdienst zu, Lucie Varga zu Beginn der 1990er Jahre für die Historische Anthropologie wiederentdeckt und einige ihrer zentralen, im Original in französischer Sprache publizierten Texte dem deutschsprachigen Publikum zugänglich gemacht zu haben (ebd.). In mehreren Beiträgen hat Schöttler Vargas wissenschaftliches Werk ausführlich thematisiert und wissenschaftsgeschichtlich ausgeleuchtet (Schöttler 1990a; 1999; 2002). Danach aber scheint das Interesse an dieser Pionierin einer ethnografisch angereicherten Sozial- und Kulturgeschichte wieder abgeflaut zu sein. Lediglich hin und wieder wird auf ihre Biografie verwiesen, wenn es um Wissenschaftler_innen im Exil der 1930er und 1940er Jahre geht (vgl. etwa Eakin-Thimme 2005; Ingrisich 2010, 160). Darüber hinaus finden sich nur sehr vereinzelt Arbeiten, die sich inhaltlich auf Vargas Studien aus den 1930er Jahren beziehen (Zemon Davis 1992; Purin 1992; Tschofen 2001, 172-173).¹ Unverständlicherweise, möchte man aus heutiger Sicht hinzufügen, denn diese Studien zeigen eine methodische Kombinatorik, die für die seit geraumer Zeit laufenden Debatten um Möglichkeiten und Grenzen einer historischen Anthropologie oder historischen Ethnografie ausgesprochen anregend wäre. Im vorliegenden Artikel möchte ich Lucie Varga als eine Rand- und Grenzgängerin zwischen Kulturanthropologie und Geschichtswissenschaften vorstellen. Während Peter Schöttler Vargas Arbeiten dezidiert aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive als Teil des Paradigmenwechsels »von der traditionellen Politikgeschichte zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte« liest (Schöttler 1990b, 9), möchte ich umgekehrt aus kulturanthropologischer Sicht

nach den ›ethnografischen‹ Ansätzen fragen, die Varga in ihre Arbeiten eingebracht hat. Dabei geht es auch um den Aspekt einer epistemologischen Verbindung von Geschichts- und Gegenwartsforschung, deren Grenzmarkierung Varga in souveräner und inspirierender Weise überschritten hat. Von hier aus möchte ich die österreichische Historikerin als eine Historiografin der Gegenwart verstehen, die aus eben dieser spezifischen BlickEinstellung ihre besten Einsichten gewonnen hat.

Zunächst einige knappe biografische Informationen, wie sie sich in Schöttlers Zusammenstellungen bequem nachlesen lassen: Lucie Varga kam 1904 als Rosa Stern in einer in Baden bei Wien ansässigen großbürgerlichen Familie zur Welt und durchlief eine anspruchsvolle Schulbildung in der Wiener Privatanstalt Eugenie Schwarzwalds. Zu dieser Zeit nahm sie aus eigener Entscheidung den Vornamen »Lucie« an. Nach dem Abitur im Jahr 1923 heiratete sie den ungarischen Arzt Josef Varga, von dem sie sich 1932 wieder trennte. In diese Zeit fällt ihr Studium an der Wiener Universität, wo sie vor allem bei dem Wirtschafts- und Sozialhistoriker Alphons Dopsch studierte und 1931 mit der begriffs- und rezeptionsgeschichtlichen Dissertation »Eine Untersuchung über die Entstehung des Schlagworts vom ›finsternen Mittelalter‹« promovierte (Varga 1932). Gemeinsam mit dem marxistischen Historiker und Stipendiaten des Frankfurter Instituts für Sozialforschung Franz Borkenau emigrierte Varga zur Jahreswende 1933/34 nach Paris und wurde dort persönliche Mitarbeiterin des *Annales*-Herausgebers Lucien Febvre, zu dem Dopsch gute Kontakte hatte. In der Folge lieferte Varga auch selbst eine Reihe von Beiträgen und Rezensionen für die von Febvre und Marc Bloch betreute Zeitschrift und etablierte sich so »gleichsam als Redaktionsmitglied – wenn es so etwas gegeben hätte« (Schöttler 1990a, 40). Um die Gefahren zu vermeiden, die eine »Liebesgeschichte zwischen Lucien und Lucie« (ebd., 44) mit sich gebracht hätte, kam es allerdings 1937 zum Bruch mit der Familie Febvre, woraufhin sich Varga mit ihrer zwölfjährigen Tochter Berta unter anderem mit Arbeiten für eine Presseagentur über Wasser hielt. Nach Beginn des Zweiten Weltkriegs verlor sie ihre letzte feste Anstellung und starb im April 1941 in Folge ihrer langjährigen Diabeteserkrankung (alle biografischen Angaben nach Schöttler 1990a, 17-51).

Lucie Vargas Arbeiten überraschen durch die Flexibilität, mit der sie die Grenze zwischen historischem und ethnografischem Arbeiten, zwischen Kulturanthropologie und Mentalitätengeschichte überschreiten. Schon lange vor Marc Blochs Hinweis 1949, dass »der Unterschied zwischen der Erkundung der fernen und nahen Vergangenheit [...] nur gradueller Natur« sei (Bloch 2002, 66), hat Varga beides – die Perspektive auf längerfristige sozialgeschichtliche Strukturen und Mentalitätsprägungen und die Untersuchung der »nahen Vergangenheit« bis in die unmittelbare Gegenwart hinein – miteinander verbunden. Deutlich wird das etwa an einem Beitrag, den sie 1937 unter dem Titel »La

genèse du national-socialisme. Notes d'analyse sociale« in den *Annales* publiziert hat (Varga 1937, in deutscher Übersetzung Varga 1990c). Vier Jahre nach der Machtübertragung an die Nationalsozialisten in Deutschland entwickelt sie eine dezidiert sozial- und mentalitätenhistorische Perspektive zum Aufstieg der NSDAP und lotet verschiedene Erklärungsmodelle aus. Biografische Fragmente einzelner Akteure, mit denen Varga Gespräche geführt hat, Lektüreindrücke aus der Tagespresse und pointierte Skizzen zu spezifischen Konstellationen der deutschen Geschichte – von der politischen Schwäche der deutschen Bourgeoisie bis zur Ideologie der »Kulturnation« – werden zu einer prägnanten Diagnose zusammengeführt. Mit ihrer Betonung des Moments der »sozialen Ehre«, indem sie also »den nazistischen Ehrbegriff ernst nimmt und seine spezifische Faszination hinterfragt, erschließt sie zum ersten Mal – wenn auch zunächst nur in Ansätzen – die symbolische und emotionale Dimension der NS-Bewegung« (Schöttler 1990a, 54-55) – für eine Analyse aus dem Jahr 1937 eine bemerkenswerte zeitdiagnostische Leistung. Und mit ihrer – wenn auch nicht theoretisch ausgearbeiteten – Methode, Traditionen politischer Kultur, sozialstrukturelle und ökonomische Faktoren sowie gruppensoziologische und psychologische Motive zusammenzudenken, kommt sie dem Denkstil einer modernen, kulturwissenschaftlich-transdisziplinär ausgerichteten Geschichtsschreibung erstaunlich nahe. Den unsystematischen und nicht fachwissenschaftlich eingegengten Charakter ihrer Arbeiten meinte wohl auch Lucien Febvre, als er in einem Brief an Marc Bloch denkbar zweischneidig formulierte: »Nun ja, sie ist *undiszipliniert*, eine Eigenschaft, die wir nur dann schätzen, wenn wir ihre Abwesenheit im Ausland allzu häufig bedauern müssen« (zit. nach: Schöttler 1990b, 28).

Besonders interessant ist ein weiterer Punkt: nämlich die Sensibilität für das, was man als *history in the making* bezeichnen könnte. In ihrem *Annales*-Essay zur Entstehung und Etablierung des Nationalsozialismus notiert Varga einleitend:

»Ganz in der Nähe ist eine Welt zu Ende gegangen. Eine neue Welt entsteht mit bisher unbekanntem Konturen. Verfügen wir nicht über alle Mittel, sie zu verstehen? Der Historiker kann jetzt die Geschichte, die sich gerade begibt, aus nächster Nähe beobachten. Er kann sich viele Dokumente aus erster Hand besorgen. Und er kann, wenn er will, an Ort und Stelle gehen, beobachten und Gespräche führen. Mehr noch: Er kann in dem Land, das er untersucht, leben, um es in seinen Denkgewohnheiten und Verhaltensmustern zu begreifen« (Varga 1990c, 115).

Das Programm einer Feldforschung und teilnehmenden Beobachtung, das hier angedeutet wird, leuchtet schnell ein. Warum aber – so die naheliegende Frage – überträgt Varga die Aufgabe, die neu entstehende Welt zu verstehen,

dezidiert den Historiker_innen? Und welche epistemologische BlickEinstellung lässt sich dahinter ausmachen?

Die Geschichte aus nächster Nähe zu beobachten – das bedeutet zunächst einmal, die Gegenwart als Geschichte zu begreifen. Es lohnt sich, diesem Gedanken einmal genauer nachzugehen: Was bedeutet es, Gegenwart als Geschichte zu denken? Und welche Möglichkeiten der Erkenntnis ergeben sich daraus? (vgl. dazu auch Wietschorke 2012a; 2012b) Pierre Bourdieu hat von seiner Kultursoziologie einmal als von einer »auf die Gegenwart angewandte[n] vergleichende[n] Geschichtswissenschaft« gesprochen (Bourdieu 1998, 14). Geschichtswissenschaft deshalb, weil die beiden eng aufeinander bezogenen Basiskategorien der Bourdieuschen Theoriearchitektur, Habitus und Feld, als »Leib gewordene und Ding gewordene Geschichte« verstanden werden müssen (Bourdieu 1985, 69). Die strukturierenden Prinzipien des sozialen Lebens sind also nur aus ihrer Historizität heraus zu begreifen, aus ihrer »räumlich und zeitlich bestimmaren Realität« (Bourdieu 1998, 14). Die gedankliche Operation, Praktiken auf die sozialen Felder zurückzubeziehen, in denen sie situiert sind, gibt erst

»die Mittel an die Hand, bis in die kleinsten Einzelheiten ihrer historischen Singularität vorzudringen, gleich einem minutiösen Historiker, und sie zugleich derart zu konstruieren, daß sie – in den Begriffen Bachelards – als ›Fall des Möglichen‹ sichtbar werden oder, einfacher, als eine Konfiguration unter anderen einer Struktur von Beziehungen« (Bourdieu 1985, 70).

Es geht also gewissermaßen darum, die zu untersuchenden sozialen Situationen so zu kontextualisieren, dass der Kontext den historischen Moment abbildet, der sie wesentlich mitbestimmt, der in seinem Rahmen aber auch andere mögliche Konfigurationen zulässt. Plötzlich erkennen wir in der Kontingenz der Gegenwart die historischen Strukturen, wir erkennen den Raum der Möglichkeiten, in dem sich ein bestimmtes Geschehen überhaupt erst vollzieht. Mit »Vergangenheit« im engeren Sinne hat die hier konzipierte Historizität nur insofern etwas zu tun, als es um die Beschreibung von *in sich prozesshaften* Strukturmustern geht, ohne die keine soziale Situation – weder eine vergangene, noch eine gegenwärtige – zu verstehen ist (zu einer mit Bourdieu argumentierenden Geschichtstheorie vgl. Wietschorke 2013; Calhoun 2013; Gorski 2013). In einem ähnlichen Sinne hat auch Lucie Varga die Gegenwart als Historikerin gedeutet – als einen historischen Moment, der nicht präsentistisch isoliert werden kann, sondern der auf Schichten und Schichtungen historischer Erfahrung verweist.

Die von Lucie Varga vertretene spezifische Kombination geschichtswissenschaftlicher und ethnologischer / kulturalanthropologischer Erkenntnisweisen² lässt sich noch besser an einem Beitrag ablesen, der bereits 1936 in den *Annales*

erschieden ist: »Dans une vallée du Vorarlberg: d'avant-hier à aujourd'hui« (Varga 1936, in deutscher Übersetzung Varga 1990b). Für Peter Schöttler ist dieser Text über ein Vorarlberger Tal in den 1930er Jahren eine veritable volkskundliche Arbeit (Schöttler 1990a, 58), Bernhard Tschofen spricht hier von »eine[r] Studie von unvergleichlicher ethnographischer Dichte« (Tschofen 2001, 172). In der Tat stellt sich Varga hier Fragen, die – so schreibt sie zu Beginn der Abhandlung –, die Geschichte nicht beantworten kann:

»In der Regel gibt es keine Möglichkeit, sie [die Geschichte] anhand der Vergangenheit zu erhellen. Darum sollten wir uns vielleicht der Gegenwart zuwenden. Wenn wir eine Zeitlang mit den Methoden der Ethnologen das Leben einer bestimmten, relativ einfachen Menschengruppe in der Gesellschaft von heute beobachten, erhalten wir möglicherweise nützliches Material für die angesprochenen Tiefenanalysen« (Varga 1990b, 146).

Dabei hebt Varga zwei Kennzeichen der »ethnologischen Methode« hervor, die für Historiker_innen wichtige Anregungen bereithalten: Zum einen betrifft das die Grundannahme, dass sich nichts »von selbst versteht« – in anderen Worten: Es geht um das, was später als methodologische Befremdung des Forschungsfeldes konzeptualisiert wurde (Hirschauer / Amann 1997). Zum anderen betrifft das den Primat der Beschreibung, durch den der Historiker vermeiden könne, den »untersuchten ›Subjekten« seine eigenen Begriffe überzustülpen« (Varga 1990b, 146). In diesem Sinne versucht Varga in ihrem Beitrag, emische Wahrnehmungskategorien der Montafoner Bevölkerung herauszuarbeiten: etwa die verschiedenen Zeitbegriffe, die sich hinter der Bezeichnung »Früher« verbergen (ebd., 148), oder die soziale Logik der »Nachbarschaftsmoral« im Dorf (ebd., 158). Des Weiteren seziert sie den neuen katholischen Traditionalismus im Dorf – »Wir müssen zur Religion und zur Tradition zurückkehren. Wir sollten die Obrigkeit, die uns auferlegt ist, nicht in Frage stellen« (ebd. 160) – als Effekt der Wirtschaftskrise nach 1929. Mit ihrem Blick auf die Krise und auf lokale Strategien der Krisenbewältigung präsentiert sich Vargas Dorfstudie als eine bemerkenswerte Parallele zur wenige Jahre zuvor erschienenen Studie *Die Arbeitslosen von Marienthal* (Jahoda u. a. 1933). In diesem Kontext analysiert sie die Veränderungen in der Dorfstruktur als eine Voraussetzung für den Erfolg der Nationalsozialisten, deren Auftreten »eine Atmosphäre der Erwartung und des millenaristischen Traums« heraufbeschworen habe (Varga 1990b, 163). Sie zeigt, dass sich in Tirol wie in Vorarlberg gerade die Modernisierungsverlierer, die »Deklassierten«, dem Nationalsozialismus zugewandt haben, und illustriert ihre Diagnose punktuell mit ethnografischen Kurzporträts (ebd., 160-163). Bei alledem aber werden die dörflichen Verhältnisse mit einem so wachen Bewusstsein für den zeitlichen Verlauf und die historische Spezifik und

Neuartigkeit der Entwicklung erzählt, dass die Blickeinstellung der *Historikerin* Varga aus den ethnografischen Skizzen immer wieder hervorscheint – etwa, wenn sie die Zeitschichten in den Blick nimmt, welche die Bauern als »Früher« bezeichnen (ebd., 148). Mit dem Verweis auf die von den Talbewohner_innen erinnerten und durch die Erinnerung gegenwartsprägenden Vergangenheiten erschließt Varga die vor Ort sozial ausgehandelte Historizität der Gegenwart, was sie auch zu instruktiven Einsichten in den untrennbaren Zusammenhang von Modernisierung und Traditionalisierung führt.

Für ihre Studien im Montafon hat Lucie Varga den Rat eines gediegenen Experten in Sachen Feldforschung eingeholt: Der Ethnologe Bronislaw Malinowski besaß seit den 1920er Jahren ein Haus in Oberbozen / Südtirol, wo er im Sommer mit seinen Studierenden Feldforschungen in den Dominions und Kolonien des britischen Empire zu diskutieren pflegte. Hier besuchte ihn auch Lucie Varga und sprach mit Malinowski ihr Vorarlberger Forschungsvorhaben durch (vgl. Schöttler 1990a, 59). Der Kontakt scheint über Vargas Ehemann Franz Borkenau zustande gekommen zu sein, der eine Zeitlang im Londoner Zirkel um Malinowski mitgearbeitet hatte (vgl. Schöttler 1999, 185). Von dem britischen Ethnologen bezog Varga sicherlich die leitende Idee einer stationären Feldforschung in den Alpen, ebenso die Vorstellung einer Totalperspektive auf die Lebenswirklichkeit der beforschten Gruppe: »Jedes Detail muß notiert und aufgenommen werden: die Familienstruktur ebenso wie die Formen der Kindererziehung, die Denkmuster ebenso wie die Glaubensformen, die Vorstellungen von Luxus und Armut ebenso wie der Rhythmus von Arbeit und Freizeit« (Varga 1990b, 146). Diese Komplexität ist mit stichprobenartiger Forschung nicht zu erfassen; »ein guter Ethnologe«, so Varga in einem Anmerkungstext, »wird nicht einfach direkte Befragungen durchführen, sondern mit seinem ›Stamm‹ leben und sich in dessen Existenzbedingungen hineinversetzen« (ebd., 169, Anmerkung 2).

Das Montafon war nicht das einzige westösterreichische Tal, das Lucie Varga zum Gegenstand einer historisch-ethnografischen Forschung gemacht hat. 1939 publizierte sie in den *Annales* die Studie »Sorcellerie d’hier. Enquête dans une vallée ladine« – ihre letzte in dieser Zeitschrift erschienene Arbeit, die sich dem damals gegenwärtigen Hexenglauben im Südtiroler Val Badia/Ennebergtal widmet (Varga 1939, in deutscher Übersetzung Varga 1990d). Hier schlug sie den Bogen von ihren religionsgeschichtlichen mediävistischen Untersuchungen bis in die Gegenwart hinein; dabei folgte sie einer klassischen volkskundlichen Perspektive – mit der Idee, »in einigen seltenen Gegenden« sei »die alte bäuerliche Existenzform [...] noch nicht ganz zerstört«, so dass über die Folklore ein direkter Zugang zu älteren Schichten der lokalen Gesellschaftsentwicklung möglich sei (Varga 1990d, 170). Gleichzeitig wirft Varga einen so nüchternen und zugleich empathischen Blick auf die Talgesellschaft, dass keine Erinnerungen an die damalige völkisch-raunende Volkskunde aufkommen. Tourismus, Arbeitsmigration, teilmodernisierte Landwirtschaft und das faschistische

Erziehungssystem – alles das kommt zur Sprache, »mit Behutsamkeit und geschultem Blick für das scheinbar Nebensächliche« (Habermas 1991, 61).

Angesichts dieses innovativen Forschungsansatzes hätte – so Rebekka Habermas in ihrer Rezension in der *Zeit* – selbst Vargas »Entdecker« und Herausgeber Peter Schöttler noch »mehr von dem behutsamen ethnologischen Blick der Lucie Varga [...] lernen können« (ebd.). Denn in der Tat ist es diese von Schöttler kaum thematisierte spezifische Blickeinstellung auf eine als Geschichte gelesene Gegenwart, die Vargas Texte einzigartig macht. Sie war eine Wissenschaftlerin, die in ihren wenigen Beiträgen die spätere »Annäherung von Geschichtswissenschaft und Ethnologie vorweggenommen hat« und die »in einem fast berückend schlichten Stil das Innenleben vergangener Lebenswelten eindrücklich zu schildern und scharfsinnig zu analysieren wußte« (ebd.). Wie wenige andere Diagnostiker_innen der Zeitgeschichte bezog Varga das ein, was Pierre Bourdieu den *sens pratique* genannt hat: Die aus den materiellen Lebensbedingungen erwachsenen, im fundamentalen Sinne »praktischen« Strategien der Lebensführung historischer wie gegenwärtiger Akteur_innen. Eine solche Perspektive lässt sich nur mit einer bestimmten Art von theoretisch und methodisch geschärftem Verständnis für die praktischen Erfordernisse des Alltags einhalten. Daher auch die beeindruckende Einfachheit und Geradlinigkeit von Vargas Sprache, die nicht mit Referenzen prunkt und sich an keiner Stelle auf akademische Spiegelfechtereien einlässt. Hier schreibt eine Wissenschaftlerin mit einer idealen Balance aus Nähe und Distanz, aus Empathie und Nüchternheit, sowie mit einer Klarsicht auf die realen Verhältnisse, wie sie nicht nur in den Geschichtswissenschaften, sondern auch in der Ethnologie und erst recht in der Volkskunde oder Folkloristik dieser Zeit selten zu finden ist. Ihr müheloser und selbstbewusst vorgetragener, wenn auch »undisziplinierter« Grenzgang zwischen den Disziplinen macht sie – gemessen an den damaligen wissenschaftlichen Konventionen – in gewisser Weise »abseitig«. Es ist aber hier wie andernorts das Abseits, aus dem man die Dinge aus einer neuen Perspektive sehen lernt.

Anmerkungen

¹ Einige weitere Arbeiten heben hervor, dass Lucie Varga eine der ersten war, die den Nationalsozialismus als »politische Religion« zu fassen versucht haben, vgl. Schöttler 1997; Bizeul 2009, 124; Griech-Polelle 2011, 205. Beim Konzept der »politischen Religion« geht es um den Versuch, die politischen Heils- und Erlösungsversprechen totalitärer Ideologien, insbesondere aber des Nationalsozialismus, im Sinne von »sakralisierter« Politik zu fassen, welche die funktionale Differenzierung von Politik und Religion tendenziell aufhebt. Meist wird in diesem Zusammenhang auf Konzepte verwiesen, die Eric Voegelin und Raymond Aron in den späten 1930er Jahren entwickelt haben; weitaus weniger bekannt und seltener zitiert sind dagegen die Überlegungen

zur »politischen Religion«, wie sie von Paul Schütz oder Lucie Varga teilweise schon früher angestellt worden sind.

² Die Formulierung spielt auf Hans Medicks bekannten Aufsatztitel an: Medick 1984.

Literatur

- Bizeul, Yves (2009): Glaube und Politik. Wiesbaden.
- Bloch, Marc (2002): Apologie der Geschichtswissenschaft oder Der Beruf des Historikers. Stuttgart.
- Bourdieu, Pierre (1985): Leçon sur la Leçon. In: Ders.: Sozialer Raum und »Klassen«. Leçon sur la Leçon. Frankfurt am Main, 47-81.
- Ders. (1998): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt am Main 1998.
- Calhoun, Craig (2013): For the Social History of the Present. Bourdieu as Historical Sociologist. In: Philip S. Gorski (Hg.): Bourdieu and Historical Analysis. Durham, 36-66.
- Eakin-Thimme, Gabriela Ann (2005): Geschichte im Exil. Deutschsprachige Historiker nach 1933 (Forum Deutsche Geschichte Band 8). München.
- Gorski, Philip S. (2013): Bourdieusian Theory and Historical Analysis. In: Ders. (Hg.), Bourdieu and Historical Analysis. Durham, 327-366.
- Griech-Polelle, Beth A. (2011): Der Nationalsozialismus und das Konzept der »politischen Religion«. In: Manfred Gailus / Armin Nolzen (Hg.): Zerstrittene »Volksgemeinschaft«. Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus. Göttingen, 204-226.
- Habermas, Rebekka (1991): Behutsam wie eine Ethnologin. Eine Entdeckung: Die Aufsätze der österreichischen Historikerin Lucie Varga. In: Die Zeit Nr. 39 (20. September 1991), 61.
- Hirschauer, Stefan / Klaus Amann (1997): Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie. Frankfurt am Main.
- Ingrisch, Doris (2010): Weibliche Exzellenz und Nationalsozialismus an der Universität Wien. In: Mitchell G. Ash u. a. (Hg.): Geisteswissenschaften im Nationalsozialismus. Das Beispiel der Universität Wien. Wien, 141-164.
- Jahoda, Marie u. a. (1933): Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit. Leipzig.
- Medick, Hans (1984): Missionare im Ruderboot? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte. In: Geschichte und Gesellschaft 10, 295-319.
- Purin, Bernhard (1992): Das Früher und das Jetzt. Lucie Vargas Feldforschung im Montafon 1935 und die »nouvelle histoire«. In: Bludener Geschichtsblätter 13, 3-14.
- Schöttler, Peter (1990a): Lucie Varga – eine österreichische Historikerin im Umkreis der »Annales« (1904-1941). In: Lucie Varga: Zeitenwende. Mentalitätshistorische Studien 1936-1939, herausgegeben von Peter Schöttler. Frankfurt am Main, 13-110.
- Schöttler, Peter (1990b): Vorwort. In: Lucie Varga: Zeitenwende. Mentalitätshistorische Studien 1936-1939, herausgegeben von Peter Schöttler. Frankfurt am Main, 9-12.
- Schöttler, Peter (1997): Das Konzept der politischen Religionen bei Lucie Varga und Franz Borkenau. In: Michael Ley / Julius Schoeps (Hg.): Der Nationalsozialismus als politische Religion. Bodenheim bei Mainz, 186-205.
- Schöttler, Peter (1999): Lucie Varga: A Central European Refugee in the Circle of the French »Annales«, 1934-1941. In: Stuart Clark (Hg.): The Annales School. Critical Assessments. London, 181-203.
- Schöttler, Peter (2002): Lucie Varga. In: Brigitta Keintzel / Ilse Korotin (Hg.), Wissenschaftlerinnen in und aus Österreich. Leben – Werk – Wirken. Wien, Köln und Weimar, 768-770.

- Tschofen, Bernhard (2001): Die Entstehung der Alpen. Zur Tektonik des ethnographischen Beitrags. In: Rolf Wilhelm Brednich u. a. (Hg.): Natur – Kultur. Volkskundliche Perspektiven auf Mensch und Umwelt. Münster, 167-176.
- Varga, Lucie (1932): Das Schlagwort vom »finsteren Mittelalter« (Veröffentlichungen des Seminars für Wirtschafts- und Kulturgeschichte an der Universität Wien Band 8). Baden bei Wien.
- Dies. (1936): Dans une vallée du Vorarlberg: d'avant-hier à aujourd'hui. In: *Annales d'histoire économique et sociale* 8, 1-20.
- Dies. (1937): La genèse du national-socialisme. Notes d'analyse sociale. In: *Annales d'histoire économique et sociale* 9, 529-546.
- Dies. (1939): Sorcellerie d'hier. Enquête dans une vallée ladine. In: *Annales d'histoire économique et sociale* 11, 121-132.
- Dies. (1990a): Zeitenwende. Mentalitätshistorische Studien 1936-1939, herausgegeben von Peter Schöttler. Frankfurt am Main.
- Dies. (1990b): Ein Tal in Vorarlberg – zwischen Gestern und heute. In: Dies.: Zeitenwende. Mentalitätshistorische Studien 1936-1939, herausgegeben von Peter Schöttler. Frankfurt am Main, 146-169.
- Dies. (1990c): Die Entstehung des Nationalsozialismus. Sozialhistorische Anmerkungen. In: Dies.: Zeitenwende. Mentalitätshistorische Studien 1936-1939, herausgegeben von Peter Schöttler. Frankfurt am Main, 115-137.
- Dies. (1990d): Hexenglauben in einem ladinischen Tal. In: Dies.: Zeitenwende. Mentalitätshistorische Studien 1936-1939, herausgegeben von Peter Schöttler. Frankfurt am Main, 170-186.
- Wietschorke, Jens (2012a): Historische Anthropologie und Europäische Ethnologie: Zur Verklammerung von Geschichte und Gegenwart in einem Forschungsprogramm. In: Beate Binder/Michaela Fenske (Hg.): *Historische Anthropologie. Standortbestimmungen im Feld historischer und europäisch ethnologischer Forschungs- und Wissenspraktiken*. *Historisches Forum* 14, 23-35 (online unter: <http://edoc.hu-berlin.de/histfor/14>).
- Wietschorke, Jens (2012b): Geschichte der Gegenwart, Gegenwart der Geschichte: Historische Anthropologie und Europäische Ethnologie. In: *Historische Anthropologie* 20/2, 249-252.
- Wietschorke, Jens (2013): Bourdieu und der Raum der Geschichte. Zur Historizität der Gegenwart in der kulturalanthropologischen Forschung. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 109, 149-166.
- Zemon Davis, Natalie (1992): Women and the World of the *Annales*. In: *History Workshop* 33, 121-137.

**AN Deming, Alexa Färber, Jen Jack Giesecking,
Ina-Maria Greverus, Michel Massmünster,
Shaka McGlotten, Viktoriya Volodko**

brought together by Friedrich von Bose and the editors

Looking at / from the margins

Seven reflections about the remote

First, there was the idea to ask several colleagues, if and how questions of margins and of the remote affect their work and research practices. We drafted some quite bold questions and to our great pleasure each of the addressed scholars took the liberty to present their ideas in their very own form. These reflections traverse this volume pivotally. Sometimes they intervene, occasionally they persuade us to pause, and throughout they illustrate new facets of the remote. We would like to thank all the authors for sharing these very personal insights with us. Their perspectives – in how the remote affects or has affected their (academic) life, their intellectual involvements and choices of research – are invaluable to this book.

AN Deming

From the Margin to the Center | Personal

Experiences in Doing Folklore Research in my Hometown

When I was working on my Ph.D. dissertation in Folklore in the early 1990s, a question that often bothered me was »is what I'm doing an eligible scientific study?« The reason for me to have such an anxiety was because my fieldwork was conducted in my hometown Tianshui County in Gansu Province, Northwest China, where I investigated in folk beliefs and rituals held to prevent the natural disasters among Han Chinese. My confusion was derived from this very fact.

At that time, Chinese Folklore Study was much closer to Cultural Anthropology or Ethnology than before, and the perspectives from classical Anthropology were the most influential. According to the rule that was especially stressed by Malinowski, fieldwork conducted at a familiar place should be avoided or even prohibited for its lack of being »scientific«. Although there had been some brief introduction of ideas about the so-called Anthropology at Home, I had little opportunity to learn them in detail. In the process of further field study and ethnographic writing, I encountered a big challenge. On the one hand, I enjoyed abundant rare data and various significant perceptions gotten from field investigations, and thus believed I was doing a meaningful work; on the other hand, questioning the academic eligibility of my work was always on my mind. This greatly weakened my confidence in the research. For quite a while, I even felt ashamed to tell people that my research was based on investigations in my hometown. Because of the powerful impact of Malinowski's rule, not only many colleagues, but also I myself highly doubted if my choice was reasonable. In short, studying folklore at one's hometown was definitely methodologically marginal in China during those days.

Actually, to some extent, my hometown ethnographic study accords with an academic trend throughout the historical development of Chinese Folklore Study. Since the discipline was initiated in China in the 1910s, there had been a popular way for investigators to collect folktales, folksongs, proverbs, and other folklore items at their hometown, which had involved lots of Chinese folklorists. However, since many folklore scholars in China,

Reflexion

especially those in earlier times, paid more attention to folklore material, and their perspectives were literary instead of anthropological, the investigations in hometowns were never questioned. This is quite different from the work of my dissertation, which focused more on people and their daily life, and needed more collaboration with various persons I was already acquainted with. Therefore, I must consult the anthropological perspectives in my work, and the historical similarity was not necessarily a convincing reason to support me.

Only because I believed that with those rich data and personal perceptions I would complete a valuable study on thinking Chinese folk belief deeply, I finished my work (it did get good evaluation later). Nevertheless, in order to prevent it from being perceived as »non-scientific«, I undertook a lot of special manipulation during writing. The most prominent one is to hide the real relationship between me and my collaborators. Some of them are actually my relatives or even close family members, but I displayed them as strangers or »objective« informants in the text. By doing so, in fact, I suffered emotionally a lot, since to directly write out the name of the elder relatives or even parents strongly conflicted with Chinese traditional ethics.

The situation persisted until the late 1990s and 2000s, as more and more theoretical concepts, such as »anthropology at home«, »native ethnography«, and »writing culture« were introduced to China. The field study at one's hometown was then gradually accepted by Chinese academia. Based on combining the history of Chinese folklore studies with my own experience as well as attending to the introduction of the latest trends in western scholarship, I developed the reflective term »Hometown Folklore Studies« and introduced it to my colleagues with several papers. With this concept, I tried to theorize the folklore investigations and studies by students at their hometowns or familiar places. Besides analyzing its advantage and disadvantage in methodology by means of comparing it with folklore studies in strange places, and thus arguing for its eligibility, I paid more attention to questions related to ethics, psychological and emotional tension of investigators, and interaction between the investigators and their acquaintance being objectified as so-called informants. Consulting the concepts of »intersubjectivity«, »writing culture«, and »insider ethnography«, I also questioned fundamental issues of Folklore as a discipline: its essential nature, research subject, and research strategies and goals.

This discussion completely removed my »scientific« worry about doing research in my hometown. It stimulated and encouraged a great deal of my colleagues who are doing similar research in China, too. Currently more and more folklore students are claiming their studies as »hometown folklore study«. Besides doing investigation in their hometown with theoretical confidence, many of them also started to examine methodological issues more

consciously. Without question, doing folklore research in one's hometown is becoming a central topic in the country. Besides liberating the scholars from the anxiety of lacking scientific or diffidence of their work, it definitely developed a new perspective for people to look at, to think of, and to represent their tradition and themselves.

Was für ein Theater! | Überlegungen zum Spielraum zwischen ethnografischer Praxis und performativer Kunst | Jonas Tinius

Seit einigen Jahren sprechen nicht mehr nur Kulturanthropolog_innen von ihren Informant_innen als Expert_innen des Alltags. Vielmehr ist dieser Begriff zu einem der zentralen Konzepte des Performance-Kollektivs *Rimini Protokoll* geworden. Die Gruppe spielt etwa in ihrer Installation *Situation Rooms* mit der Spannung zwischen einer Form von Rollenspiel und dokumentarischem Hyperrealismus, der an teilnehmende Beobachtung erinnert. Auf ähnliche Art und Weise, allerdings von einer kulturanthropologischen Perspektive ausgehend, versteht die anglo-russische Bewegung *ethnographic conceptualism* Konzeptkunst als eine Form der Ethnografie.

Beide Gruppen, so lautet die These dieses Artikels, beschreiben und entwickeln Methoden und Praktiken, die die epistemologischen und methodologischen Grenzen zwischen Kunst und Anthropologie bewusst verwischen. Sie bearbeiten und erforschen das Spielfeld zwischen ethnografischer Praxis und performativer Kunst. In diesem Prozess entstehen neue Fragestellungen, die das Selbstverständnis beider Praktiken an ihren bewegten Rändern untersuchen. Auf welche tradierten disziplinären Grenzziehungen reagieren diese Gruppen? Welche produktiven und komplexen Dilemmata entstehen bei der Erforschung künstlerischer Forschung? Wie stellen wir als Künstler_innen oder als Anthropolog_innen erworbenes ästhetisches, ethisches oder künstlerisches Wissen dar, beziehungsweise wie versinnlichen wir das Schriftliche, wie verschriftlichen wir das Sinnliche?

Im Dialog mit Chris Rutten u. a. (2013) und Fiona Siegenthaler (2013) diskutiert dieser Artikel die Beziehung zwischen ethnografischer Kunst und Kunstals-Ethnografie anhand der performativen Kunstinstallation *Situation Room* des Performance-Kollektivs *Rimini Protokoll* und der theoretischen Überlegungen der Bewegung *ethnographic conceptualism*. Ziel dieses Beitrags ist es, den Blick auf die Problematiken und Denkanstöße des ethnografischen Forschens in der Kunst und des performativen Reflektierens in der Anthropologie zu schärfen.

Ethnografische Kunst – Kunst als Anthropologie

Die Arbeiten des Performance-Kollektivs *Rimini Protokoll* werden mittlerweile durch einen Diskurs abgedeckt, der von Rutten u. a. (2013, 459) mit Bezug auf

Hal Fosters Essay »The artist as ethnographer« (1995) als »ethnographic turn« in contemporary art« bezeichnet wurde. Mit diesem Ausdruck versuchen die Autor_innen insbesondere solche Kunstrichtungen und -arbeiten zu beschreiben, die seit den 1990er Jahren Ähnlichkeiten zu anthropologischen und ethnografischen Arbeitsweisen aufweisen, vor allem mit Hinblick auf Fragen der kulturellen Differenz und Praktiken der Repräsentation. Sie beziehen sich auf eine Reihe von Konferenzen und Ausstellungen (*Documenta XI*; »Fieldworks« in der *Tate Modern*; »The artist as ethnographer« im *Quai Branly*), aber auch auf Publikationen, die sich einigen der zentralen Projekte der Anthropologie widmeten: dem Erforschen, Repräsentieren und Darstellen von Alterität, Fremdheit und Authentizität, somit auch und vor allem neokolonialen Ideologien (vgl. Marcus / Myers 1995, 1).

Zur gleichen Zeit, so schreiben die Autor_innen, begannen Anthropolog_innen, sich vermehrt und intensiver mit zeitgenössischer Kunst auseinanderzusetzen. Gründe für diesen so- genannten »sensory turn« (Pink 2009 zit. n. Rutten u. a. 2013, 460) sind dabei unter anderem ein anthropologisches Interesse an neuen und alternativen Formen der Kommunizierbarkeit und Kommunikation von ethnografischem Wissen, zu der Kunst anregen kann. Dabei geht es laut Schneider und Wright (2006, 4 zit. n. Rutten u. a. 2013, 460) auch um eine Kritik am Skriptozentrismus, die in der Sozial- und Kulturanthropologie bereits eine längere Tradition hat (vgl. Clifford / Marcus 1986). Laut Rutten u. a. ist also seit den 1990er Jahren eine parallel verlaufende Entwicklung zu beobachten: ein *ethnographic turn*, demzufolge zeitgenössische Künstler_innen ethnografische Forschungsmethoden und ethisch-anthropologische Fragestellungen zu Themen wie Alterität und Repräsentation, Darstellung und Macht entwickeln sowie ein *sensory turn* in der Anthropologie, laut dem sich Anthropolog_innen dem breiten Feld der Darstellungsmöglichkeiten des Sozialen in den Künsten widmen. Hierbei ist zu berücksichtigen, dass es sich beim *sensory turn* erst, unter anderem bei Pink (2009), um einen methodologisch-programmatischen Ansatz handelte, der das Zusammenwirken der verschiedenen Sinne in den verschiedenen Schritten der ethnografischen Forschung betraf. Dieser hat allerdings mittlerweile eine ausführlichere Bandbreite an ethnografischen Experimenten hervorgerufen (siehe z. B. Gatt 2015).

Diese gegenseitigen, teils praktischen teils theoretischen Auseinandersetzungen mit den Fragen, Forschungsmöglichkeiten und Darstellungsformen der Kunst und Anthropologie sind einerseits epistemologischer und methodischer, andererseits allerdings auch politischer Natur. Was bedeutet es beispielsweise *von*, *für* oder *mit* jemandem beziehungsweise jemanden zu sprechen, um *über* diese Person oder ihre Praxis zu schreiben? Was diese Diskussionen und Praktiken vereint ist ein besonderes Interesse an ethisch-ästhetischer Reflexion über die Möglichkeiten und Grenzen des Erkennbaren, des Verstehbaren und des Darstellbaren, kurzum ein Interesse an der Beziehung zwischen Ästhetik

und Politik, wie es Jacques Rancière formuliert (2013, 8). Tim Ingold (2011, 10) beschreibt die Implikationen dieser beiden *turns* als Bewegungen weg von der Fixierung auf Objekte und Bilder hin zu einer Anerkennung der Bewegungen und Ströme von sinnlicher Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, durch die Ideen und Dinge erst entstehen.

In ihrem Artikel »Towards an ethnographic turn in contemporary arts scholarship« (2013) erweitert Fiona Siegenthaler die vorangehende, von Rutten u. a. angeregte, Diskussion um ethnografische Kunst einerseits und anthropologisches Interesse an den Darstellungsmöglichkeiten der Kunst andererseits um einen entscheidenden Kritikpunkt: Ihrer Meinung nach haben sich seit den 1990er Jahren in der Tat zeitgenössische Künstler_innen intensiv der Erforschung und Darstellung sozialer, politischer und ökonomischer Prozesse anhand von ethnografischen Methoden gewidmet. Allerdings habe dies, umgekehrt, überraschenderweise *nicht* zu einer Erweiterung der Methodenvielfalt unter Kunstwissenschaftlern (»scholarly research in contemporary art«, Siegenthaler 2013, 737) geführt. Sie argumentiert zu Recht, dass eine Erforschung der ethischen und ästhetischen Implikationen von künstlerischen *Prozessen* nicht mit einer einmaligen Besprechung eines Gegenstandes oder eines singulären Ereignisses abgetan werden könne, wie es beispielsweise der *new criticism* in den Literaturwissenschaften propagierte.¹ Signifikante Prozesse der Kunst, so Siegenthaler, fänden in der Regel vor und nach der Präsentation eines Theaterstücks, einer Aufführung oder einer Ausstellung statt. Es sei daher unabdingbar, sich mit der Entstehung eines Kunstwerks oder künstlerischer Produkte (sei dies nun eine Theateraufführung, eine Installation oder eine Fotografie) auseinanderzusetzen, die ebenso politische, religiöse wie ethische Aspekte neben den ästhetischen umfassen könne, wie es im Übrigen auch die »neue Soziologie der Kunst« (*new sociology of art*) vorschlägt (vgl. De la Fuente 2010).

Siegenthaler unterzieht in ihrem Artikel zuerst Hal Fosters bereits erwähnten Beitrag »The artist as ethnographer?« einer fundamentalen Kritik. Seine Analyse von kunstgeschichtlichen und ethnografischen Diskursen, die sich vor allem auf museale Institutionen bezieht, sei bereits zum Zeitpunkt der Forschung veraltet und institutionell sowie sozial begrenzt gewesen. Spätestens seit den 1990ern sei zeitgenössische Kunstpraxis (wie die Sozialanthropologie schon lange vorher) nicht mehr hauptsächlich mit der Darstellung oder Repräsentation von Alterität in einem neokolonialen Feld beschäftigt gewesen. Sie habe sich vielmehr an der Erforschung und Konstruktion, Rekonstruktion und Dekonstruktion von sozialen Netzwerken, Praktiken und Prozessen orientiert (Siegenthaler 2013, 738). Dieser Paradigmenwechsel, der in der zeitgenössischen Kunst als »relationale Ästhetik« (*esthétique relationnelle*) durch den gleichnamigen Band von Nicolas Bourriaud (1998) als Bewegung bezeichnet, konstituiert und der (Selbst-)Kritik ausgesetzt wurde (vgl. Bishop 2004, Umathum 2011), lasse nicht mehr nur den musealen Raum als obsolet erscheinen, sondern erfordere

aufgrund ihrer Orientierung der Kunst an sozialer Praxis auch eine Neuausrichtung der Sozialforschung.

Ethnographic conceptualism

Im folgenden möchte ich speziell auf einen Vorschlag des an der University of Cambridge lehrenden Sozialanthropologen Nikolai Ssorin-Chaikov eingehen, der in einer Sonderausgabe der anglo-russischen Zeitschrift *Laboratorium* mit dem Begriff ›ethnografischer Konzeptualismus‹ (*ethnographic conceptualism*) Aspekte der Beziehung zwischen zeitgenössischer Kunstpraxis und Ethnografie die Siegenthaler diskutiert, neudenken möchte. Kurz gefasst, schlägt Ssorin-Chaikov folgendes vor:

»Ethnographic conceptualism refers to anthropology as a method of conceptual art but also, conversely, to the use of conceptual art as an anthropological research tool. Ethnographic conceptualism is ethnography conducted as conceptual art« (2013, 5).

Ssorin-Chaikov stützt sich auf den Konzeptkünstler Joseph Kosuth, der seine künstlerische Methode als anthropologisierte Kunst (»anthropologised art«, Kosuth 1991, 117 zit. n. Ssorin-Chaikov 2013, 5) bezeichnet. Im Kontrast zu Fosters Idee der Künstler_in als Ethnograph_in, die Wahrheit in der Auseinandersetzung mit Alterität sucht (Foster 1995, 204, zit. n. Ssorin-Chaikov 2013, 5), geht es Kosuth laut Ssorin-Chaikov um eine Kartographie der internalisierten kulturellen Aktivitäten in seiner eigenen Gesellschaft. Für Kosuth macht diese Form der Kunst, gleich der Anthropologie, soziale Realitäten auf neue Arten und Weisen wahrnehmbar und erkennbar. Die tiefe Immersion von Künstler_innen in den sozialen und kulturellen Spannungsfeldern, in denen sie ihre Arbeiten erschaffen, produziere laut Kosuth eine Reflexion, die nicht nur die Infrastrukturen dieser speziellen Kontexte offenlege, sondern auch an sich eine sozial-vermittelnde Aktivität darstelle. Demnach beschreibe eine auf solche Weise anthropologisierte Konzeptkunst nicht nur die sozialen und kulturellen Felder in denen sie arbeite, sondern sie verändere sie sogar während dieses Prozesses (Kosuth 1991, 117-124 zit. n. Ssorin-Chaikov 2013, 5). Obwohl sich Ssorin-Chaikov implizit in seinem teils postulierenden, teils beobachtendem quasi-«Manifest« (Ssorin Chaikov 2013, 7) auf die wechselseitigen Beziehungen zwischen Anthropolog_innen und Künstler_innen bezieht, die auch Rutten und Siegenthaler thematisieren, geht er noch einen Schritt weiter: »Ethnographic conceptualism posits a symmetry of art and anthropology« (Ssorin-Chaikov 2013, 5). Daher folgt für ihn, dass für Künstler_innen und Anthropolog_innen, die auf eine solche Art und Weise ihre Arbeit betrachten, ethnografischer

Konzeptualismus zugleich Konzeptkunst als Ethnografie und Ethnografie als Konzeptkunst bedeutet (Ssorin-Chaikov 2013, 6).

Ausgangspunkt für diese Überlegung war für den Anthropologen die mit Olga Sosnina 2006 im Kremlin Museum in Moskau kuratierte Ausstellung *Gifts to Soviet Leaders (Dary vozhdiam)* (vgl. Ssorin-Chaikov 2006). Die darin zusammengestellten Geschenke und Gaben von Bürger_innen aus durch den Sozialismus verbundenen Ländern an ihre russischen Führer waren in der Ausstellung zugleich Resultat sozialhistorischer Forschung als auch Artefakt und Forschungsgegenstand selbst: Die Ausstellung bot einen Einblick in die ideelle und materielle Vernetzung der Gabentausch-Ideologie, sowie des staatstragenden Personenkults weit über die Sowjetunion hinaus. Weiterhin, so Ssorin-Chaikov, könne man die Ausstellung als soziales Feld betrachten, das Einblicke biete in die »politischen und kulturellen Ängste und Sorgen der Besucher über post-sowjetische Identität sowie die Art und Weise, wie ein Museum diese artikuliert« (übersetzt nach Ssorin-Chaikov 2013, 6). So verstanden könne beispielsweise auch ein Gästebuch zum ethnografischen Projekt werden. Für Ssorin-Chaikov war die Ausstellung zugleich Ausdruck und Studie des ethnografischen Konzeptualismus, da es nicht nur um das Darstellen und Präsentieren von anthropologischer Forschung durch Kunstobjekte oder –artefakte ging, sondern die Ausstellung selbst performative Beziehungen zwischen Museum, Akademie, sozialem Gedächtnis und Politik aufzeigte (Ssorin-Chaikov 2013, 7).

Für Ssorin-Chaikov stellt daher der ethnografische Konzeptualismus nicht das Ende der klassischen Ethnografie dar, sondern dessen Rekonfiguration. Ethnografie im Sinne des ethnografischen Konzeptualismus sei performativ, sie *erschaffe* soziale Szenarien. Er formuliert dies in Form einer These in seinem Text folgendermaßen: »In contrast to ethnography as participant observation of what exists, ethnographic conceptualism explicitly constructs the reality that it studies« (Ssorin-Chaikov 2013, 8). Somit könne der ethnografische Konzeptualismus laut Ssorin-Chaikov also zu einer Art ethnografischem Instrument werden, das spezielle Formen der selbst bereits analytischen Konzeptkunst dahingehend *nutze*, eine ethnografische Situation zu *provozieren*. Solche Situationen, die durch den ethnografischen Konzeptualismus erschaffen werden, seien also zugleich Kunstwerk, wie dessen ethnografische Infragestellung. Sie unterscheiden sich insofern von der Konstruktion eines Feldes durch gängige ethnografische Feldforschung, als dass sie bewusst die Methoden der künstlerischen Forschung zum Anlass und zur Erstellung von Situationen heranzieht.

Leider ist es an dieser Stelle nicht möglich, auf weitere Beispiele und Artikulationen solcher Experimente des ethnografischen Konzeptualismus einzugehen (siehe hierzu Khadija von Zinnenburg 2013, Tinius 2013; Tinius 2015b). Ich möchte jedoch auf den folgenden Seiten meine Erfahrung und Teilnahme an einer performativen Kunstinstallation des Performance-Kollektivs *Rimini Protokoll* besprechen, die die vorangegangenen theoretischen Beobachtungen

in gewisser Weise bestätigt, illustriert und weiterdenkt. Zudem möchte ich mit diesem Beispiel auf einige der Probleme solcher experimentellen Installationen zwischen ethnografischer Praxis und performativer Kunst hinweisen, um Impulse für einen Diskurs zu neuen Beziehungen zwischen Kunst und Ethnografie anzubieten (vgl. Tinius 2015a).

Performative Kunst und teilnehmende Beobachtung²

Situation Rooms war die zur Ruhrtriennale 2013 eingeladene interaktive Installation des Performance-Kollektivs *Rimini Protokoll*. Ich beschreibe im Folgenden meine Teilnahme an und Erfahrung dieser Installation unter besonderer Berücksichtigung der durch diese Arbeit initiierten sozialen Situationen der Interaktion, Beobachtung und Reflexion zwischen Teilnehmer_innen. Diese Arbeit ist für die in diesem Artikel besprochenen Praktiken und Theorien zur Beziehung von Kunst und Ethnografie interessant, da *Rimini Protokoll* mit den *Situation Rooms* bestimmte Aspekte des ethnografischen Konzeptualismus und des »ethnographic turn in contemporary art« (vgl. Rutten u. a. 2013; Siegenthaler 2013) aufgreift. Durch die Betonung der Teilnehmer_innen als partizipierende Beobachter_innen provozierte *Rimini Protokoll* in meiner Erfahrung jedoch auch einige problematische Situationen, die ich aus anthropologischer Sicht bespreche.

Rimini Protokoll beschreibt sich selbst als ein Autoren-Regie-Team, als ein »Label für Projekte von Helgard Haug, Stefan Kaegi und Daniel Wetzels.«³ Das Team ist durch alternative Formen des Dokumentartheaters bekannt geworden, vor allem durch solche, die Expert_innen des Alltags als Schauspieler_innen oder Zuschauer_innen als beobachtende Teilnehmer_innen einbetten. Bei diesen »Experten_innen des Alltags« handelt es sich um Laien, die durch ihr Wissen um bestimmte Handlungsabläufe oder ihr Einfühlungsvermögen zu Expert_innen der Vermittlung eben dieser speziellen, meistens ein Projekt betreffenden Expertise auf einer Bühne oder ähnlichen performativen Ereignissituation und somit zu Schauspieler_innen oder Akteur_innen im weitesten Sinne werden. Wie die Gruppe schreibt, erklärte sie zum Beispiel:

»eine Daimler Hauptversammlung zum Theaterstück oder inszenier[te] unter anderem in Berlin, Zürich, London, Melbourne, Kopenhagen oder San Diego mit hundert statistisch repräsentativ ausgewählten Bürgern 100% Stadt. In Berlin und Dresden entwickelten sie begehbare Stasi-Hörspiele, in denen die Observationsprotokolle per Androidtelefon abhörbar wurden« (Kultur Ruhr GmbH 2013, 56).

Für die Installation *Situation Rooms* wurden im August 2013 in der vor Jahren bereits als Veranstaltungsort umfunktionierten ehemaligen Gebläsehalle der

Jahrhunderthalle in Bochum zwölf verschiedene Räume neben- und ineinander verschachtelt aufgebaut und miteinander durch Gänge verbunden. Ich war zu einer der vier täglichen Termine vor Ort und nahm an der Installation teil. Wenige Minuten vor Beginn zählte eine Mitarbeiterin der Ruhrtriennale die versammelten Teilnehmer_innen: Die Zahl war strikt auf 20 Personen begrenzt. Die Türen wurden geöffnet und wir betraten den ausgewählten Ort: eine ca. 150 Meter lange, 15 Meter hohe und 20 Meter breite Halle mit unverputzten Wänden, in deren einem Ende wir versammelt wurden. Es war nicht viel aufgebaut außer einem ca. fünf Meter langen, mit schwarzem Tuch abgedeckten Tisch, einer Kleiderstange und einigen Schließfächern.

Auf einem Tisch luden 20 Apple iPads mit schwarzem Display, an die jeweils ein Paar Kopfhörer angeschlossen waren. An der Rückseite der Geräte waren einfache hölzerne Haltegriffe mit Kleber angebracht. Wir wurden gebeten, uns hinter einem der Apparate am Tisch stehend zu positionieren. Zeit schien eine Rolle zu spielen, da die Organisator_innen, die uns Anweisungen mitteilten, umso hektischer wurden je näher wir uns dem offiziellen Beginn um 17 Uhr näherten. Nachdem wir aufgefordert wurden, die Kopfhörer aufzusetzen und das Gerät in die Hand zu nehmen erschien eine von zwölf Zahlen auf dem Bildschirm. Diese Zahl wies uns Teilnehmer_innen auf eine Tür hin und somit auf einen Eingang in die konstruierten und begehbaren Situationszimmer. Jedes der Zimmer sei mit anderen verbunden und es sei sehr wichtig, die Anweisungen genau zu befolgen. Sollten wir an einer Stelle nicht mehr mitkommen oder überfordert sein, stünden Assistent_innen bereit.

Die Teilnehmer_innen mit den Zahlen eins bis sieben hatten sich rechts herum ihrer Tür zu nähern, die Teilnehmer_innen mit den übrigen Zahlen andersherum. Bereits zu diesem Zeitpunkt bemerkte ich, dass einige Teilnehmer_innen nicht den ihnen vorgegebenen Weg nahmen, sondern über Umwege zu ihrer Tür gelangten und somit bereits zu Anfang aus dem Takt fielen. Unterlegt von Musik wurden wir von einer Stimme in das Projekt eingeführt. Es sei wichtig, die Symbole zu erkennen, die uns angezeigt würden, mit den anderen Teilnehmern_innen zu agieren und die Instruktionen zu befolgen. Ich sah auf dem Bildschirm eine Hand, die sich auf die Türe vor mir bewegte und sie öffnete.

Bereits beim Betreten des ersten Raumes sollte ich die Sicht einer bestimmten mir per Kopfhörer beschriebenen Person einnehmen. Ich sollte mich umschauen und sah auf meinem Bildschirm die Personen, von denen mir erzählt wurde – beispielsweise einen Schweizer Waffenhersteller, der auf meinem iPad selbst mit einem iPad in der Hand erschien. Ich sollte diese Person grüßen oder etwas Ähnliches tun und als ich über den Rand des Gerätes blickte, sah ich nun eine Person, die ebendiesen Schweizer Waffenhersteller darstellen sollte und in mir ebenso eine gespielte Rolle erkennen sollte. Es überlagerten sich in diesem Moment also bereits Rollenspiel, Kunstinstallation und vorprogrammierte Dokumentation eines von *Rimini Protokoll* eingebundenen Informanten oder Experten des Alltags.

Und schon ging es weiter. Viel Zeit blieb selten, um sich lange umzusehen in einem der zwölf von Bühnenbildner Dominic Huber erbauten Räume, die gleichzeitig als persönliche Schicksale verschiedener Informant_innen und Kontexte konstruiert und über Erzählungen und Forschungsergebnisse zum weltweiten Handel mit Waffen miteinander vernetzt waren. In den kommenden 90 Minuten wurden wir als Teilnehmer_innen durch diese Schicksale und Kontexte von insgesamt zwölf Menschen geleitet und nahmen zugleich die Rolle von Beobachter_innen ein, da wir andere Teilnehmer_innen in ihrem Rollenspiel betrachten sollten. Da wir jedoch ebenfalls mit ihnen interagieren mussten, um die allgemeine Narration und den Takt der Veranstaltung nicht zu unterbrechen, wurde unsere konforme Teilnahme zu einem konstitutiven Teil der Performance und ermöglichte diese in gewisser Weise erst.

Einem Interview zufolge (Heinrich 2013) war das *Rimini Protokoll*-Kunstwerk von der Übertragung der Tötung Osama bin Ladens im sogenannten *Situation Room* im Weißen Haus in Washington D.C. inspiriert – also von der Betrachtung eines ferngesteuerten Tötungskommandos. Haug von *Rimini Protokoll* zitiert in demselben Interview eine ethnografische Herangehensweise: »Man beginnt, die Logik eines Menschen zu durchsteigen, der in einem anderen Kontext lebt oder arbeitet als man selbst«, wobei diese anthropologische Perspektive überlagert ist von einer streng theatral-getakteten Ordnung: »Alle Bewegungsmuster könnten perfekt ablaufen, wenn der Zuschauer mitmacht« (ebd.).

Rimini Protokoll definiert Handelnde in ihrem *ABCD* (Birgfeld 2012), einer Art Enzyklopädie, die zunächst als Vorlesungsreihe, später dann als Buch erschien, folgendermaßen: »ACTOR – Handelnder. Das bessere Wort als → Schauspieler. Aufführung nicht als Abbildung, sondern als Tätigkeit« (Birgfeld 2012, 5).

Die Beziehungen zwischen Schauspieler_in, Zuschauer_in und Teilnehmer_in werden in dieser Installation umgedacht: Die der Installation zugrundeliegenden Informant_innen treten nicht bloß als abwesende Referenz auf, sondern werden durch ihre erzählten und nachgespielten Erzählungen zu einem Teil und Teilnehmer_in der Installation. Sie werden im Sinne von *Rimini Protokolls ABCD* zu einem »Actor«, dessen dokumentierte Handlungen und Erzählungen im Folgenden zu Instruktionen für die späteren öffentlichen Teilnehmer_innen werden. Die Teilnehmer_innen der öffentlichen Installation werden dadurch nicht nur zu Zuschauer_innen, sondern auch zu Handelnden, zu Nachvollziehenden und als interaktives Mitglied einer Gruppe auch zu InterAKTEUREn, die beobachten und reagieren müssen. Die *Situation Rooms* überlagern also das Resultat von ethnografischer Kunstforschung mit den Selbsterfahrungen der Teilnehmer_innen als teilnehmenden Beobachter_innen. Dies lässt eine Parallele zu meiner Besprechung des *ethnographic conceptualism* erkennen, vor allem zur Moskauer Ausstellung *Gifts to Soviet Leaders (Dary vozhdiam)* wie sie von Ssorin-Chaikov (2013) besprochen wurde. *Rimini*

Protokoll gehen nicht soweit, die *Situation Rooms* selbst zu einem Forschungsgegenstand für die Teilnehmer_innen zu machen; aber sie machen die Resultate ethnografisch motivierter Kunst auf neue Weisen erfahrbar (vgl. Rutten u. a. 2013, 464), rücken Ambivalenzen und alternative Wahrnehmungsmuster seitens der Teilnehmer_innen in den Mittelpunkt.⁴

Die *Situation Rooms* selbst sind dabei jedoch sehr stark durch den Takt des nicht zu unterbrechenden Videos auf den iPads bestimmt – sie empfinden also weniger den Rhythmus ihrer Informant_innen nach, als dass sie selbst einen solchen kreieren. Eine Teilnehmerin der Installation hat während meiner Teilnahme die an einigen Stellen sehr schnell aufeinanderfolgenden Bewegungs- und Handlungsanweisungen so sehr verwirrt, dass sie die Installation verlassen musste. Dies sorgte kurze Zeit für eine Lücke in der Performance: Es fehlten Interaktionspartner_innen und die Erzählung funktionierte nicht mehr. Sie wurde nach einigen Minuten durch einen Mitarbeiter ersetzt, der ihre Rolle einnahm – ein problematischer Vorgang insofern, als dass er sich als unkommentierter Austausch eines nicht-funktionierenden Kettenglieds artikulierte.

Dieses Ereignis hat mich darauf aufmerksam gemacht, dass wir im Falle der *Situation Rooms* eine spezielle Unterscheidung der Analyse von Dokumentarpraktiken in der Kunst und solchen in der Anthropologie beachten müssen. Bei *Rimini Protokolls Situation Rooms* finden wir eine bereits im Voraus konstruierte Inszenierung von Schicksalen in einem partizipativen Kunst-Raum vor, die besonderen dramaturgischen Mustern unterliegen. Auch wenn Paul Divjak in seinem Buch *Integrative Inszenierungen. Zur Szenographie von partizipativen Räumen* (2012, 23) schreibt, dass in solchen partizipativen Kunst-Räumen »heterogene performative Praktiken« stattfinden können, kann man sich auch die Frage stellen, inwiefern dies in Situationen möglich sein soll, die einer stark autoritären Dramaturgie unterliegen. Man kann an dieser Stelle einwenden, dass a) auch der Alltag inszeniert ist und einer Dramaturgie unterliegt (vgl. Goffmann 1959; 1974) und b) gerade durch diese Ambivalenz zwischen Inszenierung und Realität ein interessantes Spannungsfeld eröffnet wird. Harald Welzer beschreibt den Versuch von *Rimini Protokoll*, Wirklichkeit und Möglichkeit verwischen zu lassen, in dem Ruhrtriennale Programmheft als »minimalinvasive Verschiebungen des Rahmens«:

»Erst wenn man den Einsprengseln anderer Wirklichkeitsdefinitionen und Weltverständnisse die Chance gibt, in Erscheinung zu treten, öffnet man Möglichkeitsräume, die durch das Verfolgen nur eines einzigen Pfades systematisch verschlossen bleiben« (Welzer 2013, 55).

Bei den *Situation Rooms* können wir hier fragen: Ist durch die getaktete Einleitung und Führung durch die Räume – denen man als Teilnehmer_in sogar zum Opfer fallen kann, wenn man dem Rhythmus nicht folgt – denn überhaupt das

Verlassen des vorgegebenen Pfades möglich oder mitbedacht? Schließlich können die *Situationen* der *Situation Rooms*, obwohl sie von den Interaktionen der Teilnehmer_innen abhängig sind, nicht verändert werden. Annemarie Matzke konnte zu früheren Arbeiten des Kollektivs noch mit Anlehnung an Michel de Certeau feststellen, dass *Rimini Protokoll* den Ort, an dem sie inszenieren »erst durch die sich in ihm vollziehenden Praktiken« zu einem Raum werden lassen (De Certeau zit. n. Matzke 2007, 104). Im Fall der auf der Ruhrtriennale installierten *Situation Rooms* allerdings wird die eigentliche räumliche Situation – dass diese Interaktionen auf dem Gelände der Zeche in Bochum in einer speziellen postindustriellen Räumlichkeit stattfinden – ignoriert. Auf diese Weise wird die Halle zu einer Art *Blackbox* oder zu einem *White Cube*, in den eine artifizielle Installation gestellt wird – samt Eingang, Ausgang, Grenzen und Garderobe, Überwachung und Mitarbeiter_innen. Man betritt also einen Kunstraum, der, auch wenn er die Teilnahme als Funktion benötigt, nicht erst durch sie existiert. Trotz dieser Kritik möchte ich auf einen Aspekt eingehen, der die *Situation Rooms* als ein Kunstprojekt auszeichnet, dass interessante Parallelen zur Ethnografie aufweist und sich daher auf die einleitende Diskussion zum *ethnographic turn* bezieht.

Den *Situation Rooms* liegt die soziologische Komplexität der »Beobachtungen von Beobachtern« (Baecker 2013, 9) zugrunde, die sich im Kern mit der Darstellung und Erforschung von bereits existierender, dem Kunstwerk immanenter, dokumentarischer Expertise auseinandersetzt. Die *Situation Rooms* weichen mit ihrer Betonung des Sehens und Beobachtet-Werdens der zweiten Ordnung (man beobachtet stets dokumentierte und vor Ort agierende Menschen) im partizipativen Raum von der zentralperspektivischen Situation in traditionellen Theatern ab (vgl. Czirak 2012); dass *Rimini Protokoll* somit Teilnehmer_innen dazu bewegt, Beobachtungen ebenfalls als konstitutive, multidirektionale Interaktionen, als Teil des Spiels oder Feldes, wahrzunehmen, ist zwar kein neuer, aber dennoch ein zentraler Aspekt ethnografischer Feldforschung. Anders gesagt, die Differenzierung von Handlung, Anleitung, Dokumentation und Interaktion wird kompliziert: Handelnde werden ebenso zu Beobachteten wie Beobachtete zu Handelnden. Diese Beobachtungen werden zudem zu Aktionen, die das Funktionieren des Gesamtkunstwerkes konstitutiv beeinflussen.

Abschließende Bemerkungen

Im Titel dieses Artikels erwähne ich den Spielraum zwischen ethnografischer Praxis und performativer Kunst. Ich hoffe, dieser Beitrag hat den Lesenden zeigen können, dass Künstler_innen und Anthropolog_innen diesen Spielraum nicht bloß als Zwischenraum verstehen, sondern im Dialog miteinander

explizit die jeweils eigenen Praktiken und Konzepte hinterfragen und weiterdenken. Die von Rutten u. a. und Siegenthaler als *ethnographic turn* in zeitgenössischer Kunst und als *sensory turn* in der Anthropologie bezeichneten gegenseitigen Beeinflussungen sind in diesem Sinne von Ssorin-Chaikov radikal symmetrisch als ethnografischen Konzeptualismus weitergedacht worden. Anhand einer interaktiven Installation des von ethnografischer Forschung inspirierten Performance-Kollektivs *Rimini Protokoll* habe ich daraufhin versucht aufzuzeigen, welche Probleme bei solchen Experimenten an den Rändern der Anthropologie und Kunst entstehen können. Hierbei meine ich vor allem eine fehlende Reflexion der Konstruktion von Situationen und somit eine fehlende Sensibilität gegenüber der Tatsache, dass Ethnografie nicht einfach nur Bezug zur Wirklichkeit, sondern tiefgreifende Analyse auf der Basis andauernder, teilnehmender Beobachtung bedeutet. Aufmerksamkeit für die oftmals problematischen Dilemma langfristiger ethnografischer Feldforschung seitens ›anthropologischer Kunst‹ sowie eine Auseinandersetzung mit den ästhetischen Potenzialen performativer Kunst kann aus solchen Problemen jedoch neue Möglichkeiten interdisziplinärer Forschung bieten.

Es entstehen in den letzten Jahren vermehrt Kunstprojekte, die diese Spiel- und Zwischenräume zwischen ethnografischer Praxis und performativer Kunst ausloten und provozieren – wie vor kurzem erst die umstrittene Installation *Wanna Play?* des niederländischen Theatermakers Dries Verhoeven, der teilweise anonymisierte online Konversationen über das soziale LGBT Netzwerk *Grindr* publik machte.⁵ Eine Diskussion, inwiefern solche Projekte neue ästhetische, ethische, und politische Horizonte erproben und dabei an den Rändern der Kunst und der Anthropologie agieren, beschränkt sich selbstverständlich nicht auf die von mir besprochenen Theorien. Ruy Blanes und Maité Maskens Aufsatz zu Nicolas Bourriauds relationaler Ästhetik im Kontext sozialer Utopien, erschienen im Januar 2015 auf dem solche Beziehungen zwischen Kunst und Anthropologie reflektierenden *Anthropologies of Art (A/A)* Netzwerk, diskutieren die Möglichkeiten, über Theorien in der Kunst ethnografische Forschung leiten zu lassen, ohne hierbei Kunst oder Ethnografie nur zu einem vermarktbar Schlagwort verkommen zu lassen (cf. Ingold 2014). Die in diesem Artikel besprochenen Arbeiten und Theoriebildungen an den Rändern und im Spielraum zwischen ethnografischer Forschung und performativer Kunst haben meiner Meinung nach die Möglichkeit, anthropologische Praxis und Kunstforschung auf ähnlich provokante und produktive Weise zu neuen Einsichten anzustoßen, wie es Giovanni da Col und David Graeber (2011) in ihrem einleitenden Artikel zur Neugründung der innovativen open-access Zeitschrift *HAU* antizipiert haben, nämlich durch ein ›Wiederbeleben des theoretischen Potenzials von ethnografischer Einsicht‹, die immer und vor allem eine ›pragmatische Untersuchung‹ der Welt ist (2011, vii). In dieser ›pragmatischen Untersuchung‹, verstanden im Sinne Richard Rortys (1989, xiv) als eine spielerische und nicht

absolutistische Auseinandersetzung mit der ästhetischen und der wissenschaftlichen Dimension des Lebens, sehe ich den produktiven Spielraum zwischen ethnografischer Praxis und performativer Kunst, der Thema dieses Aufsatzes ist und zweifellos Thema weiterer Diskussionen sein wird.

Anmerkungen

- ¹ Abrams (1999, 180) schreibt, dass der ›new criticism‹ sich mit der Frage auseinandersetzt, wie ein Text funktioniert, welche Ideen er entwickelt und wie sie zum Ausdruck gebracht werden. Es handelt sich hierbei also um eine Distanzierung vom ›old historicism‹, der sich mit biografischen und soziologischen Fragen beschäftigt.
- ² Diese Passagen wurden zuerst im Rahmen des Workshops STAGE#02 – Protokolle am 18.10.2013 an der Studiobühne der Universität zu Köln diskutiert. Ich danke Pablo Abend, Benjamin Beil und Sascha Förster für hilfreiche Kommentare und die Organisation des Workshops.
- ³ <http://www.rimini-protokoll.de/website/de/about.html>, aufgerufen am 20.4.2014.
- ⁴ Ich spreche hier bewusst von »ethnografisch motivierter« Kunst, da ich Tim Ingolds provokante Beobachtung teile, dass das Adjektiv ›ethnografisch‹ mitunter selbst in der Anthropologie inflationär verwendet wird und dabei die Komplexität von teilnehmender Beobachtung reduziert und vereinfacht wird (vgl. Ingold 2014).
- ⁵ http://www.nachtkritik.de/index.php?option=com_content&view=article&id=10083:umstrittenes-berliner-dries-verhoeven-projekt-vorzeitig-beendet&catid=126:meldungen-k&Itemid=100089, aufgerufen am 6.10.2014.

Literatur

- Abrams, Meyer Howard (1999): *New Criticism*. In: Ders.: *A Glossary of Literary Terms*. 7. Aufl., Fort Worth.
- Baecker, Dirk (2013): *Beobachter unter sich – eine Kulturtheorie*. Berlin.
- Blanes, Ruy & Maïté Maskens (2015): *Utopia, Art and Anthropology. Exploratory Notes of a Correlation*. <http://www.anthropologies-of-art.net/articles/utopia-art-and-anthropology-exploratory-notes-of-a-correlation>, aufgerufen am 1.2.2015
- Birgfeld, Johannes (Hg.) (2012): *Rimini Protokoll. ABCD*. Saarbrücker Poetikdozentur für Dramatik. Recherchen 100. Berlin.
- Bishop, Claire. (2004): *Antagonism and Relational Aesthetics*. In: *October* 110, 51-79.
- Bourriaud, Nicolas (1998): *L'esthétique relationnelle*. Paris.
- Clifford, James / George E. Marcus (Hg.) (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley u. a.
- Czirak, Adam (2012): *Partizipation der Blicke. Szenarien des Sehens und Gesehenwerdens in Theater und Performance*. Bielefeld.
- da Col, Giovanni / David Graeber. (2011) *Foreword: The return of ethnographic theory*. In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 1/1, vi-xxv.
- De La Fuente, Eduardo (2010): *The Artwork Made Me Do It: Introduction to the New Sociology of Art*. In: *Thesis Eleven* 103/1, 3-9.

- Divjak, Paul (2012): Integrative Inszenierungen. Zur Szenografie von partizipativen Räumen. Bielefeld.
- Foster, Hal (1995): The artist as ethnographer? In: George E. Marcus / Fred R. Myers (Hg.): *The traffic in culture. Refiguring art and anthropology*. Berkeley u. a., 302-309.
- Gatt, Caroline (2015): *The Anthropologist as Ensemble Member: Anthropological Experiments with Theatre Makers*. In: Alex Flynn / Jonas Tinius (Hg.): *Anthropology, Development, and Theatre: The Transformative Potential of Performance*. Basingstoke.
- Goffman, Erving (1959): *The Presentation of Self in Everyday Life*. London u. a.
- Ders. (1974): *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York.
- Heinrich, Kaspar (2013): Ruhrtriennale: »Im Körper des Soldaten, in der Seele der Kriegsoffer«. In: *Der Spiegel*, 21.08.2013. <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/rimini-protokoll-mit-situation-room-bei-der-ruhrtriennale-a-917579.html>, aufgerufen am 10.10.2013.
- Ingold, Tim (2011): *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. London.
- Ders. (2014): That's enough about ethnography! In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4/1, 383-395.
- Kosuth, Joseph (1975/1991): *The Artist as Anthropologist*. In: Ders. (Hg.): *Art after Philosophy and After: Collected Writings, 1966-1990*. Cambridge, MA.
- Kultur Ruhr GmbH (Hg.): *Rimini Protokoll: Situation Rooms*. Programmheft zur Ruhrtriennale 2012-2014. Gelsenkirchen.
- Matzke, Annemarie (2007): *Riminis Räume. Eine virtuelle Führung*. In: Dreyse, Miriam / Florian Malzacher (Hg.): *Rimini Protokoll. Experten des Alltags. Das Theater von Rimini Protokoll*. Berlin, 104-115.
- Pink, Sarah (2009): *Doing sensory ethnography*. London.
- Rancière, Jacques (2000/2013): *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible*. London.
- Rorty, Richard (1989): *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge.
- Rutten, Kris u. a. (2013): Revisiting the Ethnographic Turn in Contemporary Art. In: *Critical Arts: South-North Cultural and Media Studies* 27/5, 459-473.
- Schneider, Arnd / Chris Wright (2006): *Contemporary Art and Anthropology*. Oxford, New York.
- Siegenthaler, Fiona (2013): Towards an Ethnographic Turn in Contemporary Art Scholarship. In: *Critical Arts: South-North Cultural and Media Studies* 27/6, 737-752.
- Ssorin-Chaikov, Nikolai (Hg.) (2006): *Dary Vozhdiam / Gifts to Soviet leaders*. Exhibition Catalogue. Moscow.
- Ders. (2013): Ethnographic Conceptualism: An Introduction. In: *Laboratorium* 5/2, 5-18.
- Tinius, Jonas (2013): Feature Review Article: »40,000 years of Modern Art: A Re-Enactment by Khadija von Zinnenburg Carroll. In: *Visual Arts Australia*, 28. März 2013.
- Ders. (2015a): Engaging Art and Anthropology. In: *Anthropology Today*. 30/6: 22-23.
- Ders. (2015b): Colonial copies and ethnographic conceptualism: artistic experiments at the intersection of anthropology, history, and science. In: Mihnea Mircan / Vincent van Gerwen Oei (Hg.): *Allegory of the Cave Painting. A Reader*. Exhibition Catalogue. Antwerp.
- Umatham, Sandra (2011): *Kunst als Aufführungserfahrung. Zum Diskurs intersubjektiver Situationen in der zeitgenössischen Ausstellungskunst*. Felix Gonzalez-Torres, Erwin Wurm und Tino Sehgal, Bielefeld.
- Welzer, Harald. (2013): Minimalinvasive Verschiebungen des Rahmens. In: Kultur Ruhr GmbH (Hg.): *Rimini Protokoll: Situation Rooms*. Programmheft zur Ruhrtriennale 2012-2014. Gelsenkirchen, 55.
- von Zinnenburg, Khadija (2013): *Vitrinendenken: Vectors between Subject and Object*. In: Georg Ulrich Großmann and Petra Krutisch (Hg.): *The Challenge of the Object*. Congress of the International Committee of the History of Art. Nuremberg, 316-318.

Jen Jack Giesecking

Urban Margins on the Move

Rethinking LGBTQ Inclusion by Queering the

Place of the Gayborhood

»We could enter that world but we could not live there. We had always to return to the margin, to cross the tracks to shacks and abandoned houses on the edge of town. ...these statements identify marginality as much more than a site of deprivation; in fact I was saying just the opposite, that it is also the site of radical possibility, a space of resistance.«
bell hooks (1984, xvi)

In her quote above, bell hooks describes how her contribution of feminist and critical race theories, to choose »the margin as a space for radical openness,« was inspired by the physical geographic margins of the town in which she grew up. hooks' *margin* is a key theorization tool for black female experience, a group that played a key role in the production of the urban landscape. The connection between identity and space at the periphery and core is key to my own study of lesbians and queer women's spaces, economies, and culture in New York City from 1983 to 2008. For decades, lesbian, gay, bisexual, trans*, and queer (LGBTQ) people have played key roles in these urban gentrification processes, as peripheral »gay ghettos« became gay neighborhoods and eventually »gayborhood« tourist hubs. I lay bare the interdependencies of the margin-center by showing the history of urban queer sexualities. In applying queer theories to read the placement of queer urban bodies, I suggest that the margin and the center are examples of binary mores that, rather than only be seen as at odds, require and reproduce each other.

Work from the Chicago School in the early 20th century depicted a concentric zone model moving from center to periphery in rings of central business district, industrial, transition, working class, middle class, and commuters (Burgess, Park, and McKenzie 1925). Mid-20th century US suburbanization merely shifted around the haves and have nots, leaving

primarily poor working class people, mostly people of color, in the city bounds. LGBTQ people's need for refuge, safety, and community led to their formation of visible, fixed urban spatial concentrations in the 1970s. These *gay ghettos* began to evolve to describe the limited agency and lack of resources of gays and lesbians living on cities' margins.

Marking a significant shift in the early 1980s, Manuel Castells (1983) declared to the academy what was already the word in the streets: gay men in San Francisco's Castro district were not living in a ghetto but in a *neighborhood*. The LGBTQ neighborhood continued to be read as a space of liberation, community, and possibility, even as suburbs were still the ideal residential hubs. By the early 21st century, cities took on a profound popularity as places to both work and live. Simultaneously, it seemed acceptance had arrived as LGBTQ neighborhoods became billed as *gayborhoods*, revealing both their playful side and the mainstream tourist hubs they had become (Boyd 2008). LGBTQ people are now beginning to leave these neighborhoods in greater numbers, with scholars and LGBTQ people debating if this migration indicated a loss of community and/or evidence of success through assimilation (Ghaziani 2014).

Throughout all of these classifications, LGBTQ have played a profound role in urban gentrification. Artists and LGBTQ people devoted labor into neighborhoods that redrafted the landscape of cities. Yet because of women, people of color, and the poor possess less economic and political power, many LGBTQ people stick to the edges of safe neighborhoods and, in so doing, move the margins farther and farther from the traditional city center. Even as the dominant narrative of LGBTQ spaces portrays a margin included in the center and then dissolved or abandoned, most LGBTQ people were never included or truly lived beyond the margins to begin with.

Can the peripheral queer ever truly become the center? I coined the term *useful in/stability* in a recent article about my research in the Lesbian Herstory Archives to invoke the tension that binaries like the margin and center represent (see Giesecking 2015). While queer theory is often obsessed with that which is fluid and in flux, such as the unstable and margins of everyday life, I suggest that the core queer project is to hold binaries in tension in order to make a call for justice in a world of complexity and difference. In other words, we must lay claim to and grapple with stability and instability rather than fall prey to maintaining a position of refusal by claiming one side of a binary as truth. To seek out the margin as a place to maintain difference is impossible in these ever-intensifying neoliberal times. hooks also told us so long ago, »To be in the margin is to be part of the whole but outside the main body« (1984, xvi). As the center needs the margin to remain just outside the reach of inclusion,

we must begin to imagine other sociospatial metaphors in order to confront the injustices perpetrated by the uneven development of capitalist accumulation.

Bibliography

- Boyd, N. A. (2008): Sex and Tourism: The Economic Implications of the Gay Marriage Movement. *Radical History Review* 100, 223.
- Burgess, Ernest et al. (1925): *The City: Suggestions of Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*. Chicago.
- Castells, Manuel (1983): Cultural Identity, Sexual Liberation and Urban Structure: The Gay Community in San Francisco. In: Ders.: *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*. Berkeley, CA, 138-72.
- Ghaziani, Amin (2014): *There Goes the Gayborhood?* Princeton, NJ.
- Giesecking, Jen Jack (2015): Useful In/Stability: The Dialectical Production of the Social-Spatial in the Lesbian Herstory Archives. In: *Radical History Review* 121.
- hooks, bell (1984) *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston, MA.

Katrin Amelang | Sven Bergmann

Abseitiges Material? Ein Blick in die *Anthropophyteia*

»Einst schi ein Rab
Draus wurd ein Schwab
Und aus dem Stank
Entstand ein Frank«

(Wegeli 1912, Das Ges im Vlkergedanken, Anthropophyteia IX, 231)

»Wer an Volksberlieferungen den Maasstab des Guten und Bösen, des
Schönen und Hässlichen anlegt, der ist nicht reif zum Volksforscher, der
hat in unserer Wissenschaft nichts dreinzureden.«

(Krauss 1897)

Friedrich Salomo Krauss (1859-1938) lässt sich als anerkannte Randfigur beschreiben, als jemand, der nicht zum Kanon gehört, dessen Name aber immer mal wieder in einem Text oder einer Funote hervorschillert.¹ Um zu erzählen, wer dieser in Slawonien geborene, in Wien lebende Krauss eigentlich war, werden in der Regel gleich eine Vielzahl von Einordnungen bemüht: So bezeichnet man ihn als Slawist, Folklorist, Volkskundler und Sexualforscher ebenso wie als liberalen Juden, überzeugten Antizionisten, radikalen Denker und streitbaren Polemiker.² Als unermüdlicher Sammler erotischer und skatologischer³ Folklore gilt er als Pionier der ethnografisch-folkloristischen Sexualwissenschaften und Sittengeschichte, der sowohl Kontakt zu Berliner Sexualforschern wie Magnus Hirschfeld (1868-1935) und Iwan Bloch (1872-1922) hatte als auch zum Wiener Kreis der Psychoanalyse um Sigmund Freud (1856-1939) herum. In etlichen internationalen und anerkannten akademischen Organisationen war er (Ehren-)Mitglied, stand aber zeitlebens abseits der Akademie und blieb notgedrungen wie kompromisslos Privatgelehrter. Er wurde als »Verehrer und Verkünder der Frau, des Frauenrechts, der Frauenschnheit«, als ein »Priester des Urtriebes« oder ein »platonischer Don Juan der Forschung« (Dietrichstein [1920] zit. nach Burt 1990, 109) gleichermaßen gepriesen wie angefeindet und schließlich als Pornograf verunglimpft, zensiert und ruiniert. Ob Krauss »zu einer der (wenigen) wirklichen *Gestalten* in

der Geschichte der Europäischen Ethnologie wurde« (Daxelmüller 1994, 474, kursiv im Original), sei dahingestellt. Auf jeden Fall war er ein Vielschreiber, dessen Werk heute vielleicht nicht mehr provoziert, so doch Unschlüssigkeit hinterlässt.

Als sein Hauptwerk gilt zweifelsohne die *Anthropophyteia*, die von ihm zwischen 1904 und 1913 herausgegebenen, in zehn Bänden erschienenen *Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral*. Mehr als 100 Mitarbeiter_innen⁴ waren mit Beiträgen beteiligt und in der Redaktion fanden sich so namhafte Mitwirkende wie Franz Boas (1858-1942). Es gab wohl kaum einen weiteren Versuch, so divers und in dieser Größenordnung über Sexuelles zu sammeln: Erotische Lieder, Witze, Verse und Schwänke, unzüchtige Gebärden, absonderliche Gelüste und Schamhaare als Handelsartikel, Gefängnispoesie, Abort-Inschriften und homosexuelle Inserate, Rätselfragen, Sprichwörter und Schmähreden, erotische Pflanzenbenennungen, Stickerornamente und Tätowierungen, Vom Arsch, das ABC des Furzes und Blähungsorakel, Nacktheitszauber, Zaubersprüche und Mittel zur Verhinderung des Beischlafs, Kräuter zur Fruchtabtreibung, zur Niederkunft sowie gegen Geschlechtskrankheiten und Impotenz, phallische Bräuche, die Nomenklatur der Vulva und Orts- und Personennamen nach Geschlechtsteilen, etc. – das alles und noch viel mehr zusammengetragen aus verschiedenen Gegenden Deutschlands, des Balkans und Europas, aber auch darüber hinaus.⁵ Jeder Band gefüllt mit Erhebungen, Umfragen und Abhandlungen, am Ende allerlei Buchbesprechungen, Rezensionen über die *Anthropophyteia*, einige Abbildungen sowie ein Register. Seitenweise Überlieferungen – Erzählungen im Original und ins Deutsche übersetzt, häufig von wem, wo erzählt, mitunter mit Erläuterungen versehen, durchnummeriert und inhaltlich kategorisiert – und immer wieder Idiotika oder Onamastika, erotische und skatologische Wörterbücher, die in diversen Sprachen und Mundarten verzeichnen, mit wie vielen unterschiedlichen Worten Geschlechtsteile und Sexpraktiken regional, aber auch in Berliner Kasernen, in Tübinger Studentenkreisen oder von Seeleuten bezeichnet wurden. Doch was macht(e) man damit?

Als handnummerierter Privatdruck war die *Anthropophyteia*, so ein Vermerk in jedem Band, »Nur für Gelehrte, nicht für den Buchhandel bestimmt« – für gelehrte Männer, um genau zu sein.⁶ Von diesen abonnierten die einen sie begeistert und nutzten die Fülle des Materials, während die anderen den

Inhalt obszön fanden und entrüstet reagierten. Im wilhelminischen Berlin wurde schließlich 1910 die »Zentralstelle für die Bekämpfung des Schmutzes in Wort und Bild« auf die Zeitschrift aufmerksam. Anfangs waren die Gerichtsurteile zur Wissenschaftlichkeit einzelner Bände in Berlin und anderswo ähnlich zweigespalten wie die Reaktionen aus der Wissenschaft. 1913 endeten die gerichtlichen Auseinandersetzungen in Berlin, die Krauss als »Erotische Zaubervahnprozesse« bezeichnete, schließlich mit der Beschlagnahmung und Unbrauchbarmachung aller auffindbaren Bände der *Anthropophyteia*.⁷ Übrig blieb die Schmährede »Kraussiaca« als abfällige Bezeichnung erotischer Folklore (Martischnig 1989, 56).

Heute, etwas mehr als 100 Jahre später, finden sich in vielen Universitätsbibliotheken problemlos etliche Bände der *Anthropophyteia*.⁸ Als Bettlektüre sind die etwa 500-Seiten-dicken Bände zwar unhandlich, aber der passende Stoff: vergnügliches Schmöckern, Schmunzeln und Staunen, zwischendurch Augenrollen über sexistische Plattheiten oder auch ein Aufschrei des Erschauerns. Ist beispielsweise die skatologische Erzählung aus Preußisch-Schlesien »Von einem, der sich sein Glück erschissen hat« (weil er meterlange »Riesenwürste« schiss, nachdem er – anfangs unfreiwillig – massenhaft Scheiße schluckte, die man ihm direkt »ins Maul« schiss, womit er »öffentlich als Sehenswürdigkeit« vorgeführt wurde und schließlich zehn Jahre als »lebendiger Abort auf dem Schloß Stinkingen« verbrachte, wo er zudem die »Fatze« der Gräfin und die ihrer Gäste leckte sowie den Graf fickte und auf diese Weise ein großes Vermögen erwarb [Anthropophyteia VI, 1909, 425-427]) derbe, albern, niveaulos, erotisch, vulgär oder ekelhaft? Manchmal stellt sich auch Langeweile ein über bloße Auflistungen und den akribischen Sammelwahn, dann wieder neugieriges Weiterblättern – zu befremdlich-schön ist das Angebot. Doch mit jeder neuen Seite stellt sich die Frage nach der Einordnung dieses Materials. Präsentiert es die lustvollen, nicht von ihren erotischen und skatologischen Inhalten bereinigten Ränder folkloristischer Überlieferungen, sozusagen die *dirty version* der Grimm'schen Märchen? Ist es (an den Marquis de Sade denkend) schlicht Ausdruck der (eben nicht alleinig aristokratischen) Zügellosigkeiten populären Lebens? Oder bietet es die folkloristischen und »unzivilisierten« Gegenstücke zu den von Norbert Elias verwendeten Benimmbüchern? Liefert die *Anthropophyteia* wirklich das »authentischere« (da unzensierte) Material, wenn beispielsweise den Berliner-Dirnenliedern im siebten Band vorangestellt wird,

dass zwar solche bereits von Hans Ostwald⁹ (1873-1940) veröffentlicht wurden, die »stark erotischen« und nun hier mitgeteilten »aus den tiefsten Kreisen des Dirnentums« (Berliner 1910, 373) darin aber wohl wegen des breiteren Veröffentlichungsgrades nicht mitaufgenommen wurden? Oder sind die Jahrbücher die Ergebnisse früher, nicht alleinig urbaner *walks on the wild side*, inklusive der damit verbundenen Exotisierung und Distinktion seitens der Forschenden? Was erzählt dieses Material uns heute vom Gestern? Macht in diesem Zusammenhang die von Krauss aufgemachten Unterscheidung zwischen Pornografie als Geschichten, die »irgendwer erdichtet, um die Sinne aufzustacheln«, und den in der *Anthropophyteia* veröffentlichten »Berichten, die dem Volksmund entstammen« und somit »Beweisstücke der Folklore« sind (Krauss 1910, 471) überhaupt Sinn oder ist sie vielmehr Reaktion auf die damaligen Zensurrufe? Bezieht sich schließlich unsere zweifelnde Unschlüssigkeit auf den Inhalt des trocken aufbereiteten, frivolen Materials oder vielmehr auf die Art und Weise, wie hier einmal mehr das Andere präsentiert wird?

Auf den sexuell befreiten Libertin Marquis de Sade, der die Auswirkungen von ›Freiheit‹ mit all ihren unmoralischen Konsequenzen zeigt, bezieht sich Krauss im Vorwort der ersten Ausgabe der *Anthropophyteia*: Einerseits teilt er dessen Sicht, dass sexuellen Beziehungen im sozialen Leben eine zentrale Rolle einzuräumen sei, andererseits distanziert er sich als Wissenschaftler von dem nur »unzureichenden Beobachtungsstoff« bietenden, »abstoßende[n] Wüstling« (Krauss 1904, viii).¹⁰ Ihm und seinen Mitstreiter_innen ginge es »nicht um einzelne Persönlichkeiten, sondern um nationale Eigentümlichkeiten, hauptsächlich aber um einwandfreie Feststellung von Entwicklungsformen, die einmal zuverlässig bei allen Menschheitgruppen vorkamen oder vorhanden sein mußten.« (ebd.). Geht es also bei der Faszination mit dem Sexualtrieb als Urtrieb um dessen unvollständig vollzogene Zähmung zur Sittlichkeit und seine in der Gegenwart anzutreffenden unsittlichen, vorzivilisatorischen Reste? Hier klingt Elias, mehr noch Freud an; letzter fand in der *Anthropophyteia* materialreich die Bestätigung theoretischer Befunde der Psychoanalyse, unter anderem zur Analerotik oder zum Zusammenhang von Witzen und Unbewusstem (Freud 1910, 473). Eingetaucht wird in der *Anthropophyteia* einmal mehr in die vorgestellten Niederungen des Volkslebens – das hört sich dann doch nach der alten (evolutionistisch-primitivistischen) Volkskunde an. Mit dem Unterschied, dass Krauss Material beisteuerte, das eben keinen poetischen »Primitivismus light«

ermöglichte (Warneken 2003, 133-134), sondern mit derben Worten über rohe Körperpraktiken, ebenso den angeblich »blütenreinen Volksgeist« vorführte (Daxmüller 1994, 464) wie die Forschenden, die ihn als solchen romantisierten. Was vorher als randständige Nebensächlichlichkeit keine Berücksichtigung fand, wurde ins Zentrum der Untersuchung gerückt, mehr noch, es wurde zu wissenschaftlich relevantem Material erklärt. Selbst in wohlwollenden Rezensionen wurde dieser Erweiterung dessen, was als Material und somit lehrreich gilt, nur bedingt gefolgt:

»Neben vielem Wertvollen findet sich allerdings auch manches in dem Bande, was nicht nur widerwärtig ist – darauf kommt es ja in der Wissenschaft nicht an –, sondern mir auch gar nicht wissenschaftlich erscheint [...] Was ›wissenschaftlich‹ dabei herauskommen soll, wenn man die Abortschriften sammelt, kann ich wirklich nicht verstehen.« (Winternitz 1909, 508)

Damals wie heute scheint das Skatologische nicht in den Kreis des ›wissenschaftlichen‹ Wissens einziehen zu können. So wird dann Krauss auch eher für seine Beiträge zur Sexualforschung gewürdigt, während das Skatologische mit einem Schweigen bedacht wird. Ob die *Anthropophyteia* in der Volkskunde oder auch in der Ethnologie (die die außereuropäische ›primitive‹ Sexualkultur wesentlich begeisterter verfolgte als ihr einheimisches Pendant) je eine besondere Wirkung in Bezug auf die Erforschung von Sexualität entfaltete, ist allerdings fraglich. Die Erkenntnis, dass Sexualität ein lohnendes Forschungsthema ist, wird in der internationalen kultur- und sozialanthropologischen Fachgeschichtsschreibung in der Regel auf Malinowski zurückgeführt, weshalb der Beginn ethnologischer Sexualitätsforschung gewöhnlich auf die 1920er datiert wird. Allerdings blieb der Fokus im Fach hier lange auf die sozialen Institutionen der Sexualität – Heirat, (heterosexuelle) Verwandtschaft – beschränkt. Auch in der zentralen sozialanthropologischen *Virgin Birth Debate*, die sich, ausgelöst durch Edmund Leach (1910-1989), anhand der Interpretation melanesischer Vorstellungen zur Zeugung in den 1960ern entzündete, sind Krauss folkloristische Untersuchungen zur Parthenogenese, also »Frauenbefruchtungen ohne Mann« (1926-1928) oder »Wunderbare[r] Empfängnis ohne vorangegangen

Beischlaf« (1904), unseres Wissens nicht aufgegriffen worden, obwohl sie hier vortrefflich gepasst hätten.

Das in der *Anthropophyteia* veröffentlichte Material bleibt so sperrig wie ungeniert; und vielleicht ist diese ausschweifende Hemmungslosigkeit genau der Punkt. Franz Boas, dem Krauss die erste Ausgabe der *Anthropophyteia* widmete, schrieb: »Zügellosigkeit und strenge Sitten gehen immer Hand in Hand, wie sehr auch die Zügellosigkeit uns als Sittenlosigkeit, wie sehr auch die strengen Sitten uns als sinnlose Konvention oder als Aberglauben erscheinen mag« (Boas 1904, xi). Er sah in dieser gesellschaftlichen Dialektik den Kernpunkt unseres Faches und in Krauss jemanden, der mit seinen Sammlungen einen wichtigen Beitrag dazu leistete. Zu den als Sitte bezeichneten Gewohnheiten und kollektiven Übereinkünften hat das Fach viel geschrieben; wenn ausschweifend, dann eher zitierend und in der Paraphrase als in der Analyse. Die Suche nach Mustern, Strukturen und Regelmäßigem lässt Zügelloses in Maßen zu, zügelt aber offenbar zu Maßloses. Vor diesem Hintergrund ist die *Anthropophyteia* nicht nur ein merkwürdiges fachhistoriografisches Fundstück, sondern auch eine Fundgrube voller Ausschweifungen und rauer wie zarter Sitten(-losigkeiten), die den Blick durchaus (be-)lohnt.

Anmerkungen

- ¹ Für Hinweise zum Thema bedanken wir uns bei Franka Schneider, Rainer Herrn und Silvy Chakkalaka.
- ² Diese Beschreibungen lassen sich in allen Texten zu Krauss finden. Einschlägig und hier als Hintergrundlektüre zu Krauss verwendet: Martischnig 1989; Burt 1990; Daxelmüller 1994; Warneken 2006; Raichmayr 2009.
- ³ Mit Skatologie wird zum einen die wissenschaftliche Untersuchung von Kot bezeichnet, zum anderen (und hier zutreffender) die Vorliebe für das Benutzen von auf den Analbereich bezogenen Ausdrücken.
- ⁴ Selbst wenn männliche Verfasser dominierten, bisweilen Pseudonyme genutzt oder nur Initialen angegeben wurden, gab es einige Beiträge von Frauen. Interessant sind Ljuba T. Daničić und Mlada Ana Gospoja, beides Pseudonymen von Jelica Belović-Bernadžikovska (1870-1946), einer kroatischen Lehrerin, Ethnografin und Schriftstellerin, die auch der Frauenbewegung zugerechnet werden kann. In der *Anthropophyteia* wurde unter anderem ihre folkloristische Studie zu »Erotischen Einschlägen in den

Stickornamenten der Serben« (Daničić 1909, 59-89, von Krauss verdeutscht) veröffentlicht.

- ⁵ Wer nicht einfach in einzelnen Bänden schmökern, sondern es genau wissen möchte, suche im von Martischnig (1989, 62-82) zusammengestellten Inhaltsregister der *Anthropophyteia*.
- ⁶ Obwohl sich Krauss für die Emanzipation von Frauen einsetzte, wurden Subskriptionsanmeldungen von Frauen nicht berücksichtigt (spätere Ausnahme: Ärztinnen), »eine gewisse Engherzigkeit«, die in einer Besprechung der ersten beiden Bände der *Anthropophyteia* kritisiert wurde (G.H. zit. nach Martischnig 1989, 44).
- ⁷ Die gleichnamige von Krauss 1913 veröffentlichte Zusammenstellung von Gerichtsakten ist zu finden auf: https://archive.org/details/Krauss_1913_Zauberwahnprozesse, aufgerufen am 17.1.2015. Fachgeschichtlich interessant ist, welche Sachverständigen vom Gericht aufgeboten wurden: Der Volkskundler Johannes Bolte und der Mediziner und Anthropologe Felix von Luschan sprachen Krauss jegliche wissenschaftliche Qualifikation ab und denunzierten ihn als Pornograf. Inwieweit die Prozesse darüber hinaus durch antisemitische Ressentiments gegen Krauss geprägt waren, muss offen bleiben, die Prozessakten sind nicht mehr auffindbar (Warneken 2006, 65f., fn126).
- ⁸ Offenbar nicht völlig problemlos: An der HU Berlin werden die Bände 3-6 zur Zeit vermisst und von Band 7 fand sich nur der leere Buchrücken im Regal; der entrissene Inhalt wohl eher »heiße Ware« als ein Ausdruck von Zensur. Inzwischen gibt es die Jahrbücher auch in digitalisierter Form (<https://archive.org/search.php?query=anthropophyteia>, aufgerufen am 17.1.2015), Grundlage waren die Exemplare der Princeton University mit der Nummer 903.
- ⁹ Hier wird sich auf die »Lieder aus dem Rinnstein« bezogen. Ostwald ist später vor allem als Herausgeber der Berliner Reihe »Großstadt-Dokumente« (1904-1908) bekannt.
- ¹⁰ Seit 1963 war beispielsweise de Sades *Philosophie im Boudoir* (1795) nach dem Beschluss des Landgerichts Hamburg von der Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Schriften indiziert. Der Roman wurde von den Zensoren mit ähnlichen Argumenten wie die von Krauss als gefährlich und unmoralisch eingestuft. Die Unterscheidung zwischen einer wissenschaftlichen und einer wollüstigen Sprechweise über Sex zeigt deutlich, dass die Trennlinie zwischen beiden sehr schmal ist, gerade auch vor dem Hintergrund der *Anthropophyteia*, wie das Beispiel der Beurteilung von Krauss' Sprechweise selbst zeigt. Die Schriften des Marquis de Sade sind durchaus als Gesellschaftskritik zu verstehen – vielleicht als eine der schärfsten zeitgenössischen Kritiken zum Konzept der aufklärerischen Vernunft selbst (vgl. Sollers 1969).

Literatur

- Berliner, Friedrich W. (1910): Berliner Dirnenlieder. In: *Anthropophyteia* VII, 373-374.
Boas, Franz (1904): Brief an den Herausgeber. In: *Anthropophyteia* I, v-vi.

- Burt, Raymond L. (1990): Friedrich Salmo Krauss (1859-1938). Selbstzeugnisse und Materialien zur Bibliografie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlaßverzeichnis. Wien.
- Daxelmüller, Christoph (1994): Friedrich Salomo Krauss, In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a., 463-476.
- Freud, Sigmund (1910): Brief an Krauss. In: *Anthropophyteia* VII, 472-474.
- Krauss, Friedrich S. (1904): Vorwort. In: *Anthropophyteia* I, vii-xxi.
- Ders. (1904): Wunderbare Empfängnis ohne vorangegangenen Beischlaf. In: *Anthropophyteia* I, 47-51.
- Ders. (1926-1928): Vom Ursprung des Menschengeschlechts, von Frauenbefruchtungen ohne Mann und wunderbaren Geburten. Eine folkloristische Untersuchung zur Vorgeschichte der menschlichen Ehe. In: *Die Ehe* 1, 60-64, 87-92, 115-118, 145-147, 182-186; *Die Ehe* 2, 7-10, 37-38, 70-72, 104-106, 133-134, 165-166, 200-202, 331-333, 363-365; *Die Ehe* 3, 16-17, 51-53.
- Martischinig, Michael (1989): Erotik und Sexualität der unteren Volksschichten & Inhaltsregister der *Anthropophyteia*. In: Sabine Drexel u. a. (Hg.): *Das Nackte - der Hintergrund*. InterAKTION 2, Wien, 22-61 u. 62-82.
- Raichmayr, Johannes (2009): Friedrich Salomo Krauss. In: Sigusch, Volkmar / Günther Gau (Hg.): *Personenlexikon der Sexualforschung*. Frankfurt am Main / New York, 384-392.
- Sollers, Philippe (1969): Sade im Text. In: Tel Quel (Hg.): *Das Denken von Sade*. München, 62-81.
- Warneken, Bernd-Jürgen (2006): *Die Ethnographie populärer Kulturen. Eine Einführung*. Wien, 28-34 u. 56-66.
- Ders. (2003): Volkskundliche Kulturwissenschaft als postprimitivistisches Fach. In: Kaspar Maase / Ders. (Hg.): *Unterwelten der Kultur. Themen und Theorien der volkskundlichen Kulturwissenschaft*. Köln, Weimar, 119-141.
- Wegeli, Jean (1912): Das Gesäß im Völkergedanken. Ein Beitrag zur Gluteralerotik. In: *Anthropophyteia* IX, 209-243.
- Winternitz, M. (1909): Rezensionen über die *Anthropophyteia*. In: *Anthropophyteia* VI, 507-508. (zuerst erschienen in: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, B. XXXIX, 1909, 218f.).

Die surrealistische Avantgarde

Randfiguren der deutschen Ethnologie der 1970er und 1980er Jahre | Stefan Wellgraf

Die Nachkriegszeit gilt heute als eine Epoche der Stagnation und Langeweile in der deutschen Ethnologie (Haller 2012). Auch aufgrund der Erfahrungen des Nationalsozialismus galten hochtrabende Theorien sowie öffentlichkeitswirksame Forschungen als suspekt. Ein theoriefeindlicher Empirizismus und eine museale Orientierung dominierte in den Ethnologie- und Volkskunde-Instituten der 1950er und 1960er Jahre und beide Fächer drohten den Anschluss an internationale Theorieentwicklungen zu verpassen. Gleichzeitig lehrten auch nach 1945 noch Wissenschaftler aus der Zeit des Nationalsozialismus und so mancher von ihnen sympathisierte weiterhin mit altem völkischen Denken. Um 1970 verschafften sich jedoch kritische Stimmen zunehmend Gehör: Während die Volkskunde begann ihre nationalsozialistische Vergangenheit aufzuarbeiten und sich in Richtung einer gegenwartsbezogenen Kulturwissenschaft reformierte, wurde die außereuropäische Ethnologie von einer Reihe rebellischer Außenseiter aufgemischt: Fritz Kramer (1941-), Hans Peter Duerr (1943-), Hubert Fichte (1935-1986) und Hans-Jürgen Heinrichs (1945-).

Es war die damals junge 68er-Generation, die gegen verkrustete Institutsstrukturen aufbegehrte und ihre Anliegen einbrachte. Einige von ihnen hatten sich während der 1960er Jahre zunächst als die revolutionäre Avantgarde verstanden und vollzogen dann im Verlauf der 1970er Jahre eine für ihre Generation typische Umorientierung, infolge derer statt des die Revolutionshoffnungen enttäuschenden Proletariats zunehmend fremde Kulturen als Alternative zur eigenen kapitalistischen Moderne an Bedeutung gewannen (Kohl 2001). Die außereuropäische Ethnologie wurde im Zuge dieser Entwicklung zu einem Modefach, die Studierendenzahlen stiegen stark an und ein neuer, unkonventioneller Forschertyp tauchte auf: der theoretisch geschulte und avantgardistisch orientierte intellektuelle Randseiter der Ethnologie (Haller 2012, 269-284). Kramer, Fichte, Duerr und Heinrichs standen in der Ethnologie ihrer Zeit auf unterschiedliche Weise für Romantik, für Begeisterung für das Fremde, für ein Interesse an Kunst und Psychologie sowie für literarische Ansätze und damit – so meine Deutung – für eine dem Ethnografischen Surrealismus nahestehende Forschungshaltung. Als Ethnografischer Surrealismus wird eine sich im Paris der 1920er Jahre herausbildende Forschungsperspektive bezeichnet, die ebenfalls

von einer Faszination für das Exotische gekennzeichnet war, die das Wunderbare und Poetische des Alltags statt dessen Norm- und Regelmäßigkeit betonte, die mit künstlerischen und psychologischen Experimenten Zugang zu alternativen Ebenen der Wirklichkeit suchte und mit spielerischen und literarischen Darstellungsweisen experimentierte (Clifford 1981). Auch nach dem Zweiten Weltkrieg tauchten in verschiedenen Ländern immer wieder surrealistisch inspirierte Forschungen in der Ethnologie auf, besonders auffällig im Kontext der gesellschaftlichen und universitären Reformbestrebungen um 1970 sowie später im Zuge der Postmoderne- und *Writing Culture*-Debatten (Wellgraf/Schwanhäuser 2015).¹ Auch wenn die hier in einem vergleichenden Überblick vorgestellten Autoren sich auf sehr unterschiedliche und teilweise kritische Weise zum Surrealismus verhielten, möchte ich sie im Rückblick betrachtet als eine surrealistische Avantgarde der deutschsprachigen Ethnologie darstellen. Als eine Avantgarde, die ähnlich wie zuvor die Pariser Surrealisten, vom Rand her die etablierte Ethnologie herausforderte und nachhaltig veränderte.

Fritz Kramer: Perspektivenwechsel

Im Zentrum des ethnografischen Werkes von Fritz Kramer stehen das Motiv des Perspektivenwechsels sowie eine damit verbundene Reflektion der Möglichkeiten ethnografischen Forschens und Schreibens (Rees 2005). Waren die französischen Surrealisten intuitiv fasziniert von der Konfrontation und Kombination kulturell disparater Versatzstücke, so hat Kramer das für die Ethnologie grundlegende Motiv der wechselseitigen Spiegelung im jeweils Fremden wissenschaftshistorisch, erkenntnistheoretisch und empirisch aufgearbeitet. Den Prozess der gesellschaftlichen Selbstkonstitution durch Abgrenzung vom Anderen interpretiert er in *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnografie des 19. Jahrhunderts* (1977) als verzerrende Aneignung des Fremden durch Europäer_innen und in *Der Rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika* (1987) als rituell vermittelte Abwehr des europäisch Fremden durch Afrikaner_innen.

Mit dem Titel »Verkehrte Welten« spielt Kramer darauf an, dass im 19. Jahrhundert die Ethnologie die ihr fremden außereuropäischen Kulturen in erster Linie als verfremdetes Negativbild der eigenen Kultur betrachtete. Es handelte sich um eine »imaginäre Ethnografie«, die auf einer grundlegenden Unterscheidung zwischen »Zivilisierten« und Wilden« sowie einer Reihe davon abgeleiteter Dichotomien bestand, etwa den Gegenüberstellungen von Rationalität und Irrationalität, von Naturzustand und Entfremdung oder von Despotie und bürgerlicher Ordnung (Kramer 1977). Das Verhältnis der Ethnologie zum Imaginären rekonstruiert Kramer im ersten Teil dieser Studie anhand der frühen, stark romantisch geprägten deutschsprachigen Ethnologie des 19. Jahrhunderts. Autoren wie Friedrich Creutzer begriffen ethnografisches Forschen

damals als eine Spezialform der Philologie, die anhand von Textüberlieferungen das jeweils Andere der eigenen Moderne untersuchte. Der Ursprung der deutschsprachigen Ethnologie liegt Kramer zufolge gerade nicht in der empirischen Erforschung fremder Kulturen, sondern primär in der eigenen Auseinandersetzung mit der entstehenden bürgerlichen Moderne anhand eines verzerrten Blickes auf das als fremd imaginierte kulturell Andere. Daraus resultiert sowohl der Gestus der kulturellen Überlegenheit und wissenschaftlichen Fortschrittlichkeit als auch die Möglichkeit die Verwerfungen und Fehlentwicklungen der eigenen Kultur zu kritisieren. Im zweiten Teil der Studie argumentiert Kramer unter anderem anhand von Bronislaw Malinowski (1844-1942), einem wichtigen Begründer der empirischen Feldforschung, dass auch die spätere sozialwissenschaftlich orientierte Ethnologie unter veränderten Vorzeichen weiterhin im Bann des Imaginären steht. Im Zuge der Etablierung der Feldforschung mittels teilnehmender Beobachtung als Königsweg der ethnologischen Beschäftigung mit dem Fremden kommt es jedoch zu einem »Umschwung von einer Ethnografie im Bann des Imaginären zu einer Ethnografie des Imaginären« (Rees 2005, 398).

Was eine solche Ethnografie leisten kann, veranschaulicht Kramer (1987) auf eindrucksvolle Weise in seiner folgenden Studie über Besessenheitskulte in Afrika. Besessenheitsrituale erscheinen hier weniger als Ausdruck vorhergehender kultureller Prägungen, sondern als eine Form der kulturellen Verarbeitung von Modernisierungsprozessen. Solche Kulte isolierten meist ein Detail, dem dann eine eigenständige Macht zugesprochen wurde, etwa das von Europäer_innen benutzte Essbesteck oder deren Uniform. Kramers vergleichende Untersuchung von Besessenheitskulten um 1900 zeigt, dass diese zwar eine Fülle von unterschiedlichen Funktionen erfüllten, sich jedoch in ihrem darstellenden Charakter ähnelten. Die Besessenen stellten das kulturell Andere mittels mimetischer Formen dar und versuchten es gleichsam im Ritual zu bannen. Nicht nur die Europäer_innen entdeckten also im 19. Jahrhundert das ihnen fremde Afrika, indem sie es erklärten, sondern auch in Afrika existierten zeitgleich kulturspezifische Formen des Exotismus. Die fremden Europäer_innen erscheinen darin als Verkörperungen der regional üblichen Auffassungen vom jeweils anderen der eigenen Stammeskultur, in der Regel entweder als Vertreter der unbelebten Wildnis oder als Barbaren eines anderen Stammes. Mithilfe des von Godfrey Lienhardt entlehnten Begriffs der *passiones* stellt Kramer die Unterschiede eines kosmologisch und eines psychologisch angeleiteten Selbst- und Weltverständnisses heraus (Kramer 2005, 145-168). Während Ethnolog_innen sich als Subjekt begreifen, das die Anderen distanziert beobachtet, sind die Teilnehmer_innen von Besessenheitsritualen vom Anderen ergriffen und ahmen diesen nach.

Die Auseinandersetzung mit Besessenheitsritualen und den sie begleitenden Formen der Maskerade und Zuständen der Trance lässt sich bei mehreren

surrealistisch inspirierten Randfiguren der Ethnologie, am prominentesten bei Jean Rouch (1917-2004) und Maja Deren (1917-1961), beobachten. Kramers unbewusste Nähe zum Ethnografischen Surrealismus zeigt sich darüber hinaus besonders deutlich in seinen methodischen Reflektionen und Vorgehensweisen. Kramer bemühte sich um die Übersetzung und Verbreitung der Schriften Malinowskis sowie anderen Vertretern der britischen *social anthropology*, die damals hierzulande noch wenig bekannt waren (Kramer 1983). An Malinowski diskutiert er die Erfahrung des Rollentauschs, die mit der für Ethnolog_innen typischen Rolle des fremden Mitmenschen einhergeht und für eine auf Perspektivenwechsel fokussierte Ethnologie unerlässlich erscheint (Kramer 2005, 73-121). Kramer hebt auch Malinowskis literarisch anmutende Darstellungsweise hervor, die evozierend und suggestiv ist, ohne einen wissenschaftlichen Wahrheits- und Objektivitätsanspruch aufzugeben. Dies gelingt Malinowski durch das Entwerfen »synthetischer Bilder«, in denen nicht nur die beobachteten Ereignisse sondern auch deren Spiegelungen beim Forscher und den Beobachteten eingeschrieben sind (Kramer 1977, 85). Hier zeigt sich eine Nähe zum Bildprogramm des Surrealismus sowie zu Walter Benjamins Überlegungen zu »dialektischen Bildern«. Auch der für den Surrealismus zentrale, doch mittlerweile in den Sozialwissenschaften verdrängte Begriff des »Wunderbaren« wird von Kramer verwendet, um auf besonders ergreifende Momente der ethnografischen Begegnung mit dem Fremden hinzuweisen (Kramer 1987, 234). Um sich für diese zu öffnen, empfiehlt Kramer performative Methoden der Ethnologie sowie eine Rückbesinnung auf Begriffe wie »Hingabe« und »Einfühlung«. Gleichzeitig diskutiert er am Beispiel eines vom Ethnologen Victor Turner (1920-1983) in New York geleiteten Theaterprojekts und der romantischen Aufladung des Begriffs der »Einfühlung« die Schwierigkeiten und Fallstricke eines solchen Vorhabens (Kramer 2005, 9-26). Kramers ambivalente Haltung zum Surrealismus zeigt sich vielleicht am deutlichsten in dem kleinen Buch *Sudanesische Marginalien*, in welchem Ergebnisse einer von ihm seit Mitte der 1970er Jahre geleiteten Forschungsgruppe zum Sudan an der FU-Berlin zusammengefasst werden (Kramer / Streck 1991). Kramer präsentiert sich hier als ein Surrealist wider Willen, der die surrealistische Methode der Collage empfiehlt, um dem Eklektizismus der sudanesischen Stammeskulturen gerecht zu werden und der gleichzeitig ein Unbehagen gegenüber einem lediglich ästhetisch motivierten postmodernen Interesse am Patchwork verspürt.

Hans Peter Duerr: Bewusstseinsweiterung

In den 1970er Jahren galt das Ethnologie-Institut der Freien Universität Berlin inoffiziell als das »Kramer-Institut«, obwohl dieser dort nie eine feste Professur

erhielt. Bald sollte noch ein neuer, die Studierenden auf andere Art faszinierender »Heidelberger Guru« (Kohl 2001) in Berlin auftauchen – Hans Peter Duerr. Kramer und Duerr hatten gemeinsam in Heidelberg Ethnologie studiert und dort gegen nationalsozialistisch belastete Ethnologie-Professoren rebellierte (Duerr 2001). In den 1970er Jahren war Duerr ein rastloser Vagabund und aufreizender Kritiker der Ethnologie, der die damals etablierte Ethnologenzunft wahlweise als langweilige »Beamtenseelen«, feige »Kriecher« und lächerliche »Mickey Mäuse« beschimpfte (Duerr 1995, 125). Eindrücke von seiner zunächst erfolglosen Stellensuche aber auch von seinem Hang zur Selbstinszenierung finden sich in dem satirischen Mini-Drama »Aus dem Alltag des stellungslosen Wissenschaftlers D.« von 1973 (Duerr, 1999, 17-21). Duerr inszenierte sich als ein aufmüpfiger Café- und Kneipen-Ethnologe. Das Buch, das er in den 1970er Jahre am liebsten mit sich herumtrug, hieß *Die Lehren des Don Juan* von Carlos Castaneda (1968), dem gleichsam legendären wie umstrittenen Ethnologen der »Psychedelic Sixties« (Fikes 1993, Noel 1976). Castanedas Botschaft setzte Duerr nach eigenen Angaben direkt in die Praxis um, indem er das Buch vor allem als Unterlage zum Drehen von Joints verwendete (Duerr 1995, 127). In seinem 1978 erschienenen Buch *Traumzeit* verarbeitete Duerr schließlich sowohl seine Castaneda-Lektüre als auch eigene Drogenerfahrungen. Beides führte dazu, dass die Studie von Ethnologie-Instituten nicht anerkannt wurde. Duerr habilitierte schließlich im Fach Philosophie und *Traumzeit* wurde ein im renommierten Suhrkamp-Verlag veröffentlichter Bestseller mit über 150.000 verkauften Exemplaren (Haller 2012, 276).

Es war wohl vor allem das akademische Rebellentum, bei dem sich thematische Orientierungen, stilistische Neigungen und persönliche Inszenierungen miteinander vermischten, das Duerr öffentliche Aufmerksamkeit und kommerziellen Erfolg einbrachte. Sein Werk *Traumzeit* handelte – so der Untertitel – von »der Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation«. »Zivilisation« stand hier für die moderne logische Denkweise und »Wildnis« für eine dieser gegenüberstehenden nicht-alltäglichen Realität. Duerr kritisierte Norbert Elias These eines fortschreitenden »Prozess der Zivilisation« (Elias 1997), indem er dagegen argumentierte, bereits das Mittelalter sei durch eine Befreiung der Sinne gekennzeichnet gewesen, während sich in der Moderne wieder stärkere sittliche Kontrollmechanismen durchgesetzt hätten. Später baute Duerr seine Elias-Kritik noch weiter aus und revidierte sie schließlich, unter anderem zu der gegenläufigen kulturkritischen These, dass unsere moderne Gegenwart von einer zunehmenden Enthemmung bedroht sei (Hinz 2002). In *Traumzeit* sympathisierte Duerr offen mit unter dem Begriff der »Wildnis« zusammengefassten alternativen Denk- und Lebensformen. Um diese zu beschreiben, spannte er einen weiten historischen und geografischen Bogen von europäischen Hexen, zu südamerikanischen Schamanen und schließlich den Hedonismus- und Drogenexperimenten der gegenkulturellen Milieus seiner Zeit. Letztlich mündete

dies in der These von der Dialektik zwischen Wildnis und Zivilisation, der zufolge man den Alltag der Zivilisation nur wirklich erkennen könne, wenn man den Wahnsinn der Wildnis durchschritten habe (Duerr 1984). Die Attraktivität von Duerrs *Traumzeit* für die linke Gegenbewegung der Bundesrepublik hing nicht nur mit solchen Thesen, sondern auch mit Duerrs Persönlichkeit und dem Sound seiner Texte zusammen, dessen existentialistisch raunende Andeutungen – etwa »Schatten der Ewigkeit«, »Archaisierung der Wahrnehmung« und »Strudel der Grenzzone« (Duerr 1985, 189 und 200) – den geneigten Leser_innen viel Raum zum eigenen Fantasieren ließen. Duerr setzte sich zudem in journalistischen Interviews immer wieder spektakulär als akademischer Dissident in Szene und lieferte in seinen Texten wissenschaftliche Legitimationen für seinerzeit als unkonventionell geltende Verhaltensweisen, etwa wenn er lange und wehende Haare als kulturübergreifendes Symbol für Unangepasstheit deutete oder den Konsum von LSD und anderen Drogen als Weg zur Bewusstseins-erweiterung empfahl (Duerr 1984, 99-100; 1985). Auf diese Weise wurde er zum Hauptdarsteller seiner eigenen Aufführungen, innerhalb derer die Grenze zwischen der Analyse des »Wilden« und seinem eigenen Lebensstil verschwamm.

Die Beschäftigung mit Drogen und eine Sympathie für nicht-rationale Bewusstseinszustände gehörten zu den Leitmotiven des Ethnografischen Surrealismus. Was von Duerrs *Traumzeit* bleibt, sind weniger seine steilen Thesen als vielmehr der Impetus seiner Arbeit und die daraus in den 1980er Jahren gezogenen methodischen Konsequenzen. Duerr rüttelte die akademische Ethnologie der 1970er Jahre auf und erkämpfte zusammen mit anderen für die rebellische 68er-Generation einen Platz in der Wissenschaft, den sie seit den 1990er Jahren immer selbstverständlicher einnahm. Duerr selbst wurde 1991 Professor für Ethnologie und Kunstgeschichte in Bremen und blieb auch dort ein Querdenker. So suchte er im Nordseewatt nach der versunkenen Stadt Rungholt und begeisterte sich für die Potenziale der Quantenphysik (Duerr 1995, 86-96; 1999, 60-80; 2005). Daneben publizierte er betriebsam weiter und stritt sich leidenschaftlich mit seinen Kritiker_innen. So diffamierte er den *Zeit*-Journalisten Ulrich Greiner als einen intellektuellen Zwerg (Duerr 1995, 45) und wurde selbst in der Zeitschrift *Anthropos* als voyeuristischer »Spanner« attackiert (Schröter 1999, 2000). Methodisch wandte er sich gegen eine auf strikte Objektivität eingeschworene Forschung, gegen formalistische Methoden und eine strenge Trennung von Rationalem und Irrationalem. Ethnolog_innen sollen ihm zufolge das Fremde nicht kontrollieren, sondern die Erschütterung der eigenen Wahrnehmungsmuster in der Konfrontation mit dem Fremden als Weg zur Erkenntnis suchen. Eine durch objektivistische Methoden kontrollierte Wissenschaft deutete er als eine Art der Angstbewältigung. Stattdessen betonte er, unter anderem im Rückgriff auf den Ethnopsychiater George Devereux (1908-1985), die Notwendigkeit der Einbeziehung der Subjektivität des Forschers (Duerr 1987).

Hubert Fichte: Poetische Anthropologie

Hubert Fichte hatte, anders als Kramer und Duerr, weder ein Ethnologie-Studium noch irgendeine andere akademische Ausbildung hinter sich, als er Ende der 1960er Jahre erstmals nach Brasilien aufbrach. Stattdessen war er bereits ein sehr erfolgreicher Romancier, der unter anderem mit seinem autobiografischen Roman *Die Palette* über das sich um eine Hamburger Kneipe gruppierende gegenkulturelle Milieu für Aufmerksamkeit gesorgt hatte (Fichte 1968, Brandel u. a. 2005). Seine auf jahrelangen Feldforschungen in Lateinamerika basierenden ethnografischen Studien zu afro-amerikanischen Religionen *Xango* (1976) und *Petersilie* (1980a) wurden von der deutschsprachigen akademischen Ethnologie ignoriert. Erst nach seinem Tod 1986 wurde Fichte, bezeichnenderweise in der US-amerikanischen Fachzeitschrift *Cultural Anthropology*, als wegweisender und innovativer Ethnograf gewürdigt (Neumann 1991).

Die Bücher *Xango* und *Petersilie* beschreiben verschiedene Zentren der afro-amerikanischen Kultur und Religion, etwa den *Candomblé* im brasilianischen Bahia und den Haitianischen *Voodoo*. Die Bücher basieren auf ausgedehnten, mehrfachen Feldforschungen im Verlauf der 1970er Jahre, profunden Sprachkenntnissen, detaillierten Beobachtungen und einer umfangreichen Lektüre der relevanten ethnologischen Fachliteratur – sie erfüllen also die akademischen Kriterien einer seriösen ethnologischen Forschung. Darüber hinaus waren sie, wie sich mittlerweile herausgestellt hat, inhaltlich und stilistisch richtungsweisend für die künftige Entwicklung der Fachdiskussionen. Die afro-amerikanischen Religionen werden von Fichte nicht als Überbleibsel einer untergehenden Kultur betrachtet, sondern als ästhetische Gegenkulturen zum Kolonialismus. Der synkretistische Charakter dieser Religionen kommt im bahianischen *Candomblé* besonders stark zum Ausdruck. Dessen Praktiken und Götter, wie etwa der titelgebende *Xango*, bilden ein Patchwork aus afrikanischen Religionen und iberischem Katholizismus. Fichte interessierte sich weniger für alte Überlieferungen, sondern vielmehr für die gelebte Religion, vor allem die Praktiken religiöser Einweihung, bei denen Pflanzen wie Petersilie eine wichtige Rolle spielen. Hybridität und Performanz stehen in Fichtes Forschungen bereits im Mittelpunkt, bevor sie zu etablierten akademischen Konzepten wurden. Seine ethnografischen Bücher haben weder Fußnoten noch einen klassischen akademischen Zitierapparat, auch wenn sie voll von Daten und Verweisen sind. Es handelt sich um eine Collage von tagebuchartigen Einträgen, in denen Beobachtungen, Interviews, Reflektionen und Zeitungsnotizen nebeneinander stehen und sich zu einem atmosphärisch dichten Ganzen zusammenfügen. Ein Eintrag von Ostern 1971 veranschaulicht Fichtes empfindsame Wahrnehmung und seinen dokumentarischen Stil:

- »Was geschieht, wenn es 24 Stunden in einer Favela regnet:
Die Lehmhäuser werden weich und sinken zusammen.

Alles nass:

Die Decken, die Kleidung, die Haare, das Mehl, die Bohnen, die Dochte,
die Streichhölzer, die Holzkohle.

Die Dosen mit Milchpulver fangen an zu rosten.

Amöben und Lungenschnecken werden in das Brunnenwasser ge-
spült.« (Fichte 1976, 80)

Fichtes Nähe zum Ethnografischen Surrealismus zeigt sich hier unter anderem in der Verwendung von Techniken der Collage, seinem poetischen Verständnis von Ethnologie und seinem subjektiv-biografischen Zugang. Die Collage ermöglichte es ihm verschiedene Schichten der Wirklichkeit nebeneinanderzustellen, ohne Widersprüche und Inkohärentes glätten oder einem linearen Narrativ unterordnen zu müssen. Poetische Gestaltungsformen wie Raffung, Timbre, Schärfe und Rhythmus verstand er als wesentlichen Teil des Prozesses der Erzeugung von Wissen durch Sprache (Fichte 1980b). Für ihn erweiterte sich die Wissenschaft durch poetische Kategorien, während er gleichsam eine Fundierung des Poetischen durch empirisches Vorgehen befürwortete. Wie ernst es ihm mit seinem Programm einer poetischen Anthropologie war und wie empfindlich ihn gleichsam die akademische Ausgrenzung machte, zeigt sich an seiner wütenden Kritik an Claude Lévi-Strauss (Fichte 1987). Dessen literarisch anmutendem Erinnerungsbuch *Traurige Tropen* (Lévi-Strauss 1955) wirft er eine heuchlerische Empfindsamkeit vor, eine rassistische und paternalistische Form der »imperialen Nostalgie« (Rosaldo 1989), die wehleidig dasjenige beweint, zu dessen Zerstörung sie indirekt selbst beigetragen habe. Fichtes Verbindung von Biografie und Ethnografie und die von ihm gewählte Tagebuchform gaben der persönlichen Färbung des Forschungsinteresses und der Situiertheit des ethnografischen Forschungsprozesses mehr Raum als seinerzeit in der Ethnologie üblich. Hier lässt sich seine Arbeit mit der von Michel Leiris (1901-1990) vergleichen, dem surrealistischen inspirierten Ethnopoeten Frankreichs, der durch sein Forschungstagebuch *Phantom Afrika* (1934) berühmt wurde (Simo 1995). Trotz starker Bezugnahmen war Fichtes Beziehung zum Surrealismus, ähnlich wie bei Kramer, eher ambivalent. Der künstlerische Surrealismus der europäischen Avantgarden erschien ihm lediglich als eine schwache Kopie des gelebten vitalen Synkretismus der afro-brasilianischen Religionen (Neumann 1991, 282). In Salvador de Bahia lag der Surrealismus gewissermaßen auf der Straße.

Fichte bemühte sich seit den 1970er Jahren vergebens um eine akademische Stelle in der Ethnologie und versuchte weitgehend erfolglos seine Artikel in ethnologischen Fachzeitschriften zu platzieren. Als Avantgardist war er seiner Zeit vielleicht zu sehr voraus, so reflektierte er die literarische Konstruktion von Wirklichkeit schon vor *Writing Culture* und experimentierte auf viel radikalere und eindrucksvollere Weise mit alternativen Darstellungsformen, als dies den späteren Dekonstruktivisten der Ethnologie gelingen sollte (Böhme /Tilling

1995). Fichte blieb bis zu seinem frühen Tod eine schillernde Randfigur, zu dessen legendärem Ruf auch sein Randseitertum als Halbwise, Jude und Bisexueller beitrug. Aus Not und Neigung spielte Fichte mit verschiedenen Rollen und so wurden seine umfangreichen Feldforschungserfahrungen auch für journalistische Beiträge, Romane und die von seiner Begleiterin Leonore Mau (1916-2013) veröffentlichten Fotobände weiterverarbeitet (Braun 2005).

Hans-Jürgen Heinrichs: Kanonerweiterung

Auch Hans-Jürgen Heinrichs galt als ein intellektueller Bohémien, der seit den 1970er Jahren als Herausgeber sowie Autor von zahlreichen Interviewbänden und Biografien mit den künstlerischen und intellektuellen Avantgarden seiner Zeit im regen Austausch stand. Seine Bedeutung für die Ethnologie liegt weniger in seinen eigenständigen Forschungen, als vielmehr darin, die Dialektik von Selbstanalyse und Fremderfahrung sowie das Grenzgängertum zwischen Ethnologie und Literatur anhand systematischer Überlegungen zu Ethnopsychanalyse und Ethnopoese reflektiert zu haben. Als Herausgeber der Schriften von Victor Segalen und Michel Leiris etablierte er damals in Deutschland noch weitgehend unbekannte Autoren und der von ihm geleitete Qumram-Verlag gab auch jüngeren deutschsprachigen ethnologischen Randseiter_innen ein vielbeachtetes Forum.

Neben Hubert Fichte und Hans Peter Duerr beschäftigte sich auch Heinrichs intensiv mit dem Forschungsansatz der Ethnopsychanalyse (Heinrichs 1989, 77-169). Diese geht davon aus, dass neben dem individuell Unbewussten noch ein kulturell Unbewusstes wirkt und beide in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander stehen. Ethnopsychanalytische Forschungen sind weniger auf objektiv messbare Verhältnisse ausgerichtet, sondern beschäftigen sich primär mit der Dynamik des Unbewussten in einer kulturvergleichenden Perspektive. Dies geht einher mit einer besonderen Berücksichtigung der Subjektivität des Forschers sowie einem alternativen Verständnis von Objektivität und Wahrheit: Objektiv ist gerade nicht mehr das vom Forscher und den beforschten Individuen Abgelöste und wahre Beschreibungen sind aus dieser Perspektive nur unter Berücksichtigung konkreter Forschungssituationen möglich. Durch eine vom Reichtum der Sprache Gebrauch machende Ethnopoese soll vermieden werden, Feldforschungserfahrungen in einer sterilen Wissenschaftssprache abzuschließen und sie ihrer Sinnlichkeit zu berauben (ebd. 357-368). Zu den Vorbildern der Ethnopoese zählt Heinrichs neben Hubert Fichte vor allem die französischen Schriftsteller-Ethnologen Victor Segalen (1878-1919) und Michel Leiris. Segalen war ein Surrealist *avant la lettre*, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine auf dem Prinzip der Überlagerung und Verflechtung sowie einem reformierten Verständnis des Exotismus basierende »Ästhetik des

Diversen« formulierte, die zuletzt im Kontext von Postkolonialismusdebatten wieder intensiv diskutiert wurde (Heinrichs 1989, 243-269; Frosdick 2000). Mit dem bereits erwähnten Surrealist Michel Leiris verband Heinrichs nach eigenen Angaben eine intellektuelle »Liebesbeziehung« (Heinrichs 1992, 16). Diese inspirierte Heinrichs zu einem seiner schönsten Bücher, indem er unter anderem anhand von *Phantom Afrika* die erkenntnistheoretischen Potentiale des Tagebuches diskutiert (ebd., 94ff.).

Heinrichs Vorliebe für subjektive und literarische Ethnologie prägte auch das Programm des von ihm Anfang der 1980er Jahre geführten Qumram-Verlages. Anhand der Buchveröffentlichungen dieses Verlages, von denen einige bald zu Kultstatus avancierten, lassen sich die Konturen einer alternativen Ethnologie sowie deren starke Orientierung am französischen Surrealismus ablesen. Deutlich wird ein thematisches Interesse an einer nicht-doktrinären Psychoanalyse und am Traum, an der Romantik, an surrealistischen Künstlern wie Pablo Picasso (1881-1973), André Masson (1896-1987), André Breton (1896-1966) und Jean Cocteau (1889-1963) sowie an literarisch orientierten und mit Bildern arbeitenden Darstellungsweisen, für die unter anderen Autorinnen wie Gisela von Wysocki und Leonore Mau standen. Neben den erstmals auf Deutsch publizierten Schriften von Segalen und Leiris sowie Heinrichs eigenen Texten erschienen hier auch Bücher von Hubert Fichte. Die Publikationsaktivitäten von Heinrichs verdeutlichen exemplarisch, dass die hier vorgestellten Randfiguren der westdeutschen Ethnologie der 1970er und 1980er Jahre sich in einem intellektuellen Milieu bewegten, in denen die Grenzen zwischen Kunst, Literatur und Wissenschaft überschritten und in Frage gestellt wurden.

Resümee

Es war die Altbackenheit der deutschen Nachkriegsethnologie, die eine jüngere Generation von Forscher_innen zum Aufbegehren provozierte. Die gesellschaftliche Auseinandersetzung der 68er-Generation mit der nazibelasteten Elterngeneration fand etwa ab 1970 auch in den deutschen Ethnologie-Instituten statt. Die Dispute wurden auch hier von charismatischen männlichen Wortführern angestachelt und mit ähnlicher Schärfe und revolutionärem Gestus geführt. Spezifisch war jedoch die Ausrichtung der Machtkämpfe auf das Feld der Wissenschaft, gestritten wurde vor allem um die Besetzung von Professor_innenstellen, den Zugang zu Fachzeitschriften sowie die damit verbundenen Deutungshoheiten und um das gültige Verständnis von Wissenschaftlichkeit. Die Avantgardisten stellten den bisherigen Common Sense in Frage und wirkten somit auch von ihrer gegenkulturellen Randposition aus in das konservative Zentrum des Faches hinein.

Die etablierte Ethnologie jener Jahre begegnete dem publizistischen Erfolg ihrer schillernden Randfiguren mit Neid und Skepsis und verteidigte ihre institutionellen Posten mittels klientelistischer Kartelle. Aufschlussreich für die damit verbundene Abwehrhaltung ist Hans Fischers Buch über *Randfiguren der Ethnologie* um 1900 (2003). Fischer war seit den 1960er Jahren als Direktor des Völkerkundemuseums in Hamburg, Professor am dortigen Institut für Völkerkunde und zwischenzeitlicher Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde ein etabliertes institutionelles Schwergewicht. Seine altersmilden Überlegungen zu diesen frühen Randfiguren gehen von einer zwar historisch veränderlichen, aber von ihm letztlich doch klar verteidigten Grenzziehung zwischen Wissenschaftlichem und Unwissenschaftlichem aus. Vom Erfolg der zwiespältigen Randfiguren – wie Malern, Missionaren und Millionären – fühlt er sich als seriöser Forscher beleidigt. Er erklärt deren Popularität mit der Zugänglichkeit und Einfachheit eines neo-romantischen Anti-Rationalismus. Demgegenüber verteidigt er eine auf »Skepsis«, »Quellenkritik«, »langweilige(r) Vernunft« und harter »Arbeit« basierende »langweilige etablierte Wissenschaft« (Fischer 2003, 243). Die hier vorgestellten Randfiguren der 1970er und 1980er Jahre werden von Fischer ausgespart. Sie standen für eine aufregende statt für eine dröge Ethnologie und wurden dafür vom Establishment ebenfalls mit eben diesem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit konfrontiert.

Auch ihre Arbeiten lassen sich natürlich inhaltlich und stilistisch kritisieren, zumal sie sich selbst untereinander mehrfach widersprochen haben. Aus heutiger Sicht wirken die Texte von Kramer und Fichte noch immer relevant und beeindruckend, während die Bücher von Duerr und Heinrichs schneller gealtert sind und mittlerweile eher als historische Dokumente dienen können. Allen vier ist gemein, dass sie von den Akademien nur teilweise oder gar nicht anerkannt wurden. Der als links geltende Kramer wurde Anfang der 1980er Jahre aus dem Berliner Institut für Ethnologie herausgedrängt und fand institutionelle Anerkennung erst in den 1990er Jahren an der Universität für Bildende Künste in Hamburg. Fichtes Promotionsvorhaben und Hans Peter Duerrs Habilitationsschrift *Traumzeit* wurden von Ethnologie-Instituten abgelehnt, und Heinrichs unterrichtete an verschiedenen Universitäten, ohne je eine Professur zu erhalten. Sie blieben einflussreiche Randfiguren und teilten somit das Schicksal anderer dem Surrealismus nahestehender Ethnografen. Sie wurden außerhalb des Faches vielfach bewundert und in großen Teilen des eigenen Faches ausgegrenzt.

Ihr Einfluss auf die bundesrepublikanische Kultur und die gegenwärtige Ethnologie ist dennoch nicht zu unterschätzen, vielleicht war er sogar nachhaltiger als jener ihrer Kollegen_innen an den Universitäten. So publizierten die intellektuellen Bohémiens, die man mit ein bisschen Glück noch immer in ihren Westberliner Stammcafés treffen kann, allesamt bei renommierten Zeitschriften und Verlagen, darunter dem berühmten Suhrkamp-Verlag. Über

Fritz Kramer ist bekannt, dass eine Generation von späteren Ethnologie-Professoren – unter ihnen Werner Schiffauer, Karl Heinz Kohl, Thomas Hauschild und Richard Rottenburg – von seinen Seminaren inspiriert waren. Hans Peter Duerr erreichte als »Haus-Ethnologe« des *Spiegels* ebenso wie die vielbeachteten Publizisten Hubert Fichte und Hans-Jürgen Heinrichs ein relativ großes Publikum. Um diese und andere Autore_innen herum bildete sich in den 1970er und 1980er Jahren ein loser Kreises befreundeter oder zumindest miteinander sympathisierender linker deutschsprachiger Ethnolog_innen unterschiedlicher Ausrichtung, zu denen unter anderem Maya Nadig, Michael Oppitz, Klaus-Peter Koeppling und Johannes Fabian gehörten.

Was die ethnologischen Randseiter Kramer, Fichte, Duerr und Heinrichs bei all ihrer Unterschiedlichkeit vereinte, war eine – manchmal bewusste, manchmal eher unbewusste – Nähe zum Ethnografischen Surrealismus, den sie gleichzeitig auf jeweils eigene Weise erneuerten und für ihre spezifischen Forschungsinteressen adaptierten. Auch dank ihrer surrealistischen Avantgarde erwachte die deutsche Ethnologie seit den 1970er Jahren aus ihrem Nachkriegsschlaf und wurde zumindest in Teilen wieder interessanter, kritischer, theoretisch avancierter und international anschlussfähiger.

Anmerkung

- ¹ Dieser Text ist aus einem gemeinsam mit Anja Schwanhäußer initiierten, noch nicht abgeschlossenen Forschungsprojekt zur Geschichte und Aktualität des Ethnografischen Surrealismus hervorgegangen. Für Kritik und Anregungen danke ich Anja Schwanhäußer, Hans Peter Köpping sowie den Herausgeberinnen.

Literatur

- Bandel, Jan-Frederik u. a. (2005): *Palette revisited. Eine Kneipe und ein Roman*. Hamburg.
- Behrend, Heike (Hg.) (2001): *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen*. Festschrift für Fritz Kramer, Berlin, Wien.
- Böhme, Hartmut / Tiling, Nikolaus (Hg.) (1995): *Medium und Maske. Die Literatur Hubert Fichtes zwischen den Kulturen*, Stuttgart.
- Braun, Peter (2005): *Eine Reise durch das Werk von Hubert Fichte*, Frankfurt am Main.
- Castaneda, Carlos (1968/2003): *Die Lehren des Don Juan. Ein Yaqui-Weg des Wissens*, Frankfurt am Main 2003.
- Clifford, James (1981/1988): *On Ethnographic Surrealism*, In: Ders., *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, 117-151.
- Duerr, Hans Peter (1984): *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Frankfurt am Main.
- Ders. (1985): *Die Angst vor dem Leben und die Sehnsucht nach dem Tode*, In: Ders. (Hg.): *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Band II, Frankfurt am Main, 180-206.

- Ders. (Hg.) (1987): Die wilde Seele. Zur Ethnopsychoanalyse von Georges Devereux, Frankfurt am Main.
- Ders. (1995): Frühstück im Grünen. Essays und Interviews, Frankfurt am Main.
- Ders. (1999): Gänge und Untergänge. Essays und Interviews, Frankfurt am Main.
- Ders. (2001): Proclamation! Nexa Semesta New Big Darkman Institute Master, In: Behrend, Heike (Hg.): Geist, Bild und Narr. Zu Einer Ethnologie kultureller Konversionen. Festschrift für Fritz Kramer, Berlin, Wien, 9-11.
- Ders. u. a.: Potsdamer Manifest 2005, München 2006.
- Elias, Norbert (1997): Über den Prozess der Zivilisation, Band I & II, Frankfurt am Main.
- Fichte, Hubert (1968). Die Palette, Reinbek bei Hamburg.
- Ders. (1976): Xango, Frankfurt am Main.
- Ders. (1980a): Petersilie, Frankfurt am Main.
- Ders. (1980b): Ketzerische Bemerkungen für eine neue Wissenschaft vom Menschen, In: Ders.: Petersilie, Appendix, Frankfurt am Main, 359-365.
- Ders. (1987): Das Land des Lächelns. Polemische Anmerkungen zu Tristes Tropiques von Claude Lévi-Strauss, In: Ders.: Geschichte der Empfindlichkeit, Homosexualität und Literatur I, Frankfurt am Main, 319-351.
- Fikes, Jay Courtney (1993): Carlos Castaneda. Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties, Victoria B.C.
- Fischer, Hans (2003): Randfiguren der Ethnologie, Berlin.
- Frosdick, Charles: Victor Segalen and the Aesthetics of Diversity, Oxford 2000.
- Haller, Dieter (2012): Die Suche nach dem Fremden. Geschichte der Ethnologie in der Bundesrepublik 1945-1990, Frankfurt am Main.
- Heinrichs, Hans-Jürgen (1981/1992): Ein Leben als Künstler und Ethnologe. Über Michel Leiris, Frankfurt am Main.
- Ders. (1989): Fenster zur Welt Positionen der Moderne, Frankfurt am Main.
- Hinz, Michael (2002): Der Zivilisationsprozess: Mythos oder Realität? Wissenschaftssoziologische Untersuchung zur Elias-Duerr-Kontroverse, Opladen.
- Kohl, Karl Heinz (1987): Abwehr und Verlangen, Frankfurt am Main.
- Ders. (2001): ›Geschichte und Emanzipation‹. Reminiszenzen an Elba und Berlin, In: Behrend, Heike (Hg.): Geist, Bild und Narr. Zu Einer Ethnologie kultureller Konversionen. Festschrift für Fritz Kramer, Berlin, Wien, 12-20.
- Kramer, Fritz (1977): Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts, Frankfurt am Main.
- Ders. (1983): Die *social anthropology* und das Problem der Darstellung anderer Gesellschaften, In: Ders. / Sigris, Christian (Hg.): Gesellschaften ohne Staat. Gleichheit und Gegenseitigkeit, Frankfurt am Main, 9-27.
- Ders. (1987): Das rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika, Frankfurt am Main.
- Ders. (1991): Patchwork. Zwischen Struktur und Anomie, In: Ders. / Streck, Bernhard (Hg.): Sudanesische Marginalien, München, 7-16.
- Ders. (2005): Schriften zur Ethnologie, Frankfurt am Main.
- Lévi-Strauss, Claude (1955/1978): Traurige Tropen, Frankfurt am Main.
- Nadeau, Maurice (1945/1986): Geschichte des Surrealismus, Reinbek bei Hamburg.
- Neumann, Klaus (1991): Hubert Fichte als Ethnologe, In: Cultural Anthropology 6(3), 263-284.
- Noel, Daniel (Hg.) (1976): Seeing Castaneda. Reactions to the Don Juan Writings of Carlos Castaneda, New York.
- Rees, Tobias (2005): Entwürfe des Perspektivenwechsels. Zur Genese von Fritz Kramers Ethnographiebegriff, In: Ders. (Hg.): Fritz W. Kramer. Schriften zur Ethnologie. Frankfurt am Main, 393-414.
- Rosaldo, Renato (1989): Imperialist Nostalgia, In: Ders. Culture and Truth, Boston, 68-87.

- Rottenburg, Richard (2002): Weit hergeholte Fakten. Eine Parabel der Entwicklungshilfe, Stuttgart.
- Schröter, Susanne (1999): Frühstück im Grünen (Rezension), In: *Anthropos* 94 (1/3), 250-252.
- Dies. (2000): Kurze Gedanken zu Hans Peter Duerr zu (m)einer Rezension, In: *Anthropos* 95(2), S. 653-654.
- Simo, David (1995): Hubert Fichte und Michel Leiris. Selbstanalyse und Ethnographie, In: Böhme, Hartmut / Tiling, Nikolaus (Hg.): *Medium und Maske. Die Literatur Hubert Fichtes zwischen den Kulturen*, Stuttgart, 199-212.
- Wellgraf, Stefan / Schwanhäußer, Anja (2015): *Ethnografischer Surrealismus. Versprechen und Stil einer »wilden« Ethnologie*, In: Windgätter, Christof / Mareis, Claudia: *Wild Thing. Unordentliche Prozesse zwischen Design und Wissenschaft*, Berlin.

Africa



»This next song is to all the assholes who still think that North is up and South is down.«

Atom and His Package at their show at Wild at Heart,
Berlin Kreuzberg, June 4th, 2003

Ja, Abseitiges stabilisiert das Zentrum. In der Ethnografie umso mehr, als es doch lange Jahre ihr zentrales Anliegen war, die Perspektiven von Randständigen forschend nachzuvollziehen, um sie verstehen und erklären zu können und damit für andere nachvollziehbar zu machen. Das gesellschaftlich Marginale und »Andere« war – und ist es häufig immer noch – privilegierter Forschungsgegenstand und deshalb disziplinär konstituierend. Gesellschaftlich soll(te) diese Perspektive selbstverständlich destabilisieren. Trotzdem gibt es auch kulturanthropologisch Abseitiges (und meine Forschung zu Wasserpfeifen-Konsum in Berlin habe ich immer als abseitig antizipiert). Dazu drei Gedanken:

1. Das Verhältnis von Rand und Zentrum wissenschaftlicher Möglichkeiten ist, wie alle kulturellen Phänomene, zeit- und lokalspezifisch: Was in Berlin ein zentraler Topos, die bedeutendste Referenz oder auch ganz und gar abseitig erscheint, steht andernorts – im Fach – gerade am anderen Ende der selten explizit gemachten Bewertungsskala für forschungsleitende Begriffe oder in der Lehre behandelte Literatur. Zum Teil folgen diese Trends den örtlichen Logiken oder aber speisen sich aus der Bezugnahme aufeinander, ob positiv oder negativ. Das dennoch selten klar benennbare Verhältnis von Forschung am Rand oder im Zentrum ist darüber hinaus von Selbstpositionierungen abhängig, deren Kriterien wiederum der internen Logik eines wissenschaftlichen Lebenslaufs gehorchen, sprich: ist die Person bereits etabliert, was einfach nur heißen kann, dass sie eine unbefristete Stelle inne hat (stets aber mehr bedeutet) oder ist sie es nicht? Sind die Verträge noch befristet, werden die betreffenden Wissenschaftler_innen nach einem zweiten abgelehnten Projektantrag überlegen, ob sie sich nicht für den

**unter uns sind die
abseitsstellungen zentral
für ethnografie**

nächsten auf drei Jahre angelegten Antrag zumindest in ein vorgestelltes Zentrum der Drittmittel gebenden Institutionen und ihrer Gutachter_innen bewegen. Dazu dient eine spezifische Form, die der Antrags*prosa*. Dabei wird die Finanzierung von Drittmittelprojekten

unter der Bedingung bewilligt, dass der dargestellte Forschungsstand bereits ein greifbares Zentrum bildet; während die vorgeschlagene Forschung selbstverständlich darüber hinaus geht und sich deshalb ungefähr an den Rand dieses Zentrums bewegt.

Vor diesem spezifischen Hintergrund der durch Drittmittel geförderten Forschung kann ich auf die Frage, ob ich schon immer einmal einer (Forschungs-)Frage nachgehen wollte, die ich dann aber habe fallen lassen, weil sie nicht den kulturanthropologischen Konventionen entsprach, antworten: nein. Denn ich habe bis jetzt immer interdisziplinäre Forschungsanträge gestellt, die in interdisziplinären oder anderen als kulturanthropologischen Gremien begutachtet (und zum größten Teil abgelehnt) wurden.

2. Hier stellt sich zweitens also allgemeiner die Frage: Welches sind die Zentrum und Peripherie bestimmenden Instanzen, zu denen sich Forschende der Kulturanthropologie in ihrem eigenen Tempo (s.o.) in Beziehung setzen? Im deutschsprachigen Raum ist ein kulturanthropologisches Feld, das von eindeutigen dominierenden Instanzen bestimmt wäre, kaum auszumachen. Disziplinär handelt es sich um zwei Felder: sehr vereinfacht gesagt um das der außereuropäischen Ethnologie und das der Europäischen Ethnologie. Übergreifende Medien, in denen sich ein Zentrum manifestieren würde, bestehen nicht; weder in Form von Zeitschriften (bzw. Journals), noch Konferenzen oder Forschungsinstitutionen. Die Gesellschaft für Ethnographie könnte als eine solche Instanz aufgefasst werden, steht aber zu sehr am Rand, um tatsächlich zentrierend zu wirken. Allein das gemeinsame Fachkollegium in der DFG hat diese Kraft. Abgesehen davon – und es wäre naiv, die Wirkmacht der DFG zu unterschätzen – herrscht eher strukturelle Unklarheit über die Kulturanthropologie hierzulande und damit auch über Zentren und Ränder.

3. Wenn es keine zentrierenden, disziplinierenden Medien der Kulturanthropologie im deutschsprachigen Raum gibt, welche Auswirkungen hat das auf die Inhalte und Formen von Forschung, die – in einer bestimmten arbeitsbiografischen Situation – bearbeitbar sind? Ich möchte hier besonders auf die Relevanz der Repräsentationsformen hinweisen. Denn als ›Endprodukt‹ von Forschung verstanden, überlebt die in Form gebrachte Ethnografie Trends und diese Form ist entscheidend dafür, was wann als zentral oder peripher rezipiert wird. Hier sind die Möglichkeiten enorm, wissenschaftliche Abseitsstellungen mit gesellschaftlich populären Medien zu verkoppeln: Das ethnografisch erhobene Material und die kulturanthropologische Auswertung bieten sich nach wie vor dafür an, mit den erzählerischen Mitteln der Reportage in Form gebracht zu werden, und zwar in Text (und Foto), Film oder Podcast. Theater, Performance oder Ausstellung sind ebenfalls mehr oder weniger altbekannte Formate, um Auszüge oder Zwischenergebnisse zu präsentieren. Unabhängig von den eigenen oder im Forschungsteam vorhandenen Kompetenzen kann auch hier eine realistische Einschätzung der Zeitlichkeit dieser Produkte helfen, ihr volles Potenzial auszuschöpfen. Denn ein Stoff muss sich nicht in einem Format erschöpfen, er kann in ganz unterschiedliche Stadien versetzt und umgearbeitet werden. Nicht um damit schlussendlich ein disziplinäres Zentrum zu artikulieren, sondern um sich an den Rand anderer Bereiche kultureller Produktion zu begeben – und von da aus auch die Möglichkeiten eines wissenschaftlichen Zentrums analysieren zu können.

Alexa Färber

Der Erlebnisstrom | Ein Werkzeug ethnografischen Schreibens | Anne Dippel

Die Freiheit ethnologischen Schreibens als wissenschaftliche Konvention

Seit beinahe dreißig Jahren gehört die poetologische Selbstvergewisserung – zumindest idealiter – zum Standardprozedere ethnologischer Forschung. Die bis dato bestehenden Konventionen des Fachs erschütterte zunächst die *Writing Culture*-Debatte, indem sie eine intensive Auseinandersetzung mit den fiktionalen Aspekten wissenschaftlichen Schreibens anstieß (Clifford / Marcus 1986). Das Kondensat der eigenen teilnehmenden Beobachtung, Reflexion und Erläuterung dessen, was die Forscher_in wahrgenommen hat, verband sich mit selbstreflexiven und bald auch autoethnografischen Methoden. Die Möglichkeiten des ethnografischen Schreibens erweiterten sich dadurch maßgeblich (Ellis 2004; Bönisch-Brednich 2012). Mittlerweile klassische Ethnografien stärkten die Autor_innenposition, wie etwa Paul Rabinows *Reflections on Fieldwork in Morocco* (1977), die er zwei Jahre nach seiner konventionellen Studie *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco* (1975) veröffentlichte. Vor allem in den vergangenen Jahren, nachdem Einflüsse der Postcolonial und Gender Studies das Fach erreichten, konnten Arbeiten wie Abdellah Hammoudis *Une saison a la Mecque* (2005) oder Anna Lowenhaupt Tsings *Friction* (2005) entstehen, die die eigene Rolle als teilnehmende Beobachter_in für die Beschreibung des Feldes produktiv machten. Die gewonnenen Freiheiten des ethnografischen Genres haben jedoch längst wiederum kritische Revision erfahren (Robertson 2002). In einem stimmen die sehr unterschiedlich ausgerichteten Arbeiten indes überein: Jedes Mal scheint die Multilokalität und Multiidentität des Feldes im Zeitalter der Globalisierung Auslöser für die freie Interpretation der wissenschaftlichen Erzählposition zu sein. Marilyn Stratherns Abhandlung *Partial Connections* (1991) kann im Blick auf diese Entwicklungen als eine programmatische Schrift begriffen werden, die sowohl die Frage der Beobachtung als auch der Beschreibung im Wechselspiel von Ethnografie / Anthropologie reflektiert. In diesen Kontext der beständigen Reflexion ethnologischen Schreibens möchte ich meine hier dargelegten Überlegungen zur Methode des Erlebnisstroms stellen. Im folgenden Abschnitt erläutere ich das wissenschaftliche Verfahren, exemplifiziere es anhand von Auszügen aus meiner Dissertation *Dichten und Denken in Österreich* (2015), um es abschließend im Rahmen des Diskurses

um die Fiktionalität wissenschaftlichen Schreibens zwischen Logos und Mythos zu situieren.

Ulysses im ethnografischen Feld

Für zwei Jahre und drei Monate habe ich mich zwischen Juli 2009 und September 2011 für eine Feldforschung an den südöstlichen Rand des deutschen Sprachraums, nach Wien in Österreich, begeben. Dabei beschäftigte mich die Bedeutung von Literatur für die Konstruktion und Transformation des kollektiven Gedächtnisses einer Nation im Zeitalter von Globalisierung und Europäisierung. Während ich Wechselwirkungen von transnationaler Ökonomie und staatlicher Erinnerungskultur am Beispiel literarischen Schreibens beobachtete, wurde mir deutlich, dass für die Untersuchung neben teilnehmender Beobachtung und narrativer Interviews auch schriftlich fixierte Texte und die Reflexion eigener Lektüreerfahrungen verarbeitet werden mussten. Nur so konnte ich Praktiken der Erinnerung und Grundlagen der Identitätsbildung anhand des Umgangs mit Sprache reflektieren. Die gleichzeitige Nähe und Distanz zu meinem Feld hätte nicht größer sein können: Ich war Fremde in meiner eigenen Muttersprache. Und ich wollte die Geschichtlichkeit dessen, was ich im ›Sein‹ beobachtete, als Gewordenes beschreiben können. Mittels der Kulturtechniken der Schrift und der Stimme wollte ich emergente Formen von Wissen, Erinnerungen und Erzählungen, Gedichte und Gedanken beschreiben, die Gesellschaft konstituieren. Daher stellte die Lektüre der österreichischen Literatur oder das Studium der österreichischen Geschichte während meiner Forschung keine Substitution für nicht mögliche teilnehmende Beobachtungen der Vergangenheit dar, sondern formte Interpretationen und Analysen, das Kodieren der Daten und das Dekodieren des Feldes.

Ethnografische Recherche ist, wenn sie in Echtzeit mittels teilnehmender Beobachtung und narrativer Interviews durchgeführt wird, im Vergleich etwa zur historischen Ethnografie eine körperliche Forschungsmethode. Hier ist es nicht möglich, die Verarbeitung sinnlicher Eindrücke bei der Beschreibung intelligibler Aspekte von Gesellschaft auszublenden: Die Stille des Archivs gleicht nicht der Stille einer Wiener Gasse an einem sommerlichen Sonntagnachmittag. Seit der Abkehr von der sogenannten Lehnstuhlethnologie stellt dieser Umstand eine der größten Herausforderungen bei der Produktion von ethnologischem Wissen dar, denn der Zustand der Beobachter_in hat einen Einfluss auf das, was beobachtet werden kann. Die Erlebnisse der Ethnolog_in können zwar beschrieben, reproduziert werden, der Augenblick der Forschung aber ist einmalig. Die Zeit unseres Universums ist relativ und selbst wenn wir mittels Film oder Ton den Moment festhalten können, so wird doch jeder Moment im Zeitlauf von einem Nächsten abgelöst, erscheint unwiderbringlich vergangen

und gehört fortan dem Reich der Erinnerung oder technisch reproduzierbaren Wiederholung an. Die entstandenen Daten sind somit einmalige Ereignisse, sie liegen in der Zeit. Ihre Analyse führt zur Produktion konsensfähigen Wissens und zum Verständnis des beforschten Feldes. Wie viele Kulturanthropolog_innen interessiert daher auch mich, die Praxis sichtbar zu machen, auf welchen Erfahrungen Erkenntnisse beruhen, die wir ethnografisch generieren, und wie sich das Wechselspiel von Erkenntnis und Erfahrung für die Rezipient_innen nachvollziehbar machen lässt, so dass mittels individueller, qualitativer Beobachtungsmethoden Beiträge zur Theorie und Analyse des Alltags gelingen können. Aus diesem Grund habe ich für meine Arbeit über das österreichische literarische Feld das Verfahren des Erlebnisstroms entwickelt, das auf das Konzept des Bewusstseinsstroms zurückgeführt werden kann und das die Lektüre selbst als körperliche Erfahrung in die Forschung integriert.

Der Bewusstseinsstrom ist in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Konzept zunächst in der Psychologie entstanden. Charles S. Peirce (1839-1914) vermutete, dass das Unmittelbare, »and therefore in itself unsusceptible of mediation – the Unanalyzable, the Inexplicable, the Unintellectual« in einem kontinuierlichen Strom durch unser Leben fließe und in seiner Summe unser Bewusstsein darstelle (1868). Ein Jahrzehnt später wurde der von Peirce formulierte analytische Satz als literarische Technik in Leo Tolstois *Anna Karenina* (1878) zum ersten Mal exemplifiziert. Die soziale und kulturelle Ontologie der Romanwelt offenbart sich der Leser_in hier durch die assoziative Beschreibung von Eindrücken einzelner Figuren, die jeweils in innerem Monolog gehalten sind. Insbesondere James Joyce führte die Technik in *Ulysses* (1922) am Beispiel der Erlebnisse und Gedanken des Anzeigenakquisiteurs Leopold Bloom paradigmatisch vor, wie folgende Passage aus dem Roman veranschaulichen mag:

»Intellektuelle Anregung wie die vorliegende war, seinem Gefühl nach, von Zeit zu Zeit ein erstklassiges Stärkungsmittel für den Geist. Wozu sich überdies noch die Koinzidenz von Begegnung, Diskussion, Tanz, Gerangel, alten Seebären gesellte, dem typischen heute hier und morgen dort, von Nachtschwärmern allgemein, die ganze Galaxie der Ereignisse, alles das ergab ja allmählich eine Miniaturkamee der Welt, in der wir leben, besonders nachdem das Leben des verarmten Zehntels, als da sind Bergarbeiter, Taucher, Straßenkehrer usw., in letzter Zeit in starkem Maße unter die Lupe genommen wurde. Um die Sternstunde zu nutzen, fragte er sich, ob ihm hier vielleicht das nämliche Glück winkte wie Mr. Philip Beaufoy, wenn er das alles einmal niedergeschrieben« (Joyce 1980, 286-287).

In der multilokalen und multimedialen Forschungssituation meines Feldes, wo ich mit einer Vervielfältigung von Vernetzungen und Bezügen, gespeicherten

und reproduzierten Wörtern, Bildern und Klängen zu tun hatte, erschien dieses bewusst fragmentarische, beobachtungsbezogene Verfahren den partiellen Gegebenheiten meines Alltags entgegenzukommen. Die Ethnografie des literarischen Feldes wollte mir überhaupt nur mit einem angepassten Schreibverfahren gelingen, in dem die Subjektivität des Beobachteten radikal offengelegt wird. Das literarische Konzept des Bewusstseinsstroms bot sich daher als eine sinnvolle Analogie an, um in Anbetracht der Narrativität kulturwissenschaftlicher Erkenntnis aus einem literarischen Verfahren die Möglichkeiten wissenschaftlicher Schreibweisen weiterzuentwickeln. Ein Ziel war für mich, die Zeitgebundenheit der Forschung und ihr Werden als Weg der Erkenntnis zu beschreiben und somit ontologische Qualitäten des Feldalltags herauszufiltern. Dabei sollte das immateriell und arbiträr wirkende Verhältnis von Signifikant und Signifikat (de Saussure) zum Vorschein treten. Das Geflecht kultureller Bedeutungen, die Wechselwirkung von Bezeichnetem und Bezeichnendem sollte in der ethnografischen Narration zu Tage treten. Der Stimme der Ethnologin wurde die vielfältige Partialität der Beobachtung durch die Sichtweisen von Informant_innen und Zitation von Quellen zur Seite gestellt. Aufbauend auf bisherigen Schreibverfahren der Ethnografie beschreitet das Verfahren des Erlebnisstroms somit einen Pfad, der sowohl naturwissenschaftliche (Peirce), als auch literarische Wurzeln (Tolstoi) besitzt und dadurch die empirische Qualität ethnografischer Forschung ebenso stark wie ihre Fiktionalität betont. Der Erlebnisstrom bedient sich gezielt assoziativer Strukturelemente, wodurch der in der ›klassischen‹ dichten Beschreibung, immer noch implizit vorhandene Anspruch allgemeingültiger Beobachtungen konterkariert, ihm eine radikale Subjektivität entgegengesetzt wird. Aus der Auseinandersetzung mit und der Distanzierung von der Position der Forscher_in soll die beobachtende und interpretierende Position der Leser_in gestärkt werden. Sie wird zur aktiven Handlung der Rezeption, da in den Erlebnisströmen die selbstreflexive, analytische Ebene vermischt und so die Leser_in selbst zur Beobachter_in der Beobachter_in wird, mithin als forschende und zugleich assoziierende wie fühlende Person in die Ethnografie eingebunden ist.

Da die kulturanthropologische Feldforschung eine dynamische Mensch-Umwelt-Relation und Materialität über einen experimentalistischen Realitätszugang beschreibt, dient der Erlebnisstrom dazu, sowohl das Belanglose als auch das Wichtige aufzuzeichnen. Erst aus der Wiederkehr der Eindrücke und Informationen entwickelt sich allmählich eine ontologische Struktur des Feldes. Die Erkenntnis der Struktur erschließt sich der Leser_in im Akt der Rezeption aus der Imagination dargestellter Praxen, Interaktionen, Materialitäten, aus der Beschreibung von Landschaft und Stadt. Erinnerungen, Erfahrungen, Empfindungen, Eindrücke und Erlebnisse der Ethnograf_in werden hierbei assoziativ miteinander verbunden. Die Leser_innen können sich auf der Basis ihrer eigenen Ideen, Vorstellungen und Erfahrungen größere Sinnzusammenhänge

erschließen und bereichern ihren eigenen Horizont, den Bedeutungsgehalt ihrer eigenen Begriffe durch die ethnografische Beschreibung des Unbekannten, durch die partielle Perspektive der Ethnograf_in. Aus der Differenz und der Kongruenz des kulturellen Wissens von Leser_in und Ethnograf_in entfaltet sich so ein dialogischer und zugleich dialektischer Prozess der Erkenntnis. Die Übertragung des literarischen Verfahrens auf die Ethnografie soll das Sichtbarwerden des epistemischen Prozesses für die Leser_in, den Freiraum der eigenen Reflexionen vergrößern. Die Relativität von Erkenntnissen wird durch die Verwandlung von alltäglichen Erlebnissen in ethnologische Erfahrungen veranschaulicht. Die Zeitlichkeit der anthropologischen Erkenntnis wird für die Leser_innen in der Methode selbst nachvollziehbar. Reales, Symbolisches und Imaginäres scheinen in ihrer Wechselwirkung und ihrer Relativität auf; das Feld impliziert somit nicht bloß das Faktische, sondern auch das Fiktionale, das Symbolische und Imaginäre der Daten.

Erlebnisströme ermöglichen also, die empirische Produktion von Erkenntnis auf der Basis von Erfahrungen in Sprache zum Ausdruck zu bringen und nachvollziehbar zu machen. Vergangenheit wird nur durch ihre Präsenz in der Gegenwart des Feldes als gelebte Geschichte konkret. So erschließt sich den Leser_innen die Wirkmächtigkeit von Geschichte und kollektiven Ideen im Alltag. Nicht meine eigenen Gewichtungen, sondern die Parameter des Feldes selbst, etwa das Verhältnis von Dichten und Denken, von Sprache und Schweigen, von Deutsch und Österreichisch, von Leser und Autor, vom Buch als Ware oder Gabe, wählte ich zur Beschreibung. Zu diesen Parametern zählen auch literarische Ikonen und ihr diskursives Umfeld, etwa Ingeborg Bachman oder Ernst Jandl, die sich mir in ihrer Bedeutung für das österreichische literarische Feld nach und nach erschlossen. Der Erlebnisstrom allerdings ist final arrangiert; seine Prozesshaftigkeit ist narrativ aus den Feldtagebüchern und anderen Aufzeichnungen rekonstruiert. Die Darstellung deutet zwar die synchrone Kakophonie emergenter Felderfahrung in ihrer chaotischen Totalität an, allerdings komponiert die Ethnograf_in daraus in sich thematisch geschlossene, diachron organisierte Erlebnisströme, um der Leser_in überhaupt Orientierung innerhalb des eröffneten Reflexionsraums zu ermöglichen. Als Beispiel ein Auszug aus dem dritten Erlebnisstrom *Über die Zeit in Wien*:

»Wien ist alt, seit ewigen Zeiten besiedelt. Über das Menschengedenken hinaus. Marc Aurel starb hier schon. Antonio Vivaldi ebenfalls. Das Bewusstsein für das Alter der Stadt und der Kultur findet sich nicht bloß in der Architektur wieder, sondern lässt sich im Alltag in zahlreichen Situationen erleben, spiegelt sich in der berühmten Morbidität seiner Bewohner in Gesprächen ebenso wie in dem überall verbreiteten Sinn für Lokalpatriotismus oder einem ironischen Plädoyer für Dekadenz und Verschwendung wider. »Die Amerikaner zum Beispiel, sagt eine

Freundin zu mir nicht ohne Stolz, ›die sind so jung im Vergleich zu uns. Die haben einfach viel weniger Zeit gehabt, von Grund auf durchneurotisiert zu sein, wie wir. Hier sind es zweitausend Jahre, die in uns ihr Unwesen treiben.« Schon Alfred Polgar prägte den Aphorismus, dass die Österreicher ein Volk seien, das mit großer Zuversicht in die Vergangenheit blicke. ›Hier geschieht alles zeitverzögert, alles ist langsamer. Die Österreicher hinken hinter allem her«, sagen viele, mit denen ich über die Zustände in Stadt und Land sprechen möchte. In Anbetracht der Modernität Wiens erscheint diese Einschätzung als Teil der vielfach zitierten Wiener Larmoyanz, nicht aber der Realität des prosperierenden Nationalstaats entsprechend. Einer sagt mir beim Tischgespräch: ›Was ist Österreich denn heute, es ist eines der reichsten Länder der Welt, die Menschen wollen von ihrem Reichtum nichts abgeben, und beschweren sich, meinen eher noch, dass ihnen mehr zusteht. Aber was steht ihnen denn zu? (...)« (Dippel 2015, 37).

Das Verfahren des Erlebnisstroms reiht sich in kritische Traditionen des Fachs ein, die innerhalb der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, dem »langen Sommer der Theorie« (Felsch 2015) entwickelt worden sind. Es bedient sich der Aspekte selbstreflexiver und -kritischer Forschung, erweitert diese aber um literarische Techniken, die die Zeitlichkeit der Erkenntnis sichtbar machen und die Geschichtlichkeit sowohl des Feldes als auch der Beobachter_in und der Arbeit zur Schau stellen. So lässt sich den Rezipient_innen die Überlagerung von Geschichte und Gedächtnis anhand von Beispielen in dem gegenwärtigen Feld vermitteln, das Erlebnis bleibt lebendig. Die Methode stellt somit den Versuch dar, die Dialektik kultureller Voreingenommenheit und forschender Neugierde in der Ethnografie als Suche der Erkenntnis produktiv zu machen und sich jeglichem kolonialistischen Abenteuer der Aneignung von Fremdem zu entziehen. Denn während der Feldforschung kann zunächst

»aus den Interviews und Tagebuchaufzeichnungen, Zeitungsrecherchen und wissenschaftlichen Lektüren kein Erkenntniszusammenhang hergestellt werden. Ich vermochte keine Gesetzmäßigkeit zu entdecken, weil es keine entsprechenden Parameter gab. Der Schlüssel zur Erkenntnis liegt in der Zeitlichkeit der anthropologischen Methode selbst verborgen. Die Distanz zwischen dem Jetzt der Revision und Reflexion zum alltäglich Erfahrenen, notiert im Feldtagebuch, in Gedächtnisnotizen und Interviewtranskriptionen öffnet den Raum der Erkenntnis, ist die Zeit der Phänomene. Erst durch sie entstehen Begriffe, Akteure und Wörter, die das Dunkle der alltäglichen Erfahrung zu strukturieren vermögen. Im Feldtagebuch lese ich dazu: ›Es ist ganz still heute. Ich blättere in den Skizzen der vergangenen Tage von einer Wiener Freundin,

Vorbereitungen für Arbeiten auf Leinwand, für Installationen von Dichtung ohne Worte im abstrakten Raum der Malerei und Bildhauerei. Auf einer Skizze steht: Der Faden, an dem die Zeit hängt, spannt die Erinnerung.« (Dippel 2015, 20)

Beispiel: Prag/Wien

Erlebnisströme sind Fäden ethnografischer Erzählung, die die Zeit im Feld zu Geschichte spinnen. Die Daten des Feldes, teilnehmende Beobachtung, Interviews, Quellen (sowohl Tradition als auch Überreste) und ihre analytische Lektüre werden für die Beschreibung von einer Kultur in einer ethnografischen Ich-Erzählung, zuweilen auch in innerem Monolog, verschränkt. Ziel dabei ist, die eigene Perspektivität und Situiertheit im Feld erzählerisch zu verarbeiten. Die Leser_in selbst stiftet die Erkenntnis im Akt der Rezeption. Im Folgenden möchte ich die bisher dargelegten Ausführungen anhand einer längeren Passage aus dem vierten Erlebnisstroms meiner Ethnografie illustrieren:

»Um Wien zu verstehen, muss auch ich also Budapest besuchen, den Balkan bereisen und Böhmen sehen: ›A echte Weana is a Behm,‹ sagt mir einer. Ein anderer verkündet: ›Es gibt kane Weana. A echte Weana hat a jüdische Großmuada und an behmischen Großvata.‹ Gen Westen verlasse ich Wien, fahre Richtung Norden. Über Hügel und durch Dörfer wellt sich eine Landstraße tief ins Böhmisches hinein. Der Wein wächst. Die schwarzbraune Erde ist fruchtbar, das Klima günstig. Schon in frühester Zeit siedelten hier, zwischen Bernsteinstraße und Donauweg, Menschen. Nach und nach bleibt die pannonische Ebene weit zurück. Prag im frühen März ist mild in der Sonne, bitterkalt im Schatten. Die Bäume sind von den vielen Kätzchen ganz pelzig, als ob sie sich langsam streckten und aus ihrem Winterschlaf aufwachten. Die Touristenmühle indes scheint nie zu schlafen, so wie die tausend Türme der Stadt immer aufgerichtet sind. In Prag wie in Wien sind die Kuppeldächer grün. Auch Prag ist ein monumentales Museum voller Mythen und Märchen. Die Glocken aber sind stiller. Schon im Vorhinein war ich mit begeisternder Zustimmung überschüttet. Ein Wiener nach dem anderen hatte mich für meinen Entschluss ins Böhmisches zu reisen beglückwünscht. Nein Prag, das sei wie Wien, nur etwas kleiner und mit weniger Autos in den Straßen. Was für eine schöne Stadt, und das Bier sei so billig... Störrisch klingt mir das Tschechische im Ohr, einige der Prager sprechen Deutsch mit mir: ›Notirlich sie sprechen in ihre énorm bégäbten e-igentimliche art und we-ise das Daitsche, bémisch eben.‹ Unvorstellbar, dass hier Franz Werfel, Franz Kafka, Max Brodt, Rainer Maria Rilke ebenso wie

Victor Adler, Vilém Flusser, und Saul Friedländer geboren, zur Schule gegangen sind. Das verleiht mir dem Ort gegenüber eine magische Neugierde. Vom gegenwärtigen Nationalismus spüre ich als Touristin wenig. Auf einem Teesackerl sind Früchte abgebildet, Malina heißt Himbeere. Ob Svoboda oder Travnicek, Horowitz oder Jelinek, die Namen Prags finden sich auch in Wien.

Ich beginne zu begreifen, warum ich nach Prag reisen musste, um die böhmischen Anwandlungen der Wiener als etwas spezifisch Österreichisches verstehen zu lernen. In der Klausen-Synagoge lausche ich einer jungen tschechischen Frau, die als eine der heute weniger als tausend Mitglieder zählenden Prager jüdischen Gemeinde ein älteres amerikanisches Ehepaar in die Geschichte des jüdischen Prags einführt. Aus jedem ihrer Sätze spricht sich ein Furor frei. Sie eilt durch achthundert Jahre, wütet sich von einem Pogrom zum nächsten. Jeder Satz ist eine zurückgehaltene Verzweiflung, die bei der Rückfrage, warum denn die Prager Juden deutsch gesprochen hätten, endgültig in der Aussage Bahn bricht: ›Prague was for centuries a German city. The Czechs were against their will on the eastern side of the iron curtain. The relations to the German are much closer than to the east – especially when you compare the character. We are in the middle of Europe. Look at this map. You understand quickly, how far in the West we are. Much more in the west than many parts of Austria! We are geografically more in the West than Vienna.‹ Man habe sicher nicht bloß aus Loyalität zum habsburgischen Herrscherhaus die deutsche Sprache gesprochen. Prag beherberge die älteste deutschsprachige Universität. Und überhaupt seien die Juden von Maria Theresia wieder einmal aus Prag vertrieben worden, weil sie in den schlesischen Kriegen angeblich auf preußischer, nicht auf österreichischer Seite gestanden hätten. In Wien fängt der Balkan an, heißt es in anderen Teilen Österreichs: Und es ist nicht als Kompliment gemeint. Nein: In Prag ist kein Balkan. In Prag sitzt ein Fenstersturz hoch zu Ross und es sattelt das Pferd der Reformationsgeschichte ein tschechischer Priester Namens Hus – um es surrealistisch auszudrücken. Zwei Tage später denke ich auf dem Burghügel vor dem Standbild des tschechoslowakischen Politikers Edvard Beneš, dass die Vermischung der Geschichte den nationalstaatlichen Geschichtsteologien schwer zu schaffen macht. Ich kämpfe mit großer Wut gegen die Verehrung von Verbrechern als Heroen der Nation und kann mich meiner Gefühle nicht erwehren. Die großen Volkshomogenisierer des 20. Jahrhunderts haben den menschlichen Ungeist hervorgekehrt, um einheitliche Nationen zu schaffen. Sie alle sind dabei historischen Meistererzählungen aufgesessen, die den Blick auf Vergangenheit mit Scheuklappen versehen und Kommunikationsprobleme produzieren, um Identität zu konstruieren« (Dippel 2012).

Diese Passage veranschaulicht, wie das Feld selbst den Weg der Forschung bestimmt und dabei zuweilen vom eigentlichen Ort der Forschung wegführt, um sich über das Mittel des stadthnologischen Vergleichs überhaupt erst ein Bild zu machen. Die Reise unternahme ich einzig ausgehend von den zahlreichen Bezügen meiner Informant_innen zu Böhmen und Prag. Verschiedene Schichten ethnografischen Datenmaterials überlagern sich in der Beobachtung. Soziokulturelle Besonderheiten Wiens werden durch die deutsche Vergangenheit von Prag ebenso sichtbar, wie der Ursprung für die »böhmischen Anwandlungen« im literarischen Feld Österreich, so im Erlebnisstrom angedeutet durch das Wort *malina*, auch ein Roman Ingeborg Bachmanns (1971). Auf ihn rekurriert die Arbeit aufgrund der allgegenwärtigen melancholisch-schwelgenden Erinnerung an die K.-u.-k.-Monarchie Österreich-Ungarn. Aber auch Nachrichten aus der Presse, ebenso wie Selbstbeschreibungen von Wienern im Kaffeehaus werden in den Ausführungen zum »echten Wesen« des Wieners in diesem Erlebnisstrom verarbeitet. Viele Wiener lieben es etwa »böhmischen« Ethnolekt zu imitieren, selbst wenn oder gerade weil er heute weniger zu hören ist, als das »Tschuschische« in Form von türkischem oder ex-jugoslawischen Ethnolekt. Der stadthnologische Vergleich bildet hier eine der grundlegenden Beobachtungsmethoden ethnografischer Arbeit. Erst durch Differenz wird Identität eines Ortes. So werden in der Arbeit einige der kulturellen Rahmenbedingungen, die literarisches Schreiben in Österreich insbesondere von Deutschland unterscheidet, überhaupt erst sichtbar. Die Differenz Österreichs zu seinen deutschsprachigen Nachbarn speist sich aus der Widersprüchlichkeit, einerseits Erbe und Nachfahre eines multikulturellen Vielvölkerreichs zu sein, andererseits aber mit diesem Erbe auch eine Form von »negativer Identitätsbildung« weiterzutragen, die sich über die Abgrenzung, Abspaltung ja zuweilen sogar Vernichtung vom Fremden, Neuen und Anderen auszeichnet. Schriftsteller wie Thomas Bernhard oder Elfriede Jelinek haben diese Mechanismen literarisch fruchtbar machen können und sie durch gnadenlose Übertreibung offengelegt (So etwa in Thomas Bernhards Romanen *Alte Meister. Komödie* von 1985 und *Auslöschung. Ein Zerfall* von 1986 sowie Elfriede Jelineks Roman *Die Kinder der Toten* von 1996 oder dem Essay *Im Verlassenen* von 2008). Gerade die Brutalität des Nationalismus und Antisemitismus, die bekanntermaßen zu vielfachem Völkermord und ethnischen Säuberungen führten, kann als Form von Gedächtniskultur der aufmerksamen Beobachter_in überall begegnen. Die Reise nach Prag zeigt, dass es sich hierbei nicht bloß um ein »österreichisches« Phänomen handelt, sondern um ein »altösterreichisches« Phänomen, also einem historischen Diskurs, der sich sowohl diachron im Blick auf die Geschichte der K.-u.-k.-Monarchie Österreich-Ungarn und seine Nachfolgestaaten, als auch synchron durch die Beobachtung in den kontemporären Gesellschaften Mitteleuropas aufzeigen lässt. Dabei ist es natürlich die Sensibilität der Beobachter_in für das Thema selbst, die diese Reflexionen ermöglicht. Die Leser_in wird in den Prozess der

Erkenntnis der Forscher_in eingebunden, indem die Erfahrungen der Feldforschung als Erlebnisse geteilt werden. Persönliche Empfindlichkeiten, wie etwa die Ablehnung des Politikers Edvard Beneš, dienen zur Herstellung von ›relativistischer Objektivität‹ als Handlung der Rezipient_in und sollen die Position der unvoreingenommenen Beobachter_in entmystifizieren.

Der Zauber der Distanzierung – Vom Erlebnis der Forscher_in zur Erkenntnis der Leser_in

Der ethnografische Erlebnisstrom macht der Leser_in den eigenen Denkstil, die eigene Schreibweise und ihren Horizont als Teil des Feldes bewusst, veranschaulicht die Position der Forscher_in. So erwächst in den Leser_innen Erkenntnis, die eben aus der Differenz der eigenen Anschauungsweise zum Geschriebenen entsteht. Viele Ethnografien verlassen sich auf einen beobachtenden Duktus wissenschaftlicher Empirie, der die eigene Schreibweise nicht zum Thema macht, so etwa Sarah Franklins *Dolly Mixtures* (2007). Dieses Vorgehen ist zumeist über das Thema der Abhandlung selbst legitimiert, die hier etwa das Verhältnis von Verwandtschaft und Biologie am Beispiel des Klonschafs Dolly zum Thema hat. Im Gegensatz dazu erscheint Huon Wardles *Ethnography of Cosmopolitanism in Kingston, Jamaica* (2000), die in der Beschreibung von Beziehungen und Individuumskonzeption von Jamaikaner_innen im Zeitalter der Globalisierung der englischen Sprache selbst auf den Grund gehen muss, deutlich fiktionaler, eben weil ihr Gegenstand sich normativer und nicht-relativer Objektivitätsdiskurse entzieht. Wardle geht unter die Leute. Seine eigene Position ist in den Beschreibungen ständig mit in den Blick des Lesers gerückt, die Leser_in bekommt ein lebendiges, erlebtes Bild vom Alltag in Kingston während der Feldforschung vermittelt, die fiktionalen Aspekte kulturanthropologischer Arbeitsweisen werden nicht verschleiert.

Gerade die Ethnografie ermöglicht durch die Reflexion der Beobachter_in das Historische und Zeitgebundene, die Gegenwärtigkeit der Forschung zu beschreiben. Für Michel Foucault war die Anthropologie sogar die Wissenschaft, in der sich »das historische Apriori aller Wissenschaften über den Menschen, die großen Zäsuren, die Furchen, die Trennungen, die in der abendländischen Episteme das Profil des Menschen umrissen und ihn für ein mögliches Wissen disponiert haben«, offenbart (Foucault 1974, 453). Die Ethnologie hebe den langen chronologischen Diskurs auf, indem sie synchrone Korrelationen in anderen Kulturformen beschreibbar mache (Foucault 1974, 450). Ethnografie ermöglicht gerade dadurch einen empirisch-theoretisch offenen Diskurs über (Un-) Gleichzeitigkeiten und Dauer, Erfahrung und Erkenntnis, wenn sie das Wagnis zu scheitern in Kauf nimmt und von einer normierten Wissensproduktion abweicht. Deshalb besitzt das ethnografische Genre weitreichende Möglichkeiten

zur Selbstreflexion, zur literalen Simulation von Realität, und deshalb hat sich die Kulturanthropologie auch wie keine andere Wissenschaft mit ihrer eigenen Fiktionalität auseinandersetzen können. Philippe Descola, wissenschaftlicher Enkel Lévi-Strauss', würdigt die Ethnografie daher als spezifisch anthropologischen Denkstil, der den globalen Erfahrungen ausgesetzten Mitbewohner_innen auf diesem Planeten unzweifelhaft ein originelles Vermächtnis biete (Descola 2005, 72). Für Roland Barthes hat das ethnologische Buch

»alle Kräfte des geliebten Buches: es ist eine Enzyklopädie, die die ganze Wirklichkeit, auch die belangloseste, die sinnlichste, notiert und klassifiziert; diese Enzyklopädie verfälscht nicht den Anderen mit einer Reduzierung auf den Gleichen; die Aneignung nimmt ab, die Selbstgewissheit verliert an Ballast. Zuletzt erscheint ihm [dem Autor Barthes selbst] von allen gelehrten Diskursen der ethnologische als derjenige, der einer Fiktion am nächsten steht« (Barthes 2010, 97).

Barthes erschien die Trennung von Dichten und Denken, von Fiktion und Realität ein Phantasma zu sein, ebenso wie die Fiktionalität des Traumes und die mythologische Trennung des Wortes im Abendland. Das Verfahren des Erlebnisstroms knüpft an diese Überlegungen an, möchte die Trennung von Mythos und Logos in der aktuellen Forschungspraxis kritisch befragen, die Rolle und Macht der Sprache in der gegenwärtigen ethnologischen Episteme reflektieren und stärken.

Literatur

- Barthes, Roland (2010): *Über mich selbst*. Berlin.
- Clifford, James / George Marcus (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley.
- Bernhard, Thomas (1985): *Alte Meister. Komödie*. Frankfurt am Main.
- Ders. (1986): *Auslöschung. Ein Zerfall*. Frankfurt am Main.
- Bönisch-Brednich (2012): *Autoethnografie. Neue Ansätze zur Subjektivität in kulturanthropologischer Forschung*. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 108/1, 47-63.
- Descola, Philippe (2005): *On Anthropological Knowledge*. In: *Social Anthropology* 13, 65-73.
- Dippel, Anne (2015): *Dichten und Denken in Österreich. Eine literarische Ethnographie*. Wien.
- Ellis, Carolyn (2004): *The Ethnographic I. A Methodological Novel about Autoethnography*. Walnut Creek.
- Felsch, Philipp (2015): *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960-1990*. München.
- Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt am Main.
- Franklin, Sarah (2007): *Dolly Mixtures. The Remaking of Genealogy*. Durham.
- Hammoudi, Abdellah (2005): *Une saison à la Mecque: Récit de pèlerinage*. Paris.

- Jelinek, Elfriede (1995): Die Kinder der Toten. Reinbek bei Hamburg.
- Dies. (2008): Im Verlassenen, <http://www.elfriedejelinek.com>, aufgerufen am 18.1.2015.
- Joyce, James (1922/1980): Ulysses. Zweiter Band. Übersetzt von Hans Wollschläger. Berlin.
- Peirce, Charles S. (1868): Some Consequences of Four Incapacities. In: Journal of Speculative Philosophy (1868) 2, 140-157, <http://www.peirce.org/writings/p27.html>, aufgerufen am 18.1.2015.
- Rabinow, Paul (1975): Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco, Chicago.
- Ders. (1977): Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley.
- Robertson, Jennifer (2002): Reflexivity Redux: A Pithy Polemic on »Positionality«. In: Anthropological Quarterly 75/4, 785-792.
- Strathern, Marilyn (1991): Partial Connections. Savage.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2005): Friction. An Ethnography of Global Connection. Princeton.
- Wardle, Huon (2000): An Ethnography of Cosmopolitanism in Kingston, Jamaica. Lewiston u. a.
- Weigel, Sigrid (2003): Ingeborg Bachmann. Hinterlassenschaften unter Wahrung eines Briefgeheimnisses. München.

Ina-Maria Greverus

Verkehrte Welten oder: von flachen und tiefen Spielen | Eine Paraphrase auf die dichte

Beschreibung von Clifford Geertz¹

- I. Ist Hahnenkampf um
Ehre der Männer
ein tiefes Spiel
wenn Hähne
und Frauen
Tod oder Scham
erleiden müssen

Ehre und Scham
sind kulturelle
Lesarten
oder selbstgesponnene
Bedeutungsgewebe

Wer aber darf
kulturell gesehen
seine Selbstherrschaft
spinnen ohne
das tiefe Spiel
des Selbst
spielen zu müssen

Die unsichtbare Stimme
befiehlt
Ehre und Scham

Flache Spieler
gewinnen
- II. Blick aus der Ferne
Anthropologen schreiben eine
dichte Beschreibung
flaches Spiel der
Distanz
zu Ehre und Scham
der Anderen
Wessen Verkehrte Welt
tabuisierte Wahrheit
im Eigenen oder
im Fremden
gezähmte Imagination

Die Lust und die Last
des tiefen Spiels
sind an IrgendwoOrten
des Verlangens
eingesperrt

Das Objekt der Begierde
ist eine ethnographische
Lesart
des Selbstverbergens

Flaches Spielen
der Voyeure

III. Nachtrag 2014: Abseitiges aus der kulturanalytischen Peripherie einer Emerita.

Der Namensstreit in Falkenstein
war kein tiefes Spiel
Unsere Hähne
hießen Namen
Nicht jedoch die von Orchideen
diese blieben tropisch
draußen
hießen Völker
drinnen blieb
das Zentrum Volk
mit vielen Namen

Die geschärften Krallen
schafften tiefes Spiel nicht
blieben flache Spiele
mit kleinen Gewinnen
in Peripherien

Kam Kultur
im späteren Vielnamenfach
dem Zentrum näher
Das Vielnamenfach hat Kultur beschlagnahmt
verstanden interpretiert verworfen
strukturalisiert relativiert
globalisiert glocalisiert und diszipliniert
oder ist Kultur geschändet wie
Hähne und Frauen
und andere Fächer
von den Krallen
flacher Spieler

Könnte eine fröhliche Peripherie
am Rande
flacher Wissenschaftszentren
noch einmal gemeinsame und tiefe
Kulturspiele gewinnen

Anmerkung

¹ Entstanden in der Gemeinschaftsveranstaltung »Cultural Anthropology: Objekt der Begierde?« am Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie in Frankfurt am Main, Sommersemester 1997, 2. Sitzung und im Dezember 2014.

Viktoriya Volodko

»Shameful Past« | Marginalisation of

Peoples' Positive Everyday Life Experience under the

Soviet Regime by Academic Discourses in

Contemporary Western Ukraine

In December 2011, I participated in a local conference dedicated to the topic of Ukrainian and Italian relations at Lviv.¹ My presentation was focused on the analysis of life trajectories of Ukrainian entrepreneurs engaged in small business with experience of labour migration to Italy. Part of the presentation under the title »The rhythm of stability: employment [of respondents] in Soviet times« was based on narratives of Ukrainian entrepreneurs about their working life under the Soviet regime. They told about employment in terms of stability, social welfare for workers and a certain level of material well-being, which wasn't too high but absolutely sufficient. After my talk the discussion didn't begin with questions but with comments like these: »Well, how can we talk about a good Soviet time again?! We suffered so much under the pressure of Soviet power, and they [respondents] say again that they were fine in those days... These couldn't be so good!«. All subsequent debate went on to discuss different cases which exemplified all difficulties of life in the USSR. The examples were often contradictory.

What one can observe here is the clash of two alternative interpretations of the Soviet past. One interpretation, clearly negative, is offered by some social researchers, especially those who come from the western region of the Ukraine. Another, more flexible and positive-oriented one, comes from other groups of people, for example older Ukrainian entrepreneurs engaged in small business. As a consequence of this clash some academic interpretations are dominant and others, folk or alternative ones, are rejected at all or »improved« in some ways. The ignoring of narratives of respondents in the first case is explained by »they don't know« or »they don't understand« the true realities of life in the USSR. There is a partial recognition of respondents' positive experience in the second case, however the social price

of this experience is stressed immediately. For example, despite the fact that all employees received a regular salary that was enough for a living, it was low and there was hidden unemployment in the USSR.

The marginalization of certain experiences of the Soviet past results in the gap between academic discourse, on the one hand, and »folk discourse« of everyday living in the Soviet Union, on the other hand. First of all, many respondents were born in the mid-twentieth century and later.² The rejection of life experiences and narratives just because they are »positively Soviet« and therefore not fit the new concept of national identity of the young independent state not only impoverishes research but marginalizes bearers of such experience. In 2006 Alice Schepanikova wrote that

»it is important to acknowledge that although we, as researchers, may be primarily interested in migrants, i.e. people on the move, their lives do not usually start with migration, there are complex histories and legacies behind migration processes. Their understanding and interpretation will be crucial for exploring migration itself«³.

I want to add that this idea is relevant not only for migration studies but also in a wider context – one shouldn't distance oneself from respondents' certain life experience or life period. Marginalization of »inconvenient« experience also means losing »keys« to understanding the past and voluntarily depriving ourselves from »tools« for the interpretation of life experience of different generations today.

Notes

¹ I don't write the name of the conference, its exact time and location in order to protect the participants' anonymity.

² These are generations of Ukrainians who were born, socialized and have worked during the most stable part of USSR history (1950-1989). It is important to remember, however, that different generations of Ukrainians have different experience of living in USSR. Experience of Crime Tatars who went through deportation, Ukrainians who have survived the famine (1932-1933) or prisoners of the GULAG represent another vision of everyday living in the Soviet Ukraine. Contemporary power discourse, academic research and culture projects represent mostly tragic and bloody pages of history of Ukraine as a part of Soviet Union (for example, »The Guide« [2014] movie directed by Oles' Sanin).

³ Szczepanikova A. (2006). Migration as gendered and gendering process: a brief overview of the state of art and suggestions for future direction in migration research. Multicultural Centre of Prague, <http://www.migrationonline.cz/e-library/?x=1963604> (last accessed on December, 20, 2014)

Richard Albrecht

Unaufgeschnitten

Wissenschaftsgeschichtliches zum »Alpengünther«

»Der Ort, den eine Epoche im Geschichtsprozeß einnimmt, ist aus der Analyse ihrer unscheinbaren Oberflächenäußerungen schlagender zu bestimmen als aus den Urteilen der Epoche über sich selbst.«

(Siegfried Kracauer 1927)

I.

Kurz vor Weihnachten 2010 gab es eine positive Überraschung. Eine Paketsendung aus Berlin. Ein Berliner Buchantiquariat hatte mit 9 Euro das preisgünstigste Angebot von: Adolf Günther, *Die alpenländische Gesellschaft als sozialer und politischer, wirtschaftlicher und kultureller Lebenskreis. Mit Beiträgen zur Methodenlehre der Sozialwissenschaften und 1 Karte*. Jena: Fischer, 1930, XXII/676 p. Zu löhnen dazu freilich weitere 5 Euro Versandkosten für dieses so obesitäre wie opulente wissenschaftliche Werk mit seinem Volumen 170x255x40 Millimetern und seinem Gesamtgewicht von etwa 1.385 Gramm. Und vor allem: Es kam, gut verpackt und unbeschädigt, trotz Autobahnstaus und Bahnverspätungen im Nordeifler Winter innert weniger Tage nach Bestellung an.

Das bisher nur einmal erschienene Dickbuch von Adolf Günther, damals ordentlicher Professor für politische Ökonomie und Soziologie an der Universität Innsbruck, hatte mir in der ersten Hälfte der 1980er Jahre der Lehrstuhlprofessor Lars Clausen (1935-2010), von 1970 bis 2000 Direktor des Seminars für Soziologie der Kieler Universität, empfohlen. Clausen hatte es gelesen und verstanden. Später erfuhr ich, dass Clausen sich Ende der 1960er Jahre selbst, wenngleich vergeblich, auf den soziologischen Lehrstuhl in Innsbruck beworben hatte.

Über das um 1983/84 aus der Bonner Universitätsbibliothek (Signatur 66-3761) über Fernleihe beschaffte Buch notierte ich nach damaliger Teillektüre auf einem DIN-A-6-Kärtchen formal die Signatur »66-3761« sowie »m.Reg.u. Karte« und inhaltlich:

»Holistischer Ansatz. In narrativ angelegter, in Trad. subj.-emp. Soz. forschung iS. Gottlieb Schnapper-Arndt stehender Fallstudie vom Ausgangspunkt des Siedelns um / unterhalb der Alpen Vergesellschaftung, Gemeinschaftsbildung, Kultur und pol. Institutionengefüge meth. richtungsweisend erschlossen.«

Und vor einigen Jahren erwähnte ich diesen Günther in Abgrenzung zu zwei anderen gleichnamigen Autoren im Aufsatz »Armenien ohne Armenier« (Albrecht 2006, 94 Anm.5) als Soziologen, »der eine aus Geographie und Siedlungsform entwickelte ethnographische Studie [...] publizierte.«

DIE ALPENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

ALS

SOZIALER UND POLITISCHER, WIRTSCHAFT-
LICHER UND KULTURELLER LEBENSKREIS

VON

DR. OEC. PUBL. DR. IUR.

ADOLF GÜNTHER

O. PROFESSOR DER POLIT. ÖKONOMIE
U. SOZIOLOGIE A. D. UNIV. INNSBRUCK

MIT BEITRÄGEN ZUR METHODENLEHRE
DER SOZIALWISSENSCHAFTEN

UND 1 KARTE



JENA
VERLAG VON GUSTAV FISCHER
1930

Verlag von Gustav Fischer in Jena

Schriften des Instituts für Grenz- und Aus- landdeutschtum an der Universität Marburg

Heft 1:

**Geographie der Europäersiedlungen im deutschen Südwest-
afrika.** Von Dr. phil. **Carl Schmidt.** Mit 2 Textkärtchen, 9 Karten,
3 Plänen und 5 geographischen Darstellungen im Anhang. VIII, 133 S. gr. 8°
1922 Rmk 10.—

Heft 2:

Die evangelische Landeskirche Augsburg. Bek. in Siebenbürgen,
mit den angeschlossen evangelisch-kirchlichen Verhältnissen. Banat, Buda-
graben, Bukowina, Ungarisches Dekanat. Festschrift: hrsg. vom Institut
f. Grenz- und Auslandsdeutschtum an der Universität Marburg. Mit Vorwort
von Geh. Kirchenrat Dr. F. Kerndorff und 4 Titelbild. VII, 149 S. gr. 8°
1923 Rmk 4.—

Heft 3:

**Die deutsche Dichtung Siebenbürgens im Ausgang des 19.
und im 20. Jahrhundert.** Drei Jahrzehnte ausländischer Literatur-
geschichte. Von Dr. **Karl Kurt Klein, Jassy.** VIII, 167 S. gr. 8° 1925
Rmk 7.50

Heft 4:

Grenz- und Auslandsdeutschtum als Lehrgegenstand. Von Privat-
dozent Dr. jur.-et. phil. **J. W. Manshardt,** Direktor des Instituts. IV, 47 S.
gr. 8° 1926 Rmk 1.—

Manshardt unternimmt es in dieser Antrittsvorlesung, für das Wissensgebiet des
Grenz- und Auslandsdeutschtum die Berechtigung als Lehrgegenstand nachzuweisen. Drei
Bedingungen: Bestimmbarkeit, Eigenwertigkeit und das Wissenbedürfnis sind zu erfüllen
und werden hier eingehend geprüft.

Heft 5:

Studien zur westdeutschen Stammes- und Volksgeschichte.
Von Dr. **Fr. Steinbach,** Bonn. Mit 19 Abbildungen im Text und 10 Tafeln.
VI, 180 S. gr. 8° 1926 Rmk 9.—

Inhalt: Einleitung: 1. Die Problemstellung. 2. Begriffsbestimmung und Me-
thode. — Die Stämme. 1. Dialekte und Stämme. 2. Ortsnamen und Stämme. 3. Bauern-
hausformen und Stämme. 4. Zusammenfassung. — Die Volksgeschichte im Westen.
1. Die Weltergang. 2. Die Sprachgrenze. Schlußbemerkung.

Heft 6:

Das Zipsere Deutschtum. Geschichte und Geschieke einer deutschen
Sprachinsel im Zeitalter des Nationalismus. Von Dr. **Erich Fausel.** Mit
2 Karten im Text und 2 Bevölkerungskarten. IV, 126 S. gr. 8° 1927 Rmk 7.—

In dieser Abhandlung soll vor allem gezeigt werden, wie sich das Deutschtum mit
oder ohne eigens Danau, bis zur Gegenwart durchgereitet hat. Die Schilderung der
schweren und gefährlichen Perioden in der Geschichte des Zipsere Deutschtums um
die Wende des vorigen Jahrhunderts ist der Hauptgegenstand der Darstellung, die natür-
gemäß auf die große Vergangenheit der Zipser zurückgeht. Die Lage inmitten der fremden
Völker, der Unterschied von dem andern ungarländischen Deutschtum werden erklärt und
tragen zum größeren Verständnis der oft nur vormaligen Ustree des Zipsens bei.

Heft 7:

Bozener Schreibschriften der Neuzeit (1500—1851). Beiträge zur
Paläographie. Von Dr. **Leo Santifaller,** Priv.-Doz. der Geschichte a. d. Univ.
Berlin. Mit 111 Tafeln. 1929 im Druck

II.

Nun habe ich das Buch. Ich besitze es und bin nach Überweisung von 14 Euro am 20. Dezember 2010 der rechtmäßige Eigentümer dieses Prachtexemplars. Es war jahrzehntelang im Institut für deutsche Volkskunde der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Signatur LV 958 63.248) verfügbar und kam über welche Wege auch immer über ein Berliner Antiquariat in mein Bibliotheks- und Arbeitszimmer.

Das Institut für deutsche Volkskunde galt in der 1990 historisch abgetretenen ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik auch jenseits ihrer Staatsgrenzen als wenn nicht renommierte so doch solide wissenschaftliche Forschungseinrichtung der Akademie der Wissenschaften wie einige Namen von Mitgliedern oder Institutsdirektoren veranschaulichen – zum Beispiel Wilhelm Fraenger (1890-1964), Wolfgang Steinitz (1905-1967) und Wolfgang Jacobeit (1921).

Nachdem ich behutsam die ersten beiden Seiten meines Buchexemplars aufblätterte, sah ich sofort, dass dieses Exemplar bisher nicht gelesen worden sein konnte. Entsprechend der Anfang der 1930er Jahre auch in Deutschland üblichen Heftung und Bindung von damals auf Basis von 16-seitigen Bögen gedruckter Bücher hätten die Seiten mit ihren drei Kanten jeweils mithilfe besonderer kleiner Brieföffner »französisch« aufgeschnitten werden müssen. Beim »Alpengünther«-Buch wären dazu je nach Fertigkeit und Übung jeweiliger Lektüreinteressenten, um das Buch vollständig lesen zu können, bis zu 500 Aufschnitte nötig gewesen. Das Buchexemplar aus dem Bestand des Instituts für deutsche Volkskunde der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin enthielt keinen einzigen Schnitt. Es war unaufgeschnitten, unberührt, virginal – und vor allem: *ungelesen*.

Ähnliches bemerkte nach seiner Remigration der Lehrstuhlsoziologe René König (1906-1992): Auch Theodor Geigers 1932 als Buch erschienene Leitstudie *Die soziale Schichtung des deutschen Volkes. Soziographischer Versuch auf statistischer Grundlage* war in der Kölner Institutsbibliothek wohl »unmittelbar bei Erscheinen angeschafft worden (1932), aber seither unaufgeschnitten geblieben« (König 1987, 11).

III.

An dieser Stelle sollten weder René Königs Kölner Beobachtung noch meine Jahrzehnte später gemachte analoge Erfahrung mit Blick auf empirische Facetten gesellschaftlicher Schwindelstrukturen, die mich als historisch arbeitenden Sozialforscher besonders interessieren, diskutiert und kommentiert werden. Insofern hier und als Schlussakkord nur so viel: Als ›gelernter‹ Marxist möchte ich den speziellen Gebrauchswert dieses »Alpengünther« nicht missen und werde dieses Buch über die alpenländische Gesellschaft als Beweisstück nicht aufschneiden, sondern unaufgeschnitten aufheben. Das meint: ich muss einen neuen »Alpengünther« antiquarisch aufreiben. Und habe unter 20 Euro die Wahl zwischen einem »etwas angeschmutzte[n]« Buchexemplar zu 17, einem »gut erhaltenen« mit »leichten Gebrauchsspuren« zu 17,70 und einem »teilw. unaufgeschnittenen, lichtrandigen u. leicht beschädigtem« zu 19,20 Euro.¹

Anmerkung

¹ Suche nach Autor (»Günther, Adolf«) und Titel-Stichwort (»Die alpenländische Gesellschaft als«) im Zentralen Verzeichnis Antiquarischer Bücher: <http://www.zvab.com>, aufgerufen am 13.1.2015.

Literatur

Albrecht, Richard (2006): Armenozid. Genozidpolitik im 20. Jahrhundert, Bd. 2. Aachen.
König, René (1987): Soziologie in Deutschland. Begründer, Verfechter, Verächter. München.
Kracauer, Siegfried [1927] (1977): Das Ornament der Masse. Essays. Frankfurt am Main, 50-63.

Spazieren gehen | Zur Verschränkung von Landschaft, Kunst und Emotionen als möglicher Erweiterung kulturanthropologischer Forschung | Kathrin Leipold

»Uns interessiert der Spaziergang nicht als Darstellung, sondern eben als eine Wahrnehmung«

(Burckhardt 2011, 257).

Die Spaziergangswissenschaft bezeichnet ein Konzept des Schweizer Soziologen, Ökonomen und Künstlers Lucius Burckhardt (1925-2000), in dem er das Erschließen menschlicher Räume und Landschaften durch das Spaziergehen fordert (vgl. Burckhardt 2011). Nach Burckhardt umfasst Spaziergehen als Wahrnehmen immer das »Vor-Formulierte«, das es zu reflektieren gilt, »so dass auch neue und ungewohnte Beurteilungen altbekannter Situationen möglich werden« (ebd., 258, 259). Denn das Erlernte fließt sowohl in alltägliche als auch in wissenschaftliche Betrachtung mit ein, produziert und reproduziert auf diese Weise permanent Blick- und Standpunkte. Burckhardt entwirft das Spaziergehen als Kritik an gewohnten Beobachtungsrastern und als politisches Instrument, durch das die Determiniertheit der Perspektive aufgebrochen und Ungewohntes in der Wahrnehmung artikuliert wird, um es zur späteren Gestaltung von (Lebens-)Räumen aufzugreifen.

Im vorliegenden Beitrag wird zunächst die Technik des Spazierengehens in der Kulturanthropologie verortet und Lucius Burckhardts Konzept der Promenadologie erläutert, um mögliche Schnittstellen herauszustellen. Ziel des Beitrags ist es, das Spaziergehen selbst als Werkzeug zur (Neu-)Beurteilung von Wahrnehmungen sowohl thematisch als auch methodisch für die kulturanthropologische Forschung zu erschließen und die Reflektion bisher verborgener, emotionalisierter Wahrnehmungsmuster (ebd., 265) als kritische Perspektive für die Wissen(schaft)produktion der Kulturanthropologie zu formulieren.

Altbekannte Wege?!

Das Spaziergehen ist als Forschungsmethode in der Kulturanthropologie vor allem seit der Etablierung der Stadtethnografie¹ sichtbar. Bereits Wilhelm Heinrich Riehl (1823-1897), Gründungsvater der deutschsprachigen

Volkskunde, hatte das Gehen als Methode umgesetzt. Für Riehl war es das Erwandern, das »als Erkenntnisinstrument« (Windmüller 2013, 429) dem Forscher die Lebenswelt einer Gesellschaft erst in seiner ganzen Form näher bringen konnte. Allerdings nutzte er das Gehen rein deduktiv, so dass lediglich Festgeschriebenes von ihm beschrieben wurde: »Sie [Riehls Wanderbewegungen] sind keine freien, sondern vorgeprägte Bewegungen« (ebd., 429). Wolfgang Kaschuba verweist in seiner *Einführung in die Europäische Ethnologie* auf die Methoden des Wahrnehmungsspaziergangs oder der Mental Map in der Stadthnologie,² »mit denen vor allem die symbolischen Raumorientierungen und die sozialen Beziehungsnetze von Menschen dokumentiert werden sollen« (Kaschuba 2012, 211). Der Wahrnehmungsspaziergang wird in diesem Zusammenhang als »Begleitung auf Spaziergängen im Wohnviertel« (ebd.) umgesetzt, bei dem die Wahrnehmungen der beobachteten Person im Vordergrund stehen. Neben dem Wahrnehmungsspaziergang sind sowohl das Flanieren als auch das Umherschweifen übliche Praktiken in der Stadtforschung. Das Flanieren wurde vor allem durch Walter Benjamin bekannt, der mit seiner Figur des Flaneurs »als Sammler flüchtiger Realitätsdetails und ihrer historischen Spuren« (Goebel 2001, 9) eine Art Prototyp der Ethnografie urbaner Welten erschafft. Dem Flaneur wird allerdings ein Gehen ohne Intention unterstellt, was sich auch im bekannten Zitat von Benjamin widerspiegelt: »Der Müßiggang des Flaneurs ist eine Demonstration gegen die Arbeitsteilung« (Benjamin 1983, 538). Auch die Idee des Umherschweifens besteht darin, sich durch die emotionalen Strukturen der Stadt treiben zu lassen (Ford 2007, 38, 39). Dieses *derivé* beruht auf den Ideen der Lettristischen (1952-1957) und der Situationistischen Internationalen (1957-1972), einer Künstler_innenbewegung, die von Guy Debord (1931-1994) entscheidend geprägt wurde. Das Konzept des *derivé* wird aktuell durch die gleichnamige Zeitschrift für Stadtforschung aus Wien weitergeführt: »Es gibt nichts und alles zu erforschen, in einem weitgehend planungs- und erwartungslosen Zustand«.³ Zur Methode des Umherschweifens weist Burckhardts Konzeption, wie ich noch zeigen werde, eine starke Nähe auf. Der *derivé*, der auch in der Stadtplanung sowie der Stadthnologie genutzt wird, kann dabei intentionale Elemente enthalten.

Für den Miteinbezug sinnlicher Wahrnehmungen über das Spazieren gehen setzt sich auch Rolf Lindner ein. In *Sensing the street* (2007/2008), einem gemeinsamen Studienprojekt von Studierenden der Universität der Künste und dem Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt Universität zu Berlin, erkundeten die Forschenden urbane Stationen und Situationen drei ausgewählter Straßen in Berlin sehend, hörend, tastend und riechend (Binder u. a. 2010). Als Ausstellungskonzept angelegt, wurden die Ergebnisse anschließend in drei Berliner Museen präsentiert. Im Fokus standen der ethnologisch-künstlerische Erkenntnisprozess, der durch das Gehen und Erfahren entsteht, und der »wahrnehmungsorientierte Zugang jenseits etablierter wissenschaftlicher Methoden«.⁴

Auch Ina-Maria Greverus plädiert für ein Verständnis von »Anthropologen und Anthropologinnen als weitere Vermittler in der Kette des ästhetischen Prozesses« (Greverus 2005, 444). Ihre Konzeption hebt sich allerdings von einem rein wahrnehmungsorientierten Ansatz ab, da sie für eine Kulturanthropologie als einem nicht nur«sinnlich erfassten« sondern vor allem auch »Sinn vermittelnden Prozeß« (ebd., 445) plädiert. Diesbezüglich betont sie, unter Bezug auf Ernst Bloch, den Aspekt der ästhetischen Vermittlung, »bei der das Gefühle mitgeteilt werden muss« (ebd., 444). Um das dialogische Prinzip in der Feldforschung zu vermitteln, seien Kulturanthropolog_innen auch dazu verpflichtet, Gefühle im Forschungsprozess aufzunehmen und transparent zu machen. Versteht man Gefühle nicht nur als das sinnlich Erfasste, sondern als der Beobachtung und dem sinnlich Erfassten vorgelagerte Werturteile und Erfahrungen, so rückt Greverus' Idee stark in die Nähe der Burckhardtschen Konzeption der Reflektion emotionalisierter Wahrnehmungsmuster während des forschenden Gehens. Den Aspekt der Emotion werde ich im weiteren Verlauf des Beitrags noch weiter elaborieren.

Lucius Burckhardt setzte sich kontinuierlich mit den Themen Landschaft, Natur und (Stadt-)Ästhetik auseinander. Seit den 1970er Jahren entstanden zahlreiche Texte, aus denen er in den 1990ern das Konzept der Spaziergangswissenschaft entwickelte.⁵ Entworfen zur Erforschung der »Ästhetik des Raumes« (Burckhardt 2011, 320) beschäftigt sich Burckhardt hier vor allem mit Formen von Wahrnehmung. Er spricht sich für den Zusammenhang von Landschaft, Ökologie und städtischem Raum aus, der über künstlerische Aktionen sichtbar und ohne Funktionalisierung in die Stadtplanung integriert werden soll (ebd., 141). Als Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler – Burckhardt promovierte beim Wirtschaftswissenschaftler Edgar Salin (1892-1974) und dem Philosophen Karl Jaspers (1883-1969) – beschäftigte er sich mit Fragen der Macht und Machtverteilung im städtischen Raum (Mäder 2014) und damit wie Menschen Ihre Umwelt interpretieren. Hier wird die Nähe zur Kulturanthropologie mit ihrer Leitfrage nach kulturellen Bedeutungen und Deutungen gesellschaftlicher Praxis erkennbar. Auch die berufliche Laufbahn von Lucius Burckhardt spiegelt seine wissenschaftliche Vielseitigkeit wider.⁶ Neben der Mitarbeit an der Sozialforschungsstelle der Universität Münster übernahm Burckhardt unter anderem soziologische Gastdozenturen an der Hochschule für Gestaltung, Ulm und in der Architekturabteilung der Eidgenössischen Technischen Hochschule, Zürich. Von 1973 bis 1997 lehrte er als Professor für Sozioökonomie urbaner Systeme das Fach Spaziergangswissenschaft an der Universität in Kassel. Daneben war er von 1962 bis 1972 Chefredakteur der Zeitschrift *Werk*, die Beiträge zu den Themen Architektur und Städtebau veröffentlichte. Seine Konzeptionen zur Aufnahme von Wahrnehmungen in die Gestaltung von Lebensräumen hielten Einzug in die Lehre der Architektur- und Stadtplanung⁷ und werden noch immer von Künstler_innen aufgegriffen.⁸

In seinem Ansatz zur historischen Bedingtheit von Wahrnehmungen und Vorstellungen weist Burckhardt Parallelen zum Interesse an kulturgeschichtlichen Dimensionen von Denk- und Lebensweisen der Kulturanthropologie auf: »Diese Wahrnehmung setzt aber ein kulturelles Paket an früheren Darstellungen voraus« (Burckhardt 2011, 257). Um die verborgenen Teile der Wahrnehmung während des Spaziergangs sichtbar werden zu lassen, ist es notwendig, die »Ausfiltrierung von Eindrücken« (ebd.) nicht zuzulassen, sondern alle Bilder und Gefühle aufzunehmen und zusammen zu betrachten. Burckhardt betont, dass die tradierten Vorstellungen dabei gleichwertig neben den bisher ungewohnten Empfindungen aufgelistet werden sollen. Durch diese Art des reflektierten Wahrnehmens im Spaziergehen kritisiert er die erlernte Form der (Raum-)Wahrnehmung, die der Erneuerung von Räumen und Orten entgegensteht. Burckhardts politische Absicht ist es, geprägte Blickweisen, die er als Perspektiven auf Stadt-, Landschafts- und Lebensräume versteht, aufzubrechen und davon ausgehend (wieder) fähig zu werden, notwendige Lebensbedingungen zu artikulieren und zu gestalten. In diesem Zusammenhang stehen auch seine Überlegungen zum Verhältnis von Demokratie und (Stadt-)Planung,⁹ die neben der Spaziergangswissenschaft ebenfalls als Hauptachse seines Denkens zu verstehen sind.

Burckhardt zufolge könnten festgesetzte Wahrnehmungsmuster über künstlerische Interventionen in Form von spaziergangswissenschaftliche Aufführungen oder Aktionen aufgebrochen werden. So gestaltete er zusammen mit seinen Studierenden einen Spaziergang an einer der Hauptstraßen in Kassel, währenddessen alle Teilnehmenden große Windschutzscheiben vor sich hertrugen (ebd., 6). Der Blick durch die Windschutzscheibe sollte auf die grobe Aufnahme von schnell vorbeiziehenden Landschaften während des Autofahrens hinweisen. Mit diesem Beispiel wollte er auf die spezifischen Wahrnehmungsbedingungen aufmerksam machen, die das (Wieder-)Erkennen von Orten formen.

Abseitige Fragen – Spaziergangswissenschaftliche Themen in der Kulturanalyse

Der Kulturanthropologie bietet Burckhardts Konzeption neue Forschungsthemen durch folgenden drei Fragen an: Welche (Vor-)Bilder prägen Landschaftsvorstellungen? An welchen (Orts-)Grenzen beginnt Landschaftswahrnehmung? Inwiefern ist Intaktheit eine Voraussetzung für Landschaftswahrnehmung?

Die Landschaftswahrnehmung ist für das menschliche Zusammenleben von besonderer Bedeutung, da Vorstellungen von Landschaft direkte Auswirkungen auf das menschliche Verhalten und den Umgang mit der Umwelt haben. Um bestimmte Aspekte von Landschaft wahrzunehmen ist ein Rückbezug auf Referenzsysteme, zum Beispiel Literatur oder ökologische Debatten,

notwendig: »Ökologie also ist (...) eine Mode insofern, als die Wichtigkeit, die wir ihr heute zumessen, zusammenhängt mit einer Veränderung unserer Wahrnehmungsweise, unseres perzeptionellen Referenzsystems« (Burckhardt 2011, 46). Während des Spaziergangs soll also gezielt nach solchen Referenzsystemen der Landschaftswahrnehmung gefragt werden.¹⁰ Auch die Kulturanalyse kann von dieser spaziergangswissenschaftliche Frage nach Vorbildern von Landschaft profitieren. Sie ermöglicht eine kulturgeschichtliche Perspektive in der Aneignung von Räumen. Zudem kann der menschliche Umgang mit Umwelt in seinen komplexen Konstitutionsprozessen nachgezeichnet werden.



Burckhardt interessiert sich zudem für die möglichen Orte, an denen Landschaft entstehen kann. Er setzt den Stadtrand in den Forschungsmittelpunkt und hält fest, dass die Konstituierung von Landschaft immer vom Austritt aus einem Stadtgebiet (ebd., 281) abhängig ist. Durch seine Idee, dass es für die Betrachter_innen eine präzise zu verortende Grenze gibt, ab der die Wahrnehmung auf den Landschaftsaspekt festgelegt ist, fragt er nach den Rahmenbedingungen für Landschaftswahrnehmung (ebd., 273). Aufgenommen wurden diese Überlegungen 1985 (ebd., 13) im Kunstwerk »0 m Zeichen« durch den Künstler Paul-Armand Gette im Wilhelmshöher Landschaftsgarten in Kassel und durch den »0 m Spaziergang« (Abb. 1) (Burckhardt 2011).

Im Kunstwerk »0 m Zeichen« sind verschiedene Abstandsmarkierungen, auf denen jeweils »0 m« vermerkt ist, in den Landschaftsgarten von Kassel gesetzt. Der »0 m Spaziergang«, im Zuge dessen die Spazierenden ein Hinweisschild mit der Aufschrift »0 m« auf dem Rücken tragen, verdeutlicht, dass die Landschaft, durch die Menschen wandeln, je nach Perspektive direkt beginnen kann. Dieses kognitive Umschalten zur Reproduktion von Landschaft, das über das Spazieren gehen sichtbar werden kann, eignet sich als Forschungsfrage für die kulturanthropologische Forschung, da neben der den Wahrnehmungsbedingungen gerade die zentrale Rolle der ästhetischen Empfindung erörtert werden kann.

Schließlich wirft Burckhardt das Problem auf, inwiefern Menschen Vorstellungen von Intaktheit benötigen, um Landschaften zu entwerfen. Eine intakte Landschaft zeichnet sich vorwiegend durch die Abwesenheit menschlicher Einwirkungen aus. Intaktheit und Ursprünglichkeit werden als Ausgangspunkte für Schönheit gesetzt, so dass sich die Idee einer schönen Landschaft in dem Maße verändert, in dem »wir uns unserer Integration in das Gesamtsystem bewusst werden« (ebd., 90). Hier ist von Interesse, inwieweit neue Generationen auch neue Landschaftsbilder und -vorstellungen entwickeln, die auf die Einwirkungen von Menschen rekurren. Insgesamt eröffnet der Spaziergang die Möglichkeit, sich über die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Lesarten von Landschaft verschiedene Schichten von Bedeutungen und alternative Deutungen und Nutzungen von Räumen anzueignen.

Abseitige wissenschaftliche Erkenntnis als gewinnbringende Ergänzungen

Die zentrale These Burckhardts, dass Menschen prinzipiell das wahrnehmen, was sie gelernt haben wahrzunehmen (Burckhardt 2011, 257), bildet den Ausgangspunkt für konkrete Methoden zur Sichtbarmachung ästhetisch oder historisch vermittelter Vorstellungen von Forschenden und Beforschten. So erläutert Burckhardt zur Analyse literarischer Vorbilder von Landschaft eine einfach

Abb. 1: 0 m Spaziergang (1987)

umzusetzende Aufgabe: Während eines Spaziergangs in einer Gruppe sollen Forschende sowie Beforschte alle »lieblichen Orte« (ebd., 260) einzeichnen. Im Anschluss an den Spaziergang können die Skizzen miteinander verglichen und darüber diskutiert werden, ob und warum die Teilnehmenden ähnliche Orte vermerkt haben. Auch in der sogenannten *Fahrt nach Tahiti* in der Kasseler Dönche¹¹, einem ehemaligen Bundeswehrübungs Gelände (ebd., 279), stand die Frage der unreflektierten Übernahme von Strukturen und Konstrukten von Landschaften und Lebensräumen im Mittelpunkt. Absicht war es, das »Vor-Formulierte« (ebd., 258) auf einen anderen Kontext zu beziehen und so zu irritieren: Im Vorfeld des Spaziergangs mussten alle Studierenden Georg Forsters *Reise um die Welt* (1777) und dessen Aufzeichnungen zur Insel Tahiti lesen.¹² An Stellen der Kasseler Dönche, die »merkwürdige Entsprechungen oder Assoziationen« (ebd., 279) zum Text aufwiesen, wurden die entsprechenden Textstellen vorgelesen. Der künstlerische Aspekt des Projekts bestand darin, dass die Studierenden »mit leiser Nachhilfe« (ebd., 280) auch weitere Beschreibungen Forsters, wie zum Beispiel die Brotfrüchte oder die Behausungen der Eingeborenen nachstellten. Dieses Planspiel zur Aufdeckung vorformulierter Raum Aspekte aufgrund literarischer Vorbilder, Modeerscheinungen oder Diskurse könnte auch in der Kulturanthropologie Anwendung finden. Beispielsweise kann die *Fahrt nach Tahiti* als Übung umgesetzt werden. Diese Übung kann der Stadt- und Landschaftswahrnehmung enthoben werden und auf menschliche Räume allgemein bezogen werden, wie zum Beispiel Wohn- oder Lebensräume, die durch den Forscher in neue Kontexte eingebettet werden, um sich so der Arten der Prägung bewusst zu werden und sich einer indeterminierten Beobachtung zu nähern.

Burckhardt weist immer wieder auf die durch die individuelle Lebensgeschichte vermittelten Wahrnehmungsmuster hin, die jedem Erfahren während des Spazierengehens inne wohnt: »Die Wiederherstellung der Kulturlandschaft ist also die Erzeugung ihrer Wahrnehmung durch die Anlage von Wegen durch die Zeiten, ist also Spaziergangswissenschaft« (ebd., 97). Erneut lassen sich an dieser Stelle Ähnlichkeiten zwischen dem Burckhardtschen Konzept und Ina-Maria Greverus' Ansätzen beobachten. Auch letztere spricht davon, als Kulturanthropolog_in dem »inneren Dialog« verpflichtet zu sein. Mit diesem Dialog ist die Bedeutung prägender Personen, Werke oder Überlegungen während des anthropologischen Reisens gemeint, das Greverus immer auch als mobile Feldforschung betrachtet: »Sie alle geben mir Antworten, und diese Antworten gehen in meinen Reflektionen und meine Antworten ein« (Greverus 2005, 445). Durch Betrachtung der eigenen Wahrnehmungs- und Deutungsmuster, gelingt es Forscher_innen, ihre Einflüsse auf die Entstehung und Entwicklung des Forschungsgegenstandes zu erkennen.¹³ Ein solcher Reflexionsspaziergang kann in der Forschungspraxis sowohl während als auch vor der jeweiligen ethnografischen Phase umgesetzt werden. So könnte eine erste Phase der Forschung darin

bestehen, die kulturellen Prägungen in der Wahrnehmung mit der Benennung prägender Ideen und Erfahrungen kenntlich zu machen,¹⁴ um davon ausgehend offener ins Feld zu ziehen. Neben dieser Forderung der »Kritik der konventionellen Wahrnehmung selbst« wird auch die »Sichtbarmachung bisher verborgener Teile des Environments« (Burckhardt 2011, 265) durch das forschende Spaziergehen umgesetzt. Im Gehen wird der wahrnehmungsorientierte Zugang selbst in Frage gestellt, so dass bisher verborgene Räume und Forschungsfelder zugelassen werden können. Burckhardt hebt auf diesen Ausdruck von Gefühlen während des Spazierengehens ab, indem er bereits »die Wahl des Ortes, wohin man seine Schritte für einen Spaziergang lenkt« als »höchste philosophische Frage[n]« (ebd., 45f.) benennt. In ähnlicher Weise geht die Philosophin Martha Nussbaum von einem Zusammenhang zwischen Gefühlen und Beurteilungen im Sinne von Werturteilen aus. Sie versteht Gefühle als soziale Konstruktionen, die durch Erfahrungen in der Gesellschaft erlernt werden (Nussbaum 1999, 166). Damit kann man die von Burckhardt beschriebene Determiniertheit der Wahrnehmung in direkten Zusammenhang zum Phänomen der Gefühle rücken: Er spricht bezüglich der Prägung durch Gefühle oder Wertvorstellungen von einem System, das sich »zwischen den Spaziergänger und sein Betrachtungsfeld stellt« und »das die Betrachtung steuert« (Burckhardt 2011, 258). Im Gehen kann das emotionale System kenntlich gemacht werden. Die (politische) Motivation dieses Vorgehens liegt in der Möglichkeit, etablierte Wahrnehmungsmuster und (Raum-)Ordnungen eigenständig reformulieren zu können.

Diese Idee ähnelt dem Konzept der *Psychogeographie* zur Erforschung städtischer Räume, das durch Guy Debord (1931-1994) und die Kunstbewegungen der Lettristischen und Situationistischen Internationalen geprägt wurde (Ford 2007, 31). Praktisch ist die Psychogeographie durch das umherschweifende Spaziergehen, dem *dérive*, umzusetzen.¹⁵ Im *dérive* soll der Spaziergänger das bewusste und herkömmliche Gehen ablegen, um seine eigenen Handlungsstrukturen und -möglichkeiten im Lebensraum Stadt zu entdecken: »Das theoretische Ziel der SI [Situationistischen Internationalen] ist die Konstruktion von Situationen. Oder immerhin, auf dem Weg dorthin, einige Umgebungen zu schaffen – oder Fragmente von Umgebungen – und mit transitorischen Verhaltensweisen zu experimentieren« (Debord 2011, 16). Die Umherschweifenden sollen – um den Zusammenhang zu Lucius Burckhardts herzustellen – die Emotionalität des Raumes aufgrund ihrer eigenen Empfindungen während ihres Gehens reflektieren, um so sich so die eigenen Bedürfnisse und Wünsche (wieder) anzueignen und sich von ihnen treiben zu lassen. Dieses Ziel, sich gegen die Entfremdung zu richten, findet sich auch in Debords Hauptwerk *Die Gesellschaft des Spektakels* (1967) wieder. An die Stelle eines unbeteiligten Beobachters soll ein tätiger Mensch gesetzt werden:

»Die Entfremdung des Zuschauers zugunsten des angeschauten Objekts (das das Ergebnis seiner eigenen bewussten Tätigkeit ist) drückt sich so aus: je mehr er zuschaut, um so weniger lebt er; je mehr er akzeptiert, sich in den herrschenden Bildern des Bedürfnisses wiederzuerkennen, desto weniger versteht er seine Existenz und seine eigene Begierde« (Debord 1996, 26).

Im Umherschweifen sollen die Menschen dem alltäglichen Leben auf unkonventionelle Art und Weise begegnen. Debord spricht in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit, die revolutionäre, antikapitalistische Kritik auch im Alltagsleben verorten zu müssen (Debord 2011, 62). Ähnlich dieser Vorstellung einer Reformulierung des eigenständigen Wahrnehmens positioniert Burckhardt reflektiertes Wahrnehmen als Kritik an etablierten Restriktionen und Denkmustern. Über künstlerische Aktionen soll die »Angst vor dem Ungewohnten« (Burckhardt 2011, 8), die zwischen dem Etablierten und dem Neuen steht, aufgehoben werden. Das reflektierte Wahrnehmen wird so zum politischen Wahrnehmen, durch das Bedürfnisse sichtbar und Erneuerungen angestrebt werden. Indem Debord als äußersten Schluss der modernen Kunst ihre eigene Überwindung zugunsten der freien Gestaltung des Lebens formuliert (Debord 2011, 79), beschreibt er die politisch-schöpferische Kraft der Kunst. Im *Rapport über die Konstruktion von Situationen und die Organisations- und Aktionsbedingungen der Internationalen Situationistischen Tendenz* (1957), den Debord bereits zu Beginn des Übergangs von der Lettristischen zur Situationistischen Internationalen verfasst, konkretisiert er seine Vorstellung der notwendigen Aufgaben der Kunst. Indem Burckhardt der »Beschränkung des Blickes« (Burckhardt 2011, 8) im Spaziergehen entgegenwirken will, unterstreicht er ebenfalls die Kunst als Möglichkeit, Ungewohntes zu erkennen und aufzunehmen. Denn durch das Spaziergehen wird die Subsumtion an Werturteilen und Gefühlen als »Wahrnehmungstechnik, die der Erneuerung der Information entgegensteht« (ebd., 259), aufgebrochen. Das Zusammenlesen von Debords Konzeption des umherschweifenden Spazierens und Burckhardts Konzeption des forschenden Spazierens, ermöglicht uns heute die politischen Dimensionen und strukturellen Mächtverhältnisse in unserer kulturanthropologischen Forschung stärker auszuformulieren. Beide Protagonisten verstehen Spaziergehen als Möglichkeit zur Veränderung von gesellschaftlichen Verhältnissen; dieses interventionistische Gehen basiert auf einem Verständnis des Zusammenhangs von Wahrnehmung, künstlerischer Praxis und Wissensproduktion.

Plädoyer zum forschenden Spaziergehen

Auch wenn das Spaziergehen bereits als etablierte Praktik und als Methode für einen wahrnehmungsorientierten Zugang in der kulturwissenschaftlichen Forschung verstanden werden kann, bringt eine nähere Analyse der Spaziergangswissenschaft von Lucius Burckhardt randständige Themen und bisher marginalisierte Nutzungsformen des Gehens in der Kulturanthropologie zum Vorschein: Burckhardts Spaziergangskonzeption kann als Wahrnehmungstheorie beschrieben werden, in der Wahrnehmungen nicht nur nachgezeichnet, sondern hinsichtlich ihrer Prägung eingeordnet und bewertet werden. Über den Ansatz, das Gehen selbst als Reflektionsinstrument einzusetzen, gelingt die Infragestellung von Landschaftsvorstellungen und unbekannter Lebensräume allgemein. In den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellt Burckhardt die künstlerische Praxis, in der auch das Spaziergehen positioniert wird. Allein die Kunst sei durch ihren politischen Kern dazu fähig, vorgefertigte Blickwinkel auf die Nutzung von Räumen und die Gestaltung von Lebensentwürfen aufzubrechen. Durch die Bewusstmachung von aus Erfahrenem entstandenen Werturteilen und Gefühlen, durch die Sichtbarmachung dieses »Vor-Formulierten« (Burckhardt 2011, 258, 259) für Beforschte und Forschende schafft das Spaziergehen die Möglichkeit der Beobachtung sonst verborgener gesellschaftlicher oder auch wissenschaftlicher Realitäten. So gelingt meiner Meinung nach das, wofür Sonja Windmüller plädiert – eine prüfende und auch politisch verstandene Wahrnehmungs- und Wissensherstellung im Gehen: »Schon allein daher sollten Reflexionen über Ausformungen und Überformungen körperlicher Bewegungen im Forschungsprozess stärker als bisher Eingang in die volkscundliche Methodologie und Wissenschaftstheorie finden« (Windmüller 2013, 434). Die vorliegenden Überlegungen zeigen der Kulturanthropologie den Zugang zu einer bisher im Abseits liegenden Stufe wissenschaftlichen Schaffens auf, die auch über eine künstlerisch-politische Praxis erreicht werden kann.

Anmerkungen

- ¹ Einen guten Überblick über die internationale Entwicklung der Stadtanthropologie gibt Christiane Schwab (2013). Als Beispiel für die herausragende Anwendung stadttethnologischer Methoden in der Kulturanthropologie können zudem die Studien *Street Life* von Gisela Welz (1991) und *Mythos Kreuzberg* von Barbara Lang (1998) genannt werden.
- ² In kulturwissenschaftlichen Einführungswerken von Weber-Kellermann u. a. (2003) sowie von Brednich (2001) und Nünning und Nünning (2008) findet das Spaziergehen als Methode keine Erwähnung.
- ³ <http://www.derive.at>, aufgerufen am 8.12.2014.
- ⁴ <http://sensingthetreet.de>, aufgerufen am 8.12.2014.

- ⁵ Markus Ritter und Martin Schmitz stellten diese Texte erstmalig 2006 zusammen; das inzwischen in 3. Auflage erschienene Buch *Warum ist Landschaft schön?* bietet einen thematischen Überblick über die Entstehung der verschiedenen Konzepte von Burckhardt bis hin zur Entwicklung der Spaziergangswissenschaften.
- ⁶ Siehe <http://www.lucius-burckhardt.org>, aufgerufen am 8.12.2014.
- ⁷ <http://www.zeit.de/campus/online/2007/05/spaziergangswissenschaft>, aufgerufen am 11.12.2014, und <http://www.uni-kassel.de/fb06/person/burckhardt>, aufgerufen am 8.12.2014.
- ⁸ <http://www.zeit.de/2014/01/documenta-adam-szymczyk-interview>, aufgerufen am 8.12.2014.
- ⁹ Zu empfehlen ist diesbezüglich die Lektüre *Wer plant die Planung. Architektur, Politik und Mensch*, die ebenfalls im Martin Schmitz Verlag erschienen ist.
- ¹⁰ Hinsichtlich des Spazierengehens unterscheidet Burckhardt selbst nicht zwischen Forschenden und Beforschten, so dass die Bezeichnung des Spaziergängers für beide Gruppierungen gilt.
- ¹¹ Die Kassler Dönche bezeichnet ein Naturschutzgebiet im Stadtgebiet von Kassel.
- ¹² So beziehen sich laut Burckhardt bereits viele der »Paradiesbilder der Malerei« (Burckhardt 2011, 279) auf die Beschreibungen Forsters.
- ¹³ Auch Kaschuba spricht vom »forschenden Konstruktionsprozess« und davon, dass bereits »die Formulierung einer Fragestellung ein thematisches Profil schafft« (2012, 199). Kulturanthropolog_innen müssen deswegen bemüht sein, sowohl den Zugang und die Entstehung als auch den Umgang mit dem Forschungsgegenstand andauernd zu reflektieren. Die Reflexion der Repräsentation des Forschungsgegenstandes wurde in der *Writing-Culture-Debatte* (Clifford, Marcus 1986) und in der Diskussion zur *Krise der Repräsentation* thematisiert.
- ¹⁴ Dieses Kenntlichmachen kann beispielsweise wie in Burckhardts Konzeption anhand des Zitierens bestimmter Textstellen umgesetzt werden.
- ¹⁵ Erste Ansätze dieses Umherschweifens erprobte Debord bereits 1953 und 1956, also zu Zeiten der Lettristischen Internationalen.

Literatur

- Bausinger, Hermann (1972): *Volkskunde. Von der Altertumforschung zur Kulturanalyse*. Darmstadt.
- Benjamin, Walter (1983): *Das Passagenwerk*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. 1. Band. Frankfurt am Main.
- Binder, Beate u. a. (Hg.) (2010): *Orte, Situationen, Atmosphären. Kulturanalytische Skizzen*. Frankfurt am Main, New York.
- Brednich, Rolf (2001): *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der europäischen Ethnologie*. 3. Aufl., Berlin.
- Burckhardt, Lucius (2011): *Warum ist Landschaft schön? Die Spaziergangswissenschaft*. Herausgegeben von Markus Ritter und Martin Schmitz. 3. Aufl., Berlin.
- Clifford, James / George E. Marcus (Hg.) (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley.
- Debord, Guy (1996): *Die Gesellschaft des Spektakels*. 1. Aufl., Berlin.
- Ders. (2011): *Ausgewählte Briefe 1957-1994*. 1. Aufl., Berlin.
- Egger, Simone / Johannes Moser (2013): *Stadtansichten. Zugänge und Methoden einer urbanen Anthropologie*. In: Hess, Sabine u. a. (Hg.): *Europäisch-ethnologisches Forschen. Neue Methoden und Konzepte*. Berlin, 175-204.

- Ford, Simon (2007): Die Situationistische Internationale. Eine Gebrauchsanweisung. Hamburg.
- Goebel, Ralf (2001): Benjamin heute. Großstadtdiskurs, Postkolonialität und Flanerie zwischen den Kulturen. München.
- Greverus, Ina-Maria (2005): Ästhetische Orte und Zeichen. Wege zu einer ästhetischen Anthropologie. Münster.
- Jeggle, Utz / Gottfried Korff (1974): Homo Zillertaliensis oder Wie ein Menschenschlag entsteht. Von der ökonomischen Notwendigkeit des Folklorismus. Etappen auf dem Weg zum Fremdenverkehrszentrum Zillertal. In: Der Bürger im Staat 24/3, 182-188.
- Kajetzke, Laura / Markus Schroer (2012): Space Studies. In: Moebius, Stephan (Hg.): Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies. Eine Einführung. Bielefeld, 196-215.
- Kapeller, Kriemhild (1991): Tourismus und Volkskultur. Folklorismus - zur Warenästhetik der Volkskultur. Graz.
- Kaschuba, Wolfgang (2003): Einführung in die Europäische Ethnologie. 2. Aufl., München.
- Ders. (2012): Einführung in die Europäische Ethnologie. 4. Aufl., München.
- Kaufmann, Vincent (2004): Guy Debord. Eine Revolution im Dienste der Poesie. Berlin.
- Lang, Barbara (1998): Mythos Kreuzberg. Ethnographie eines Stadtteils (1961-1995). Frankfurt am Main.
- Mäder, Ueli (2014): Raum und Macht. Die Stadt zwischen Vision und Wirklichkeit Leben und Wirken von Lucius und Annemarie Burckhardt. Zürich.
- Mittelstraß, Jürgen (1998): Das Udenkbare denken. Konstanz.
- Nussbaum, Martha (1999): Gerechtigkeit oder das gute Leben. Herausgegeben von Herlinde Pauer-Studer. 7. Aufl., Frankfurt am Main.
- Nünning, Ansgar / Vera Nünning (Hg.) (2008): Einführung in die Kulturwissenschaften. Stuttgart.
- Schwab, Christiane (2013): Texturen einer Stadt. Kulturwissenschaftliche Lektüren von Sevilla. Frankfurt am Main, New York.
- Weber-Guskar, Eva (2007): Emotionale Intentionalität. Zu den Gefühlskonzeptionen von Martha Nussbaum und Peter Goldie. In: Landweer, Hilge (Hg.): Gefühle - Struktur und Fiktion. Berlin, 135-156.
- Weber-Kellermann, Ingeborg u. a. (2003): Einführung in die Volkskunde / Europäische Ethnologie. 3. Aufl., Stuttgart.
- Welz, Gisela (1991): Street Life. Alltag in einem New Yorker Slum. Frankfurt am Main.
- Windmüller, Sonja (2013): Volkskundliche Gangarten - Bewegungsstile kulturwissenschaftlicher Forschung. In: Johler, Reihard u. a. (Hg.): Kultur_Kultur. Denken, Forschen, Darstellen. 38. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Tübingen vom 21. bis 24. September 2011. Münster, New York, 424-434.

Abbildung

Abb. 1: »0m Spaziergang« (1987). Foto: Monika Nicolic. In: Burckhardt (2011).

Michel Massmünster

Vom Ende der Welt her gedacht

Am folgenden Tag erinnerte eine Kollegin amüsiert, dass wir noch am Ende der Welt gelandet seien. Und sofort wusste ich, dass sie auf jene Bar anspielte. Ich wusste dies, obwohl es sich vor Ort angefühlt hatte, als wären wir im Zentrum angekommen. Erst mit dem Erwachen am folgenden Tag nahm die Erfahrung, die sich zugleich mit der Erfahrung der Erinnerung vermischte, eine Absurdität an, die den Ort zu etwas Abseitigem machte. Dabei hatte eigentlich bereits der Kommentar der Person, die uns in diese Bar brachte, auf eine Neuverteilung der raum-zeitlichen Plausibilitäten hingewiesen: »Das ist ein richtiger Ort der Nacht.« Plausibel ist auch, dass wir nach einer Weihnachtsfeier eines Instituts für Europäische Ethnologie / Volkskunde / Kulturwissenschaft an einem solchen Ort landeten: Raum, Zeit, Soziales und Wissen konstituieren sich schließlich gegenseitig.

Neben den tageszeitlichen Verschiebungen von Plausibilitäten gibt es auch in der wissenschaftlichen Praxis das Drehmoment, welches das Zentrum der Aufmerksamkeit durch sprachliche Relationierung in etwas Abseitiges verwandelt: Anträge auf Projektfinanzierungen und Stipendien, Einleitungskapitel sowie Abstracts machen gerne darauf aufmerksam, dass eine Forschungslücke zum behandelten Thema oder der spezifischen Perspektive ausgemacht wurde. Wenn mir entsprechend die Frage gestellt wird, ob meine Forschung je als »abseitig« deklariert wurde, fallen mir vor allen meine eigenen Behauptungen über dieses Thema ein. Der Bezug auf das Abseitige verspricht Besonderheit.

Andererseits ist es mit der Frage nach der Bezeichnung meiner Forschung wie mit den meisten abseitigen Themen, die kulturanalytisch behandelt werden. Zunächst wirken sie völlig abseitig, erscheinen als unsichtbar gemachte Randständigkeit, um einem schon nach ein paar Stunden der Beschäftigung überall zu begegnen. Die Umwelt scheint sich neu zu ordnen, neue Versammlungen zu arrangieren und bald nur noch aus jenem Abseitigem zu bestehen. So geschehen auch beim Nachdenken über die abseitige Frage, ob mein Thema jemals als »abseitig« deklariert wurde. Nach und nach versammelten sich meine bisherigen Erfahrungen anhand dieser Frage neu: Auch kurz bevor ich mich an das bereits erwähnte Ende der Welt begab, fand eine solche Verortung statt. »Dass du noch mitkommst, ist ja

keine Frage«, wurde über meine Wünsche entschieden. Wie so oft, wenn ich zu später Stunde mit Personen aus dem Fach unterwegs war, wurde mit der Behauptung der Nichtexistenz jener Frage auf mein Forschungsthema »Nacht« Bezug genommen. Die Beschäftigung mit der abseitigen Tageszeit erhöhte die Erwartung, dass diese Tageszeit für mich das Zentrum ist. Auch meine Erwartung. Ich ging mit.

An einer farbig besprühten Wand vorbei durchquerten wir eine Bahnunterführung und kamen an eine Kreuzung. Ich hörte zunächst nur den Bass und erblickte das alte Schlachthofareal auf der gegenüberliegenden Straßenseite. Ich erinnerte mich: Die Orte des frühen modernen Nachtlebens siedelten zuerst neben Märkten und Fabriken an. Wahrscheinlich sind die Autoren von Stadtreportagen in ihrem Interesse an den sozialen Unterwelten knappe 200 Jahre früher auch in dieser Kneipe gelandet und beschwören in ihren Berichten schon mal jenen Mythos der urbanen Nacht, der mir und den anderen in diesem Moment zur Verortung im Zentrum und am nächsten Tag am Ende der Welt diene.

Das Lokal war voll. Wenig Platz zwischen Türe und Theke. Elektronische Tanzmusik dröhnte aus den Boxen. Eine Gruppe kam herein. Die dritte Person hatte eine Schweinskopfmassage auf; direkt hinter ihr folgte jemand mit einem Karton in den Händen, den er auf einem Hocker platzierte. Er öffnete sein Bündel und zog eine Hühnermaske raus, die er sich auf den Kopf setzte. Der Bass war am ganzen Körper spürbar. Die Körper bewegten sich mit dem Beat, ließen sich von ihm verführen. Wenn jemand durch wollte, ein Geschubse und Gedränge. Auch wenn es in die Beschreibung passen würde: der Schweiß tropfte nicht von der Decke. So klischeehaft wollte sich das Abseitige doch nicht versammeln. Manchmal ist es eben widerständiger als die Aufmerksamkeiten ihm gegenüber.

Lying

»The next afternoon I sat on the porch again. The young'uns had the grassy lane that ran past the left side of the house playing the same games that I had played in the same lane years before. With the camphor tree as a base, they played ›Going 'Round de Montain.‹ Little Hubert Alexander was in the ring. The others danced rhythmically 'round him and sang:

Going around de mountain two by two
Going around de mountain two by two
Tell me who love sugar and candy.

Now, show me your motion, two by two
Show me your motion two by two
Tell me who love sugar and candy.

I tried to write a letter but the games were too exciting.

›Little Sally Walker,‹ ›Draw a bucket of water,‹ ›Sissy in de barn,‹ and at last that most raucous, popular and most African of games, ›Chirck, mak Chick, mah Craney crow.‹ Little Harriet Staggers, the smallest girl in the game, was contending for the place of the mama hen. She fought hard, but the larger girls promptly overruled her and she had to take her place in line behind the other little biddies, two-year-old Donnie Brown, being a year younger than Harriet, was the hindmost chick.

During the hilarious uproar of the game, Charlie Jones and Bubber Mimms came up and sat on the porch with me.

›Good Lawd, Zora! How kin you stand all dat racket? Why don't you run dem chaps 'way from here?‹ Seeing his nieces, Laura and Melinda and his nephew, Judson, he started to chase them off home but I made him see that it was a happy accident that they have chosen the lane as a playground. That I was enjoying it more than the chaps.

That settled, Charlie asked, ›Well, Zora, did we lie enough for you las' night?‹

›You lied good but not enough,‹ I answered.

›Course, Zora, you ain't at de right place to git de bes' lies. Why don't you go down 'round Bartow and Lakeland and 'round in dere—Polk County? Dat's where they really lies up a mess and dats where dey makes up all de songs and things lak dat. Ain't you never hea'd dat Polk County de water drink lak cherry wine?‹

›Seems like when Ah was a child 'round here Ah heard de folks pickin' de guitar and singin' sings to dat effect.‹

Dat's right. If Ah was you, Ah'd drop down dere and see. It's liable to do you a lot uh good.'«

From: Zora Neale Hurston's *Mules and Men* (1935),
Harper Perennial Modern Classics 2008, 54-55.

»Science fiction is not predictive; it is descriptive.

Predictions are uttered by prophets (free of charge), by clairvoyants (who usually charge a fee, and are therefore more honored in their day than prophets), and by futurologists (salaried). Prediction is the business of prophets, Clairvoyants, and futurologists. It is not the business of novelists. A novelist's business is lying.

The weather bureau will tell you what next Tuesday will be like, and the Rand corporation will tell you what the twenty-first century will be like. I don't recommend that you turn to the writers of fiction for such information. It's none of their business. All they're trying to do is tell you what they're like, and what you're like—what's going on—what the weather is now, today, this moment, the rain, the sunlight, look! Open your eyes; listen, listen. That is what novelists say. But they don't tell you what you will see and hear. All they can tell you is what they have seen and heard in their time in this world, a third of it spent in sleep and dreaming, another third of it spent in telling lies.

›The truth against the world!—Yes. Certainly. Fiction writers, at least in their braver moment, do desire the truth: to know it, speak it, serve it. But they go about it in peculiar and devious way, which consists in inventing persons, places, and events which never did and never will exist or occur, and telling about these fictions in detail and at length and with a great deal of emotion, and then when they are done writing down this pack of lies, they say, There! That's the truth!

They may use all kinds of facts to support their tissue of lies. They may describe the Marshalsea Prison, which was a real place, or the battle of Borodino, which really was fought, or the process of cloning, which really takes place in laboratories, or the deterioration of a personality, which is described in real textbooks of psychology, and so on. This weight of verifiable place-event-phenomenon-behavior makes the reader forget that he is reading a pure invention, a history that never took place anywhere but in that unlocalizable region, the author's mind. In fact, while we read a novel, we are insane—bonkers. We believe

in the existence of people who aren't there, we hear voices, we watch the battle of Borodino with them, we may even become Napoleon. Sanity return (in most cases) when the book is closed.

[...]

I am merely observing, in the peculiar, devious, and thought-experimental manner proper to science fiction, that if you look at us at certain odd times of day in certain weathers, we already are. I am not predicting, or prescribing. I am describing. I am describing certain aspects of psychological reality in the novelist's way, which is by inventing elaborating circumstantial lies.

[...]

The artist deals with what cannot be said in words

The artist whose medium is fiction does this *in words*. The novelist says in words what cannot be said in words.

Words can be used thus paradoxically because they have, along with a semi-otic usage, a symbolic or metaphoric usage. (They also have a sound—a fact that linguistic positivists take no interest in. A sentence or paragraph is like a chord or harmonic sequence in music: its meaning may be more clearly understood by the attentive ear, even though it is read in silence, than by the attentive intellect.)

All fiction is metaphor. Science fiction is metaphor. What sets it apart from older forms of fiction seems to be its use of new metaphors, drawn from certain great dominants of our contemporary life—science, all the sciences, and technology, and the relativistic and the historical outlook, among them. Space travel is one of these metaphors; so is an alternative society, an alternative biology; the future is another. The future, in fiction, is a metaphor.

A metaphor for what?

If I could have said it non-metaphorically, I would not have written all these words, this novel; and Genly Ai would never have sat down at my desk and used up my ink and typewriter ribbon in informing me, and you, rather solemnly, that the truth is a matter of the imagination.«

From: *The Left Hand of Darkness* (1969),
Introduction written in 1976, Ace Books 1987, xiv-xix

Imaginäres bändigen | Über literarische Techniken im ethnografischen Schreiben | Beate Binder

»Behind the story I tell is the one I don't. Behind the story you hear is the one I wish I could make you hear.«

Dorothy Allison (1996, 39)

»Creative arts is one lens through which to view the world; analytical / science is another. We see better with two lenses. We see best with both lenses focused and magnified.«

Laurel Richardson (2000, 254)

Seit mit der *Writing Culture*-Debatte das Repräsentieren des »Anderen« in die Krise geraten ist (Clifford / Marcus 1986; Berg / Fuchs 1995) und die feministische Wissenschaftskritik für die Situiertheit ethnografischer Wissensproduktionen sensibilisiert hat (Haraway 1988; Behar / Gordon 1995), wird in der Kulturanthropologie verstärkt mit unterschiedlichen Formen des (wissenschaftlichen) Schreibens experimentiert (vgl. Clough 2000, 279). Eben weil Ethnografien notwendig partiell und unfertig sind (Clifford 1993), gehören inzwischen narrative und reflexive Passagen in ethnografischen Texten im Grunde zum Standard. Diese Entwicklung fordert jedoch auch zu Diskussionen heraus. Deshalb werden bis in die Gegenwart hinein unterschiedliche Möglichkeiten des transparenten, positionierten und reflexiven Schreibens respektive Organisierens von Texten gegeneinander abgewogen (Van Maanen 1988);¹ es wird nach den Effekten spezifischer Genres gefragt (Rabinow 1995); und es werden insbesondere die Potentiale literarischer Techniken für ethnografisches Schreiben erörtert (zum Beispiel Behar 2007; Narayan 1999). Auch wenn gelegentlich dichte Beschreibungen sozialer Lebenswelten genau beobachteten Novellen sehr nahe kommen und die Grenze zwischen Ethnografie und Literatur unscharf erscheint, wird der Unterschied zwischen fiktionalem und ethnografischem Schreiben jedoch selten grundsätzlich in Frage gestellt. Vielmehr, so hat Kirin Narayan vor einiger Zeit überzeugend argumentiert, soll das Nachdenken über Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen beiden Repräsentationsformen vor allem den Möglichkeitsraum ethnografischen Schreibens erweitern. Das Navigieren zwischen unterschiedlichen Stilen wird aus dieser Perspektive als Bereicherung wissenschaftlichen Schreibens verstanden (Narayan 1999, 134-136). Zwar wurde bereits vor der Krise der Repräsentation

auf literarische Formen zurückgegriffen. Doch bis zu diesem Zeitpunkt galten diese Versuche als Nebenschauplatz, wurden meist als mehr oder minder offenes Geheimnis einzelner Kulturanthropolog_innen ›abseitig‹ gehandelt, nicht jedoch als genuin wissenschaftliche Wissensproduktion anerkannt. Ein eindrückliches Beispiel hierfür ist der »ethnologische Roman« *Rückkehr zum Lachen* (1964/1987), in dem die Kulturanthropologin Laura Bohannan unter dem Pseudonym Eleonore Smith Bowen ihre Feldforschungserfahrungen literarisch verarbeitet hat. Kirin Narayan nennt noch weitere Beispiele dafür, wie Feldforschungsaufenthalte vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart zu ›Literatur‹ wurden (Narayan 1999, 136f.). In den letzten Jahren hat sich meinem Eindruck nach jedoch der Status dieses Schreibens verschoben; es hat – im Zusammenspiel mit epistemologischen und methodologischen Diskussionen – an Legitimität sowie Plausibilität gewonnen und sich vielleicht sogar ein Stück weit vom Rand ins Zentrum kulturanthropologischer Wissensproduktion bewegt. Literarische Genres scheinen an Bedeutung gewonnen zu haben, insbesondere wenn partizipatorische und / oder autoethnografische Zugänge favorisiert werden, wenn besonders emotionale oder intime Felder erkundet werden, wenn politisch aufgeladene, kontrovers diskutierte Fragestellungen im Zentrum stehen und / oder wenn der Kreis der Adressat_innen erweitert werden soll.

Als Beispiel fällt mir zunächst die »ethnografische Novelle« *After Life* (2006) ein, in der Thomas Hecht seine Kooperation mit Bruna Veríssimo, einer Transgender-Sexarbeiterin, mit der er über einen längeren Zeitraum zusammengearbeitet hat, in Form einer fiktiven Erzählung darstellt. Diese diente wiederum Samuel Vessière als Vorbild für seine Studie *The Ghosts of Empire* (2011), auf die ich im Folgenden noch näher eingehen werde. Auch das schon etwas ältere Buch von Samuel Delaney *Times Square Red, Times Square Blue* (1999) gehört für mich in diese Reihe: Delaney beschreibt darin den Umbau des New Yorker Times Square und die Verdrängung der dort ansässigen Sex-Kinos in einer Doppelstruktur von persönlichem Erfahrungsbericht und analytischem Text. Als neueres Beispiel kann zudem Sudhir Venkateshs *Floating City* (2013) angeführt werden, in dem von der »Untergrundökonomie« anhand narrativer Feldforschungsbeobachtungen berichtet wird, in der »hustlers, strivers, dealers, call girls and other lives in illicit New York« die Hauptrolle spielen (Venkatesh 2013, Klappentext).² Abgesehen davon, dass all diese Studien zur kulturanthropologischen Sexualitätsforschung beitragen, ist ihnen auch ein Erzählstil gemein, bei dem die Autoren ihre Notizen und Aufzeichnungen zu semi-fiktiven Darstellungen verdichten, zum Teil Sprecher_innen- und damit Perspektivwechsel einsetzen, wörtliche Rede und Introspektionen integrieren und nicht zuletzt Beschreibungen von Forschungserfahrungen und theoretische Überlegungen kaum explizit voneinander trennen. Dabei basieren die genannten Studien auf intensiver Feldforschung, so dass bei ihnen kaum die Gefahr besteht, dass die

Grenze zwischen Fiktion und Ethnografie gänzlich zu verschwimmen droht. Diese Gefahr sieht Kirin Narayan, die befürchtet, dass – wird Ethnografie zu sehr zur Fiktion – diese ihre Aussagekraft verliert und ihre zentralen Aussagen nicht mehr transportieren kann. Ihr kommt daher die Aufhebung der Grenze zwischen Ethnografie und Fiktion einem Verlust des zentralen Anliegens der Kulturanthropologie gleich: »the importance of close, respectful attention to the lives of other *actual* people that characterizes fieldwork. After all, if one is free to invent other people and their lives, why even bother with the inconvenient and anguished ethical ambiguities of fieldwork?« (Narayan 1999, 143-144, Kursivierung im Text).

Im Anschluss daran könnte über den Unterschied von Verdichten und Erfinden nachgedacht oder auch gefragt werden, ob hier nicht einfach dem Schreiben selbst größere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Denn, so fragt Ruth Behar, warum sollten Ethnografien in einer Zeit der »blurred genres« festen Regeln folgen? (Behar 2007, 145) Greifen die Studien vielleicht einfach nur ihre Forderung auf, weniger ängstlich um wissenschaftliche Standards zu sein? Behar vermutet, dass »good writing« deshalb so wenig anerkannt ist, weil es stets assoziiert wird »with pleasure, with frilliness, with caviar and champagne«, wohingegen »the job of ethnography required that we forego such privileges and get down and dirty with the natives.« (Behar 2007, 153) Auch wenn nicht eindeutig ist, ob »gutes Schreiben« dasselbe wie literarisches Schreiben ist, steht damit die Vermutung im Raum, dass literarisch verfasste Ethnografien deshalb so »randständig« innerhalb des Fachs sind, weil ihnen die Ernsthaftigkeit wissenschaftlicher Analyse abgesprochen und das Label der Ablenkung, Ausschweifung und Selbstverliebtheit verliehen wird. Das hieße, die Studien müssten danach befragt werden, inwiefern es ihnen gelingt, über die Freilegung von Insider-Wissen hinaus zu theoretischen, epistemologischen oder methodologischen Anliegen der Kulturanthropologie beizutragen. Oder, noch eine Schleife weiter gedreht, könnte gefragt werden, ob die Autor_innen dieser und vergleichbarer Studien diesen Anspruch vielleicht zugunsten anderer Zielsetzungen aufgegeben und die eigene randständige Position bewusst in Kauf genommen haben. Werden mit dieser Genrewahl beispielsweise wissenschaftskritische Intentionen verfolgt, die Regeln wissenschaftlicher Wissensproduktion grundsätzlich(er) in Frage stellen?

Im Folgenden werde ich am Beispiel von Samuel Veissières Studie *The Ghosts of Empire* diesen Fragen weiter nachgehen. Dafür werde ich die Verbindung zwischen narrativ-literarischen Formen des Schreibens und Autoethnografien in den Blick nehmen, zudem auf das Verhältnis von Literatur und ethnografischem Arbeiten genauer eingehen. Weiterführend interessiert mich, wie sich das Genre der ethnografischen Novelle mit dem Wunsch nach engagierter Forschung verbindet. Nachdem ich Veissières Arbeit genauer vorgestellt habe, werde ich zu diesen Fragen zurückkehren.

The Ghosts of Empire

Es mag zunächst verwundern, dass meine Wahl auf Veissières Ethnografie gefallen ist.³ Zumindest in der deutschsprachigen Europäischen Ethnologie / Kulturanthropologie wurde sie meines Wissens bislang kaum rezipiert. Dazu beigetragen hat sicherlich zum einen der »experimentelle« und zugleich fragmentarische Charakter des Buchs: Die Studie ist mit ihrer Kombination aus wissenschaftlichen und literarischen Textsorten sperrig und entzieht sich somit quasi selbst einem einfachen Einschreiben in einen »disziplinären Kanon«.⁴ Zu der fehlenden Aufmerksamkeit trägt zum anderen wohl auch die Thematisierung von Sexualität, Sexarbeit und internationalem Sextourismus bei; wird doch in der deutschsprachigen Kulturanthropologie Sexualität als Perspektive, Feld und Untersuchungsgegenstand bislang als eher abseitig gehandelt.⁵ Mich hat jedoch gerade das Zusammenspiel beider Aspekte neugierig gemacht, vor allem weil mir scheint, dass literarische Schreibtechniken insbesondere für solche Fragestellungen ihr besonderes Potential entfalten, die zu körperlichen, sensuellen und affektiven Zugängen herausfordern, da sie – wie Sexualität respektive (sexuelles) Begehren – durch nicht poetische Sprache und Sprechen nur unzureichend gefasst werden können. Zudem stellt Veissière sein erzählerisches Schreiben selbst in den Kontext von Diskussionen über die Rolle von (sozialen) Imaginationen für die Erfahrung und Wahrnehmung von Welt (siehe etwa Appadurai 1996; Stoetzler / Yuval-Davis 2002). Dieser Aspekt beschäftigt mich schon seit längerem (Binder 2008), und hier bietet Veissière deutlich mehr Anknüpfungspunkte als die anderen genannten Studien.

Gekennzeichnet als Beitrag zu einer Kulturanthropologie des postkolonialen Zustands steht im Zentrum dieser »experimentellen Ethnographie« (vgl. Klappentext) die transatlantische kulturelle Ökonomie des Begehrens mit ihren lokalen Artikulationen von Gewalt, Leiden und Mobilität. Veissière selbst fasst seine Intentionen in einem Aufsatz folgendermaßen zusammen:

»The novel presents a postcolonial analysis and experiential exploration of Brazilian sexscapes and street livelihoods from the point of a gringo ethnographer who, inevitably, is deeply implicated in this transnational picture of desire, violence, and suffering. While the focus of my novel is as messy, violent, and incoherent as the lives it portrays, the aims are essentially twofold: On a primarily political level, it seeks to investigate the inequities of the late modern world system in a new light by looking at the interaction between street kids, sex workers, and foreign tourists in northeast Brazil, and mapping the heterotopic spaces, performances, and practices in which these encounters take place. [...] On epistemological and methodological levels, in turn, my work seeks to counter the paralysis brought about by past and contemporary critiques of

ethnography and advocates a critical form of ›strategic humanism‹ [...]»
(Veissière 2010, 29)

In der konkreten sexuellen Begegnung zwischen weißen Männern und Schwarzen Frauen im globalen Süden, so Veissières zentrale These, treffen Körper und Begehren in ihrer Suche nach »sex, love, life, meaning, adventure, emancipation, mobility, money, happiness« aufeinander, die in höchst unterschiedlicher Weise durch die Bedingungen der Postkolonialität geformt wurden: »[...] my body, reshaped in this space as that of a globally mobile white gringo; hers that of an eroticized, tropicalized *mulata*« (Veissière 2011, 15, Kursivierung im Text). Im Zusammentreffen werden die Gewalt der kolonialen Eroberung und das Projekt moderner Identitätsbildung bzw. Subjektformierung »re-enacted, re-appropriated, and re-invented« (Veissière 2011, 16). Diese Wiederaufführung, das komplexe und widersprüchliche Zusammenspiel unterschiedlicher Machtrelationen in konkreten Interaktionen, will Veissière durch seine Erzählungen greifbar machen.

In vier, dem narrativen Teil vorangestellten Kapiteln stellt Veissière seine theoretischen und methodischen Bezugspunkte vor, in die er seine Erzählung einbettet. Dargelegt und diskutiert werden zunächst grundlegende Überlegungen zu den Konstitutionsbedingungen der transatlantischen kulturellen Ökonomie des Begehrens, zweitens zu ethnografischen Fiktionen und literarischen Imaginationen, drittens zur Phänomenologie menschlichen Leidens und den darin eingelagerten Widerstandsformen und viertens zu Politiken engagierter respektive aktivistischer kulturanthropologischer Forschung. Die darauf folgende *fiction*, eine andere von Veissière gewählte Bezeichnung (Veissière 2011, 69), nimmt etwa zwei Drittel des gesamten Buchs ein. Sie ist als »Reise in die Anomie der spätkapitalistischen Nacht« (Veissière 2011, 73) angelegt:

»[A] space I depict narratively along the chronology of my own awakening to and disappearance into the streets of Salvador as a deeply transnational space of violence, suffering, and desires: desires for change, activism, emancipation, resistance at first, then later, or perhaps always, in the background, desires for sex, love, marriage, mobility ... until, at the heart of darkness of the narrative, the Ghosts of Empire that had lurked in every shadow of the narrative make their appearance.« (Veissière 2011, 69)

In der Abfolge der Begegnungen und Beobachtungen, die immer wieder von assoziativen, auch abstrahierenden und generalisierenden Gedankengängen unterbrochen wird, werden im ersten Teil Unordnung, Gewalt und »perhaps even beauty« des transatlantischen Begegnungs- wie Begehrensraums beschrieben. Die Erzählung beruht dabei auf verdichteten Daten eines mehrjährigen

Forschungsaufenthalts in Salvador da Bahia (Brasilien): Veissière betont, dass die kurzen Begegnungen, mögen sie im Verlauf der Erzählung noch so spontan und zufällig erscheinen, als Ergebnis eines langen Forschungsprozesses anzusehen sind, »with hundreds of hours of reading, interviews, discussion, observation, and, indeed, participation in the lives whose stories are told« (Veissière 2011, 69). Erzählend werden unterschiedliche soziale wie kulturelle Räume der normalisierten, zur Routine gewordenen und damit auch ›banalen‹ Gewalt durchquert, die das Leben auf der Straße Salvadors prägen, wie Veissière in Anlehnung an Nancy Scheper Huges formuliert: »These are the subtly violent stories between whores, hustlers, and gringos, which, in the end, remain brutally binary and unequivocally exploitative« (Veissière 2011, 72). Während im ersten Teil 48 Stunden des Straßenlebens in Salvador literarisch verdichtet werden, besteht der zweite Teil aus Gesprächen und kontroversen Diskussionen mit seiner Lebensgefährtin, einer Schwarzen Frau, und einem weißen Mann. Es sei, so Veissière »a (non?) conclusion of sorts by preoccupying itself with the possibility of equitably reordering the forces, characters, and desire that animate the book« (Veissière 2011, 71).

Veissière will die nachhaltige Verfasstheit aller Körper, Selbstentwürfe und Begehrensweisen – auch seiner eigenen – durch die postkolonialen Machtverhältnisse und die damit verbundenen differenten Handlungsräume und -möglichkeiten nicht einfach nur beschreiben; vielmehr sucht er nach Formen und Möglichkeiten der Transgression. Er fragt sich – und in direkter Adressierung auch seine Leser_innen –, ob und inwiefern Begehren »heilendes« Potential haben kann und ob die kommodifizierenden und ausbeuterischen Logiken der kapitalistischen postkolonialen Ordnung durch Begehren überschritten oder zumindest kurzfristig außer Kraft gesetzt werden können. Was zunächst als nahezu kitschige Überhöhung affektiver sexueller Begegnungen erscheint, relativiert sich bei genauerer Betrachtung durch zwei Momente: Zum einen bezieht Veissière seinen eigenen Körper wie auch sein eigenes Begehren radikal in die Untersuchung mit ein und zeigt sich dadurch als ebenso beteiligt wie verwundbar. »These stories, witnessed, experienced, lived, imagined and retold from the point of view of a gringo ethnographer, are also, inevitably, the stories of a gringo in the world system« (Veissière 2011, 72). Zum anderen versteht er seine Interpretationen als »engaged forms of theory«, die er unter Anerkennung auch von subalternem Wissen zur Diskussion stellt (Veissière 2011, 66, Kursivierung im Zitat):

»In the case of my engagement in Brazil, I have shown that the tense interactional space between *gringos* and the subaltern can reveal critical forms of consciousness, and point to acts of resistance that can be identified beyond the discourse of victimization and criminalization.« (ebd., Kursivierung im Zitat)

Dies wird vor allem im zweiten Teil deutlich, in dem seine Überlegungen gebrochen werden durch die Sichtweisen seiner jeweiligen Gegenüber. Das Buch endet in einem Nachwort mit der Aussage einer Schwarzen auf der Straße lebenden Frau, mit der Veissière sich für einige Stunden am Strand von Salvador unterhalten hat – »a woman who scares me and fascinates me« (Veissière 2011, 175). Er beschließt die Wiedergabe des Gesprächs und damit auch das Buch mit dem Rückblick auf diese Begegnung: »[H]ow we'd spoken about injustice, human suffering, and trying to look at reality from the outside. And how she'd said: ›You can't look at reality; you can't; if you do, *alors tu viens fou...*, then you go insane« (Veissière 2011, 176). In dieser Aussage steckt viel der eigenen – durchaus auch resignativen – Einsicht, dass die komplexe Verwobenheit unterschiedlicher Machtrelationen sich mit ihren differenten Lebensräumen einer einfachen Lösung verweigert. Denn laut Veissière ist es nicht möglich, die durch seine Studie aufgeworfenen Fragen auf Grundlage einer binären Logik zu beantworten: »These questions [...] can only be posed and explored obliquely, deeply, messily, and phenomenologically through ethnographic narratives – or better yet, through ethnographic fictions« (Veissière 2011, 36).⁶

Autoethnografie und Körpereinsatz

Es dürfte bereits deutlich geworden sein, dass Veissière über mittlerweile übliche Formen wissenschaftlicher (Selbst-)Reflexivität hinaus in seinem Text äußerst präsent ist; er stellt zudem übliche Narrative des zunehmenden Rappports und der ›Re-Sozialisation‹ im Forschungsverlauf in Frage. So heißt es bereits im ersten Absatz des Buchs:

»Months into the field and the streets, characters and stories only get scarier. I had assumed that the opposite would happen, that people and places would get friendlier and familiar as I got to know them, and yet, the deeper, wider, and longer I look, the more I realize that I don't understand the slightest bit about the streets, about the night, about human misery, about the human condition, and about myself. Everyday (sic), I unlearn what I've learned the day before, and find out how fragile, how partial, and how temporary things are, and, painfully, how vulnerable and naïve I am.« (Veissière 2011, 73)

Auch auf der Verlagshomepage wird dieser hohe »Einsatz« durch ein Zitat der Kulturanthropologin Stephanie Kane als besonderes Merkmal des Buchs herausgestellt – körperliche Anstrengung, so scheint es, erzeugt in besonderer Weise Evidenz: »Veissière throws himself into fieldwork about street people to an extraordinary degree [and] takes participant observation in night life to

an almost unbearable extreme.«⁷ Das vollständige, auch körperlich sexuelle Involviert-Sein ist zunächst logische Folge der eigenen Position; so beschreibt Veissière seinen Standpunkt in der Forschung als »gringo in the world system« (Veissière 2011, 72). Der Text selbst transportiert diesen Ausgangspunkt, indem der aktiv in das Geschehen involvierte Ethnograf als Ich-Erzähler durch die Stadt führt – im Sinne des reflektierenden Wissenschaftlers in den ersten vier Kapiteln, in die ebenfalls Szenen aus seinem Feldmaterialien eingeflochten sind, als Spaziergänger und Gesprächs- wie Interaktionspartner in den Narrationen des zweiten Teils, in denen der wahrnehmende, fühlende, handelnde und denkende Forscher den roten Faden der Erzählung herstellt.

Damit lehnt sich Veissière stark an Konzepte der Autoethnografie an. Wie der Begriff Ethnografie selbst, bezieht sich die Bezeichnung Autoethnografie sowohl auf einen Forschungsansatz als auch auf eine Repräsentationsweise; zugleich sind Autoethnografien schwer, so Andrea Ploder und Johanna Stadlbauer, von anderen Formen des (selbst-)reflexiven Schreibens abzugrenzen (Ploder / Stadlbauer 2013, 376-380). Bei allen Unterschieden im Detail ist jedoch ein zentrales Kennzeichen autoethnografischer Ansätze, das eigene körperliche, sensuelle und emotionale Erleben sowie Introspektion und innere Dialoge zum Ausgangspunkt und Zentrum bei der Erkundung kultureller und sozialer Lebenswelten zu machen (vgl. u. a. Ploder / Stadlbauer 2013; Böhnisch-Brednich 2012). Häufig wird in der Diskussion um Autoethnografien dabei zwischen evokativen und analytischen Ansätzen unterschieden: »Analytical autoethnographers focus on developing theoretical explanations of broader social phenomena, whereas evocative autoethnographers focus on narrative presentations that open up conversations and evoke emotional responses« (Ellingson / Ellis zitiert nach Böhnisch-Brednich 2012, 60-61).

Die Studie *Ghosts of Empire* entzieht sich auch dieser Einteilung. Ich würde sie in einem Zwischenraum ansiedeln: Sie bietet analytische Konzepte und Interpretationen,⁸ auch ist das eigene Erleben nicht Gegenstand, sondern Mittel der Analyse. Veissière geht es, mit den Worten von Tami Spry, um »bodies-in-context as co-performative agents in interpreting knowledge« (Spry 2011, 498). Darüber hinausgehend appelliert Veissière auch für eine moralische Stellungnahme gegenüber der Gewalt der postkolonialen Ordnung und möchte gezielt Reaktionen evozieren. Insofern steht neben der Darlegung analytischer Erkenntnisse die Aufforderung zur Auseinandersetzung. Auch dieser performative Charakter ist, wie Ploder und Stadlbauer betonen, ein Kennzeichen der Autoethnografie: »Ihr Ziel ist es nicht, in der Forschung gewonnene Erkenntnisse zu transportieren, sondern Erkenntnisprozesse bei den RezipientInnen auszulösen« (Ploder / Stadlbauer 2013, 377). Wohl doch nicht ganz der Selbstständigkeit seiner Leser_innen vertrauend, gibt Veissière ihnen zur Unterstützung eine Frageliste an die Hand, die ihnen helfen soll, die Lektüre zu fokussieren. In einer Präambel mit *reading guide*, die der Erzählung direkt vorangestellt ist, fordert

er dazu auf, sich auf die kulturellen, symbolischen und strukturellen Kräfte zu konzentrieren, die das Straßenleben durchziehen und die Begegnung der differentiellen Körper mit ihren je eigenen Handlungsräumen, Wahrnehmungsweisen und Begehrensformen strukturieren. Die Leser_innen sollen zwar den Beitrag der transnational agierenden Weißen im Blick behalten, besonderes Augenmerk jedoch auf Lebensweisen und *Agency* der radikal ausgegrenzten Individuen richten und dabei aufmerksam für Momente der Transgression und Formen widerständigen Handelns sein (Veissière 2011, 70).

Wenn Stephanie Kane von dem außerordentlichen, kaum auszuhaltenden Ausmaß teilnehmender Beobachtung spricht, dann spielt sie damit nicht nur auf Gewalt- und Drogenerfahrungen an, sondern auch auf Sex: ausgelebt wie imaginiert ist er zentraler Bestandteil der Erzählung, angefangen von der intropektiven Reflexion des eigenen Begehrens über Dialoge zur Sex(-Arbeit) bis hin zu gelebter Sexualität und erotischen Begegnungen. Mit der Offenlegung seiner sexuellen Kontakte während der Feldforschung überschreitet Veissière eine in der Kulturanthropologie lange Zeit – zumindest in der offiziellen Repräsentation des Fachs⁹ – unangefochten gültige Grenze. Wie Ralph Bolton argumentiert, hat insbesondere die Tabuisierung sexueller Kontakte zwischen Forschenden und Beforschten die grundlegende Differenz zwischen Selbst und Anderem aufrechterhalten, die als Basis kulturanthropologischen Arbeitens galt (Bolton 1995, 140). Trotz seines Plädoyers, dass bestimmte Lebenswelten nur durch aktive Teilnahme auch in sexuellen und erotischen Begegnungen hinreichend verstanden werden können und – so auch Esther Newton (Newton 1996) – das eigene Begehren ein wichtiger Wegweiser in der Auseinandersetzung mit ›fremden‹ Lebenswelten sein kann, macht Bolton auch auf Schwierigkeiten aufmerksam:

»To reveal how we know what we know, anthropologists working with sexuality may have to disclose more about ourselves than is customary – thereby risking job discrimination, the closing off of future grant opportunities, and just plain small-minded gossip and moralistic tongue-wagging.« (Bolton 1995, 157)

Veissière steht in der Tradition dieser Auseinandersetzungen, auch wenn diese zunächst mit Blick auf nicht-normative Sexualitäten geführt wurden. Auch er nutzt die körperlich-sinnliche Erfahrung eigener sexueller Begegnungen als methodischen Zugang zu weißem Begehren, zu den Selbstentwürfen und Lebenswelten seiner weiblichen – meist Schwarzen – Sexualpartnerinnen wie auch genereller zu den Funktionsweisen der Begehrensökonomie. So beschreibt er unter der Zwischenüberschrift »Ghosts and Fetishes: The Impossibility of Being and Knowing Bodies within the Rules of Empire« (Veissière 2011, 122-154) über viele Seiten hinweg das morgendliche Erwachen neben einer

Frau, die ihn nachts in seine Wohnung begleitet hat. Veissière erinnert am Morgen die Geschehnisse des Abends: »how we'd heartlessly, mechanically, and unsuccessfully tried to have sex; how we'd fallen asleep without holding each other« (Veissière 2011, 123). Die Unterhaltung kreist dann um ihre Biografien und Lebensweisen, um sein Begehren und ihre Sicht darauf, um ihre jeweiligen Sichtweisen auf die Sexökonomie. Die Gesprächsführung wechselt, es bleibt unklar, wer die Deutungshoheit hat; und der Disput endet nach langem Hin und Her und zwischen die Wiedergabe der Dialoge geschobenen Assoziationen folgendermaßen:

»But that's exactly it,« I burst out; I feel almost happy now, ›That's it: it is the same thing; the point is that, for sure, needing to protect our feet, and needing to have sex are *natural* needs, for sure, we can't stop *wanting* to do these things... but the question is about the *manner*; the way in which we go about having sex, and designing, producing, and buying shoes...«
The same kind of happiness, of rhetorical happiness of one who is about to win an argument has lit up her face:

›Yes, of course, but then, you can't escape the fact that people will always need to buy shoes, and that many men will always need to buy sex.«

›No, I retort, my grin widening, ›having to *buy* shoes and sex is just a byproduct of capitalism, but ultimately, the only ›natural‹ aspect in this picture is the *need* to protect one's feet, and to ensure the reproduction of our species through sex. [...] ... but in an ideal world, right?, people would craft protection for their feet and have sex without needing to hurt others, and without needing pay for it.«

She is smiling. Softly, gently, almost condescendingly.

›That doesn't sound very realistic...«

From the way her fingers are fidgeting on the mattress, I know she will say her time to go home has come.« (Veissière 2011, 153-154, Kursivierungen im Original)

Veissière vermeidet erfolgreich die Authentifizierung oder Essentialisierung von Erfahrungen (siehe zu dieser Kritik Scott 1992; 2001); vielmehr beschreibt er das Erleben stets als Effekt machtvoller transatlantischer respektive postkolonialer Konstellationen. Damit stellt er nicht sich, sondern seine Interpretationen zur Diskussion und macht sich doch im von Bolton beschriebenen Sinn angreifbar (Adams 2009). Gleichwohl erlaubt das literarische Schreiben sowohl die mäandernde Offenheit der Situation sichtbar zu machen, als auch die Empfindungen und Assoziationen des Forschenden darzulegen, ohne dass beide Aspekte in einer einzigen stringenten argumentativen Logik aufgehen müssen.

Der eigene Körper dient jedoch nicht nur als methodisches und epistemologisches Instrument. Durch dessen ästhetische Repräsentation wird in der

Erzählung auch konsequent eine verschobene ontologische Haltung transportiert, die Patricia Clough wie folgt fasst: »If experimental ethnographic writing points to a new materiality of writing, as I am suggesting it does, it is in the way it frames the inextricability of the subject and object of knowledge and observation.« (Clough 2000, 280-281) Aus dieser Perspektive gibt es für den Autor weder eine Möglichkeit, sich jenseits seiner Interpretationen zu positionieren, noch eine Begründung dafür, eine distanzierende und distanzierte Schreibhaltung einzunehmen. Gerade weil Veissière davon ausgeht, dass die *cultural frontier* des postkolonialen Zustands mitten durch die Interaktionen zwischen different verfassten Körpern verläuft, und damit auch verdeutlicht, dass Sex und Sexualität von zentraler Bedeutung für Herausbildung wie Aufrechterhaltung der postkolonialen Ordnung sind, ist es quasi ein Gebot, das eigene Begehren und die eigene Sexualität als an diesen machtvollen Prozessen Beteiligte auch in der Darstellung sichtbar zu machen (Veissière 2011, 22-27). Indem Veissière seinen Körper und sein Begehren aktiv einbezieht, gelingt es ihm überhaupt erst überzeugend, für Körper als Orte der Einschreibung wie auch des Widerstands gegen diese Einschreibungen zu argumentieren (vgl. Veissière 2011, 45).

Ambiguität und Vielstimmigkeit schreiben

Mit dem Stichwort des Sichtbarmachens bin ich in meiner Argumentation bei der Frage angekommen, welche Bedeutung dem Rückgriff auf literarische Formen des Schreibens im Kontext einer solchermaßen verschobenen Ontologie zukommt. Sicherlich ist – und das benennt auch Veissière selbst – literarisches Schreiben zunächst eine Möglichkeit, ein größeres Publikum zu erreichen; mehr noch ist es jedoch ein Versuch, reflexiv und interpretativ offen zu schreiben. Literatur, »ethnography's tormented but unbound sibling« (Veissière 2011, 17), ist – der Ethnografie vergleichbar – am Erzählen unterschiedlicher Lebensweisen und menschlicher Geschichten interessiert. Narratives Schreiben ist damit zunächst ein spezifisches Format, »a carefully chosen and crafted way to report on the process and ›findings‹« (Veissière 2011, 70). Narrativieren erlaubt, Forscher und Beforschte in eine gemeinsame Geschichte einzubinden und sie als gleichermaßen beteiligt an der Abfolge der Ereignisse darzustellen, es erlaubt auch, der *Messiness* der Ereignisse, der Ambiguität von Situationen und der Uneindeutigkeit von Personen Ausdruck zu verleihen. Dies wird vor allem möglich durch dialogische Formen, die Vielstimmigkeit im Sinne der gleichrangigen Integration übereinstimmender wie auch widerstreitender Positionen offenlegen, oder durch Momente der inneren Zwiesprache – in allen diesen in der Literatur erprobten Verfahren geht es darum, unterschiedliche Perspektiven, aber auch Ambivalenzen, Konflikte und Uneindeutigkeiten auszubreiten (vgl. Krumer-Nevo/Sidi 2012). Insofern kann eine narrative Schreibstrategie

sowohl *troubling information* transportieren als auch mit Beforschten wie mit Leser_innen in Austausch treten. Werden Verfahren des literarischen Schreibens in ethnografisches Arbeiten eingebunden, dann unterstützen sie damit auch Anliegen reflexiver Ethnografien:

»Ethnography, in this view, is seen as an ongoing process of constructing meaning. The process happens between researcher and researched and between reader and text. This collaborative process allows readers to be more active participants in what they read and to witness the growing understanding between researcher and researched.« (Berger 2001, 508)

Engaging Theory und literarische Spielräume

Autoethnografische Zugänge und an literarische Formen des Schreibens angelehnte Ethnografien sind schon vor dem Hintergrund dieses performativen und dialogischen Anliegens eine spezifische Form engagierter Forschung. Die zu den literarischen Mitteln gehörenden rhetorischen Strategien, wie etwa Rückblicke, in wörtliche Rede gesetzte Dialoge, Selbstgespräche und Introspektionen, dienen zunächst dazu, der Komplexität (trans-)lokaler Lebensbedingungen gerecht zu werden. Darüber hinaus versteht Veissière diese Repräsentationsmittel als möglichen Umgang mit dem moralischen Dilemma des_r Forschenden, Leiden und Gewalt darstellen zu müssen, ohne einen unmittelbaren Ausweg aus dem physischen Schmerz des postkolonialen »nervous system« (hier übernimmt er einen Begriff von Michael Taussig, Veissière 2011, 39) bieten zu können. Zumindest aus der Perspektive kulturanthropologisch disziplinierter Autor_innen scheint literarischem Schreiben ein größerer Spielraum dafür zur Verfügung zu stehen, sowohl politische Haltungen und moralische Urteile als auch Ambiguitäten und Widersprüchen zum Ausdruck zu verhelfen. Zwar möchten auch narrative Darstellungen Evidenz und Wissen erzeugen – darin unterscheiden sie sich kaum von »klassischen« Ethnografien –, doch muss weder die Argumentation so kohärent sein, noch scheinen die Regeln so eindeutig und strikt wie im klassischen wissenschaftlichen Schreiben. Vor allem aber erlaubt literarisches Schreiben ein größeres Maß empathischen Einfühlens in Körper und inneres Erleben aller Protagonist_innen einer Darstellung. Veissière bezeichnet seine Schreib-Strategie daher auch als »empathische Imagination«:

»This part autoethnographic, part literary, always vulnerable, and hopefully empathetic voice should be seen and heard as a rebellious call against the paralyzing epistemologies of postmodernism that have proclaimed the impossibility to know and speak for the other.« (Veissière 2011, 52)

Sein Schreiben soll einerseits Leser_innen zu einer Stellungnahme herausfordern, vielleicht deshalb auch der etwas strikt anmutende, vorgeschaltete »reading guide«. Andererseits dient es dazu, eigenes Handeln und damit auch die eigene wissenschaftliche Wissensproduktion als Teil der gewaltvollen postkolonialen Ordnung anzuerkennen. Sein Text verfolgt insofern ein doppeltes Anliegen: Erstens »to connect with the realities of other human beings, and thus overcome the paralyzing solipsism of the postcolonial condition«, und zweitens Engagement im Sinne eines strategischen Humanismus (vgl. Mohanty 1988) einzufordern: »to be bound to the duty of *questioning* one's position in relation to the social projects in which one is embedded, and of *morally* questioning the meaning, value and impact of such projects on the human condition« (Veissière 2011, 40).

Wenn ich Veissière richtig verstehe, bieten ihm literarische Formen des Schreibens also zweierlei: Sie eröffnen einen Weg zu engagiertem Forschen und dem Generieren von engagierter Theorie, indem wissenschaftliche Analyse in verkörperter Praxis verankert wird; und es erlaubt, die präsentierten Deutungsangebote zu relativieren. (Positionierte) Kritik und Reflexivität gehen somit Hand in Hand, indem das eigene (Be-)Urteilen immer wieder zur Disposition gestellt wird.

In ihrem Vergleich von Ethnografie und Fiktion kommen der Autor Ernest Lockridge und die Kulturanthropologin Laurel Richardson darin überein, dass die interessantesten Ethnografien diejenigen seien, »that pose the mystery that can be read on multiple levels (...). Such a text creates an emotional, spiritual draw to bigger questions, mysterious questions, way beyond what initially intrigued the author« (Richardson / Lockridge 1998, 335). Hier zeigt sich eine Gemeinsamkeit zwischen Fiktion und Ethnografie: »[...] that's where you do reach towards the ›truth‹ – that the universal is not some finite circumscribed paradigm about the nature of things but an invocation of the mysteries of connection, the sweet mystery of life« (Richardson / Lockridge 1998, 336). Vielleicht sind die Begriffe etwas groß geraten – geheimnisvolle, transzendente Fragen nach dem Sinn des Lebens scheinen ebenso wenig in gegenwärtiges kulturanthropologisches Arbeiten zu gehören wie die Möglichkeit, der ›Wahrheit‹ näher zu kommen. Aber vielleicht geht es tatsächlich darum, wie Veissière schreibt, einen Raum herzustellen, »in which writers, ethnographers, and researchers are invited to regain the courage to speak in the name of humanity, the possibility of a human essence, and the necessity of a collective human project« (Veissière 2010, 39).

Ein Schluss

Spätestens an dieser Stelle ist es notwendig, auf einen Selbstwiderspruch meines Texts einzugehen. Denn mein vielleicht etwas zu emphatisches Plädoyer

für literarische Formen des Schreibens steht in deutlichem Widerspruch zu der von mir gewählten Darstellungsweise. Ich habe mich in diesem Text verweigert, etwas von mir als Autorin offenzulegen, und habe auch Hintergründe und Zusammenhänge meiner Auseinandersetzung nur sehr knapp angedeutet. In gewisser Weise bleibe ich beharrlich bei ›wissenschaftlichen‹ Formen des Schreibens und Argumentierens, auch wenn ich hoffe, zumindest nicht mit autoritativer Stimme von einer unangreifbaren außenstehenden Position zu sprechen. Im Gegenteil, ich verstehe diesen Text als Teil meiner eigenen Suche nach Möglichkeiten, offen und reflexiv zu schreiben. Denn auch ich spüre ein wachsendes Begehren, »to write ethnography which is both scientific – in the sense of being true to a world known through the empirical senses – and literary – in the sense of expressing what one has learned through evocative writing techniques and form« (Richardson 2000, 253). Die Protagonist_innen in Veissières Studie sind vielschichtige und gelegentlich auch widersprüchliche Charaktere; Fühlen und Empfinden dienen als zentrale Wegweiser durch die brasilianische Nacht; widersprüchliche Aussagen bleiben gleichberechtigt nebeneinander stehen – der Raum der Begegnung und des Begehrens kann so in komplexer Weise zum Raum für Reflexionen und Überlegungen auch der Leser_innen werden.

Dennoch hatte ich ambivalente Gefühle bei der Lektüre von *The Ghosts of Empire*. Zugegeben, die Studie liest sich leicht und ist sicherlich zugänglicher als manche theoriegeladene Darstellung. Doch an vielen Stellen hätte ich es gerne ›genauer‹ gewusst und hätte mir tiefergehende, auch tiefer in aktuelle Debatten gehende Auseinandersetzungen mit Begriffen und einzelnen Beobachtungen gewünscht. Meine Ambivalenz transportiert auch etwas von Margery Wolfs Überlegung: »Whether or not fictional accounts have more staying power will probably depend upon the skills of the authors« (Wolf 1992, 59). Wie schwierig anschauliches, gar erst literarisch anspruchsvolles Schreiben ist, weiß ich aus der eigenen Suche nach passenden Sätzen, die dem, was ich sagen will, mehr noch aber der Vielschichtigkeit des Beobachteten einigermaßen gerecht werden. Vielleicht überzeugten mich auch deshalb eher die Teile der Studie, in denen unterschiedliche Genres – erzählende Passagen und ›wissenschaftliche‹ Analysen oder Reflexionen – abwechseln, als diejenigen, in denen theoretische Bezugnahmen im Sinnieren des Ich-Erzählers verschwinden. Gerade weil mir die erzählerischen Teile auch theoriegeladen erschienen, ohne dass dies durch Verweise auf Literatur deutlich wurde, empfand ich diese gelegentlich trotz aller Offenheit als autoritativ(er) in ihren Deutungen.

Wichtig scheint mir – und das ist ein Schluss, den ich für mich selbst aus meiner Auseinandersetzung der letzten Wochen gezogen habe –, dass den Herausforderungen ethnografischer Repräsentation nur begegnet werden kann, wenn Form und Inhalt aufeinander bezogen bleiben (vgl. auch Wolf 1992, 59f.). Dabei folge ich Veissière insofern, dass seine schwierigen Fragen – etwa, »are all relations between human beings constructed into different genders and races

(...) necessarily bound to the Violence of Empire?» (Veissière 2011, 36) – nur durch narrative Ethnografien oder ethnografische Narrative beantwortet werden können. Ich würde jedoch nicht so weit gehen und sagen: »or better, yet, through ethnographic fictions« (Veissière 2011, 36) Da scheint mir literarisches Schreiben *eine*, aber nicht unbedingt die *bessere* oder gar *einzig*e Antwort auf die Herausforderungen des postkolonialen Zustands mit seinen wissenskritischen Implikationen zu sein. Da »the contested nature of reflexivity also creates a heightened sense of ambiguity and uncertainty that often shapes how we do ethnography and relate as ethnographers« (Berry / Clair 2011, 95), wird es auch weiter darum gehen, Formen offenen und transparenten Schreibens zu erproben, um im Bewusstsein der eigener Verletzbarkeit Interpretationsangebote anzubieten und durch ein höheres Maß an Reflexivität und Subjektivität zu größerer Objektivität zu gelangen (vgl. Behar 1996, 28-29). Die Aufforderung, über die jeweiligen Effekte von Genres und Repräsentationsweisen nachzudenken und dies als Teil des Forschungsprozesses anzuerkennen, bedeutet für mich auch, »schönem« respektive literarischem Schreiben in unterschiedlicher Weise Raum zu geben.

Anmerkungen

- ¹ Hierzu wird in einem der jüngsten Lehrbücher explizit aufgefördert (Breidenstein u. a. 2014, 177ff.) Indem die Autoren darauf beharren, dass diese eher handwerklich gedachten Aspekte aus dem Terrain des »Moralischen« geholt werden sollen, versäumen sie jedoch, die mit den jeweiligen Entscheidungen verbundenen epistemologischen und letztlich auch wissenspolitischen Dimensionen zu diskutieren. Auf diese Weise werden zudem einmal mehr Befunde der (kulturanthropologischen) feministischen Wissenschaftskritik an den Rand geschoben.
- ² Diese kleine Auswahl ist nicht zufällig, sondern folgt meinem Interesse an Sexualität als kulturanthropologischem Forschungsfeld. Weitere Beispiele nennen Behar 2007, Narayan 1999. Als neuer Klassiker ist Lois Wacquants *Leben für den Ring* (2003) zu nennen.
- ³ Informationen zum Autor sind hier zu finden: <http://www.mcgill.ca/tcpsych/research/cmhru/students/samuel-paul-louis-veissiere>, aufgerufen am 20.10.2014.
- ⁴ Die Anführungszeichen scheinen mir auch wegen der großen Spannweite dessen angebracht, was unter Europäischer Ethnologie verstanden wird. Zu der »Abseitigkeit« der Studie haben wahrscheinlich auch der wenig renommierte Verlag sowie der Reihentitel *Contributions to Transnational Feminism* beigetragen. Den Effekten akademischer Konventionen möchte ich hier nicht weiter nachgehen; vgl. hierzu u. a. (Böhnisch-Brednich 2012, 56).
- ⁵ Vgl. Mohr 2011; Binder 2011. Eine der wenigen Ausnahme bildet das Netzwerk Prostitution, das sich am Institut für Europäische Ethnologie der HU auf die Initiative von Christiane Howe gebildet und sich in diesem Jahr auch am Kongress Sex-Arbeit beteiligt hat, siehe <http://sexarbeits-kongress.de>, aufgerufen am 20.10.2014.
- ⁶ Dass die meisten Zitate aus den nicht-literarischen Abschnitten stammen, mag verwundern. Doch ist es mir nicht möglich, die Erzählweise durch einzelne herausgegriffene Zitate in diesem Text lebendig werden zu lassen – wohl auch, weil ich nicht gewohnt bin, mit literarischen Texten umzugehen.

- ⁷ Stephanie C. Kane, Indiana University, <http://www.lit-verlag.de/isbn/3-643-90080-7>, aufgerufen am 20.10.2014.
- ⁸ Zugleich ist diese Klassifikation auch als Auseinandersetzung über das (legitime) Selbstverständnis der Kulturanthropologie zu verstehen, als Versuch, deren Grenzen zu überwachen (vgl. Spry 2011, 501-502).
- ⁹ Dass hier, wie in der westlichen bürgerlichen Kultur häufig, eine doppelbödige Moral am Werk war, wurde mit der Veröffentlichung von Malinowskis Tagebüchern deutlich, die auch einer der Auslöser für die *Writing Culture*-Debatte war (vgl. Kulick / Willson 1995; Berg / Fuchs 1995).

Literatur

- Adams, Tony E. (2009): Mothers, Faggots, and Witnessing (Un)Contestable Experience. In: Cultural Studies ↔ Critical Methodologies, 9/5, 619-626.
- Allison, Dorothy (1996): Two or Three Things I Know For Sure. New York.
- Appadurai, Arjun (1996): Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis, London.
- Behar, Ruth (1996): The Vulnerable Observer. Anthropology that breaks your heart. Boston.
- Behar, Ruth (2007): Ethnography in a Time of Blurred Genres. In: Anthropology and Humanism, 32/2, 145-155.
- Behar, Ruth / Deborah A. Gordon (Hg.) (1995): Women Writing Culture. Berkeley, u. a.
- Berg, Eberhard / Martin Fuchs (Hg.) (1995): Kultur, soziale Praxis, Text. Zur Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt am Main.
- Berger, Leigh (2001): Inside Out: Narrative Autoethnography as a Path Toward Rapport. In: Qualitative Inquiry, 7/4, 504-518.
- Berry, Keith / Robin Patric Clair (2011): Contestation and Opportunity in Reflexivity: An Introduction. In: Cultural Studies ↔ Critical Methodologies, 11/2, 95-97.
- Binder, Beate (2008): Arbeiten (an) der Imagination. Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Kunst und Ethnographie. In: Berliner Blätter, 46, 10-18.
- Binder, Beate (2011): Kommentar zum Panel: Dynamiken des Wandels. In: Jöhler, Reinhard u. a. (Hg.): Mobilitäten. Münster u. a., 174-177.
- Böhnisch-Brednich, Brigitte (2012): Autoethnografie. Neue Ansätze zu Subjektivität in kulturanthropologischer Forschung. In: Zeitschrift für Volkskunde, 108/1, 47-63.
- Bolton, Ralph (1995): Tricks, friends, and lovers. Erotic encounters in the field. In: Kulick, Don / Margaret Willson (Hg.): Taboo. Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork. London, New York, 140-167.
- Clifford, James / George E. Marcus (Hg.) (1986): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley u. a.
- Clough, Patricia Ticineto (2000): Comments on Setting Criteria for Experimental Writing. In: Qualitative Inquiry, 6/2, 278-291.
- Eleonore Smith Bowen, (Laura Bohannan) (1987/1954): Rückkehr zum Lachen. Ein ethnologischer Roman. Hamburg.
- Haraway, Donna (1988): Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective. In: Feminist Studies, 14/3, 575-599.
- Hecht, Tobias (2006): After Life. An ethnographic novel. Durham, London.
- Krumer-Nevo, Michal / Mirit Sidi (2012): Writing Against Othering. In: Qualitative Inquiry, 18/4, 299-309.

- Mohanty, Chandra Talpade (1988): Aus westlicher Sicht: feministische Theorie und koloniale Diskurse. In: beiträge zur feministischen theorie und praxis, 23, 149-162.
- Mohr, Sebastian (2011): Die Praxisformen der Sexualität – Einleitung zum Panel Dynamiken des Wandels, in: Reinhard Johler u. a. (Hg.): Mobilitäten. Münster u. a., 151-153.
- Narayan, Kirin (1999): Ethnography and Fiction: Where is the Border? In: Anthropology and Humanism, 24/2, 134-147.
- Newton, Esther (1996): My Best Informant's Dress: The Erotic Equation in Fieldwork. In: Lewin, Ellen / William L. Leap (Hg.): Out in the Field: Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists. Urbana, Chicago, 212-235.
- Ploder, Andrea / Johanna Stadlbauer (2013): Autoethnographie und Volkskunde? Zur Relevanz wissenschaftlicher Selbsterzählungen für die volkskundlich-kulturanthropologische Forschungspraxis. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, LXVII/116/3+4, 373-404.
- Rabinow, Paul (1995): Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie. In: Berg, Eberhard / Martin Fuchs (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt am Main, 158-199.
- Richardson, Laurel (2000): Evaluating Ethnography. In: Qualitative Inquiry, 6/2, 253-255.
- Richardson, Laurel / Ernest Lockridge (1998): Fiction and Ethnography: A Conversation. In: Qualitative Inquiry/4, 328-336.
- Scott, Joan W. (1992): »Experience«. In: Butler, Judith / Joan W. Scott (Hg.): Feminists Theorize the Political. New York, London, 22-40.
- Scott, Joan W. (2001): Phantasie und Erfahrung. In: Feministische Studien/2, 74-88 und Kommentar.
- Spry, Tami (2011): Performative Autoethnography. Critical Embodiments and Possibilities. In: Denzin, Norman K. / Yvonna S. Lincoln (Hg.): The SAGE Handbook of Qualitative Research. Los Angeles u. a., 497-511.
- Stoetzler, Marcel / Nira Yuval-Davis (2002): Standpoint theory, situated knowledge and the situated imagination. In: Feminist Theory, 3/3, 315-333.
- Van Maanen, John (1988): Tales of the field: on writing ethnography. Chicago.
- Veissière, Samuel (2010): Making a Living: The Gringo Ethnographer as Pimp of the Suffering in the Late Capitalist Night. In: Cultural Studies ↔ Critical Methodologies, 10/1, 29-39.
- Veissière, Samuel (2011): The Ghosts of Empire: Violence, Suffering and Mobility in the Transatlantic Cultural Economy of Desire. Berlin u. a.
- Venkatesh, Sudhir (2013): Floating City. Hustlers, strivers, dealers, call girls and other lives in illicit New York. London u. a.
- Wolf, Margery (1992): A thrice-told story. Feminism, Postmodernism and Ethnographic Responsibility. Stanford.

Shaka McGlotten

Remote

1. As I write this I am 228 miles from my beloved. Most of our relationship has been lived this way. We had 19 months of living together, mostly in Berlin, but we travelled around a lot: Tel Aviv, Be'er Sheva, Jerusalem, Paris, Heidelberg, Utrecht, Vienna—you get the idea. Good for feeling like part of a cosmopolitan cultural elite. But mostly bad for my writing practice. I need routine, quiet, solitude.

For about ten of those months, we went to therapy to learn how to feel closer while sharing the same space. I remember his touch from a few days ago and anticipate our reunion in two more. If I want I can pick up my smartphone and call or text him. Although I can't leave messages because, in spite of my urging, he still hasn't set up his voicemail. »Someone important might try to reach you,« I warn him, »and what will happen if they can't?«

2. Returning to the New York state college where I've taught since 2006, I discovered I was without an office. They'd forgotten I was returning and had given it away to someone else.

I gathered a waiting box of correspondence and books and placed it in a colleague's room. One of the items was a courtesy copy of a prominent journal about gender and geography. In it was an article I'd completed in 2010. Once I had a space in which to put, I'd neatly, with a little pride, stack it next to my other publications, an eclectic mix of writings on sex, media, and race.

Thumbing through the issue, I paused and thought for a few moments about relevance, about the distance between my ideas and their potential audiences. When I give talks I imagine them as auditions for TED talks, the now ubiquitous lectures that strike a difficult-to-manage balance between education and inspiration, a model that has long since metamorphosed into a formula. I wish it were otherwise, but lightning doesn't strike like this in the classroom, or but rarely.

I thought too of Esther Newton's. Esther taught where I teach, but we just missed each other. She left the semester before I arrived. Although she was a pioneer in lesbian and gay anthropology, a leading queer studies scholar recently remarked that it was a shame that Newton got stuck at this college for her whole career. Was someone going to say this about me

too? »He was such a pioneering figure in black queer anthropology and the ethnography of digital culture. It's a shame he got stuck there.«

A couple years ago, a senior gay anthropologist wanted to cite me in one of his essays, but, he wrote, he was having problems finding peer-reviewed publications of mine in anthropology. Not knowing why he could only cite things written in anthropology is probably part of my problem, part of being ill-disciplined, but I dutifully pointed him to one relevant essay. He said it was a shame that I hadn't published more, especially since I'd been working on digital culture long before most other anthropologists. The implication was that I wouldn't get credit. I wanted to tell him that I'd stopped caring about fitting in in anthropology a long time ago. I teach as an anthropologist, but in media studies.

3. Reviewers tend to be polarized by my writing. It's love it or hate it kind of thing. A co-written essay about shit that will appear in a feminist studies journal was first rejected by two in anthropology. Although virtually no anthropological discussions had taken on the messy materialities and semiotics associated with shit, the journals did not bite. One politely said we had not sufficiently attended to the literature on waste. A reviewer for the other was practically rabid. After patiently responding to his concerns, revising our essay, and resubmitting, he was still unforgiving, perfectly capturing the out-of-touchness of professional academics. He praised our writing and ideas, but condemned the essay's tone and methodology, suggesting it might be a better fit for a venue like the quite reputable if a bit more popular *Atlantic* magazine.

I didn't take it personally. There's a silver-lining: the essay impacted this reader. And it inspired a difficult-to-work-through ambivalence, which, not coincidentally, is one of its objects (shit stinks and it disgusts, but it is also vital, helping things to grow).

Another essay was described as a »willfully aberrant experiment in critical writing.« Again, good news! But how other readers might get to feel something? The essay will live behind an academic paywall, accessible to the privileged few who have access to academic databases, and an interest in an essay about race, sex, and real and virtual geographies.

4. Sure, the classroom is a world too.

Most of my students get the news, when they get it at all, from Facebook or informal conversations among friends. When I ask them to describe current events, many struggle to name any at all. I do not think this is merely apathy. I think it has more to do with an excess of intimacy—intimacy with the people closest to themselves, with themselves, with the multitude of distractions available to them. This keeps them distant from the broader

world. When we do an experiment to see how many minutes a day they use their phones, the numbers are staggering. They use them upward of 180 minutes a day on average, picking them up many dozens of times (I hardly did better). When I announce we will attempt a 24-hour Internet detox, the room echoes with surprised gasps.

5. My book *Virtual Intimacies* was published in 2013. I imagined it to be a thoughtful, conversational take on digital communication technologies and their relationship to queer lives and cultures, though an Israeli scholar of media complained to me that it was quite difficult. In it, I argued that virtual intimacies are like queer ones in that both are seen as somehow failed before the fact, or as sad imitations of the real thing (straight, coupled, with kids). Tracking across different media forms and social spaces—TV shows about sex predation, online video games, and DIY porn, among others—I followed the argument that virtual intimacies are failed intimacies to their logical end, ultimately agreeing that, yes, virtuality, like queerness, fails to live up to our expectations about what is concrete or how we should be intimate. And that's not such a bad thing. Failure can never cinch virtuality's unpredictable lines of flight; virtuality, after all, has to do with the capacities a thing is capable of taking on, with potential. Virtual intimacies, queer intimacies, are vital in the ways they might take on new, as yet unthought-of forms. In this spirit, I aligned myself with the early work of Sherry Turkle more than the utopian boosters of cyberspace writing in the early and late 1990s.

But a little bit more than a year later, some of these observations began to ring hollow. I'm now more in agreement with the late Turkle, who argues in *Alone Together* that, increasingly, our interactions with media technologies represent an abandonment of some of the organizing principles of intimacy, like reciprocity.

Texts appear on my phone after 10 pm. »What's up? Horny?« I only see them the next morning. That person doesn't know my name, or that I am usually already asleep half an hour earlier.

Bibliography

McGlotten, Shaka (2013): *Virtual Intimacies: Media, Affect, and Queer Sociality*, New York.
Turkle, Sherry (2011): *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, New York.

Autor_innen

Richard Albrecht, ausgebildeter Journalist, betrieblicher Ausbilder und habilitierter Sozialwissenschaftler, unabhängiger Wissenschaftsjournalist, Editor und Autor. eingreifendes.denken@gmx.net

Katrin Amelang, Kulturanthropologin, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Soziologie der Goethe-Universität Frankfurt / Main. amelang@em.uni-frankfurt.de

AN Deming, Professor and Senior Researcher of Folklore at the Institute of Literature, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing. andm@cass.org.cn.

Sven Bergmann, Kulturanthropologe, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter in der DFG-Forschergruppe »Kulturen des Wahnsinns« am Institut für Medizingeschichte und Ethik in der Medizin, Charité Berlin. sven_bergmann@gmx.net

Beate Binder ist Professorin für Europäische Ethnologie und Geschlechterstudien an der Humboldt-Universität zu Berlin. beate.binder@hu-berlin.de

Friedrich von Bose ist Europäischer Ethnologe und Mitarbeiter im Planungsstab des Stuttgarter Stadtmuseums. fvbose@hu-berlin.de

Silvy Chakkalakal ist wissenschaftliche Assistentin am Seminar für Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie der Universität Basel. silvy.chakkalakal@unibas.ch

Anne Dippel, Kulturanthropologin und Historikerin, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Volkskunde / Kulturgeschichte der Friedrich-Schiller-Universität sowie am Exzellenzcluster Bild – Wissen – Gestaltung der Humboldt-Universität zu Berlin. anne.dippel@uni-jena.de

Alexa Färber ist Professorin für Stadtanthropologie / -ethnographie an der HafenCity Universität Hamburg. alexa.farber@hcu-hamburg.de

Ina-Maria Greverus, Prof. em., war Begründerin und Leiterin des Instituts für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie an der Goethe-Universität Frankfurt / Main (1974-1997). ina@greverus.de

Jen Jack Giesecking, Postdoctoral Fellow in New Media & Data Visualization, Digital and Computational Studies Initiative, Bowdoin College, USA.
jgieseking@gmail.com.

Kathrin Leipold promoviert im Fach Europäische Ethnologie an der Albert-Ludwigsburg-Universität Freiburg im Breisgau und ist akademische Mitarbeiterin in der Abteilung Kultur- und Medienbildung an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg. leipold@ph-ludwigsburg.de

Michel Massmünster ist wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie der Universität Basel.
michel.massmuenster@unibas.ch

Shaka McGlotten, Associate Professor of Media, Society, and the Arts, Purchase College, USA. shaka.mcglotten@purchase.edu.

Jonas Tinius ist Doktorand in Social Anthropology am King's College, University of Cambridge, England sowie Fellow an der Theaterwissenschaftlichen Sammlung am Institut für Medienkultur und Theater der Universität zu Köln.
jlt46@cam.ac.uk

Viktoriya Volodko, Postdoctoral Research Fellow at the Center of Social Monitoring, Ivan Franko National University of Lviv, Ukraine.
volodko.victoria@gmail.com.

Stefan Wellgraf ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt / Oder. stefan.wellgraf@gmx.de

Jens Wietschorke, Kulturwissenschaftler, ist Universitätsassistent am Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien. jens.wietschorke@univie.ac.at