

# Die Wirklichkeit des Erfundenen

## Anmerkungen zu einer Kontroverse zwischen Ethnograph und Ethnographierten<sup>1</sup>

Von Volker Gottowik

„Since the ethnographic other can read (...) Pity the poor ethnographer!“  
*Stephen A. Tyler*

Das Schreiben ethnographischer Texte beruht auf der Prämisse, daß die Menschen, von denen diese Texte berichten, nicht mit den Lesern dieser Texte identisch sind. Diese Trennung zwischen Gegenstand und Adressat ethnographischer Texte hat es dem Ethnographen erlaubt, sich selbst als – wie es bei Malinowski heißt – „Chronist und Sprecher“ der Einheimischen zu verstehen.<sup>2</sup> In der Debatte über das Problem der Darstellung fremder Gesellschaften, die auch hierzulande als „Writing Culture“-Debatte bekannt geworden ist, wurde jedoch deutlich, daß bei der Rezeption ethnographischer Forschungsberichte nicht länger von einer solchen Trennung ausgegangen werden kann: Die Mitglieder derjenigen Gesellschaften, die das bevorzugte Objekt ethnographischer Texte abgeben, eignen sich diese Texte im Sinne ihrer eigenen Interessen an und beziehen sich heute kritisch auf Inhalt und Form der darin getroffenen Aussagen.

Daß eine Trennung zwischen Gegenstand und Rezipient ethnographischer Darstellungen nicht mehr so ohne weiteres

vorausgesetzt werden kann, wird sehr schön in einem Interview deutlich, das Richard Handler mit Clifford Geertz geführt hat und 1991 in einer Ausgabe von „Current Anthropology“ erschienen ist. Im Verlauf dieses Interviews kommt Geertz auf seine Feldforschung zu sprechen, die er in der ersten Hälfte der 50er Jahre gemeinsam mit anderen Harvard-Studenten in Pare, einer Stadt im östlichen Zentraljava, durchgeführt hat. Auf diese Feldforschung gehen eine Reihe von Publikationen zurück, in denen sich Geertz mit wirtschaftlichen, religiösen und sozialgeschichtlichen Fragestellungen befaßt; von diesen Publikationen und ihrer Rezeption in Indonesien vermag Geertz nun die folgende Geschichte zu erzählen:

„Wir arbeiteten zweieinhalb Jahr in Pare, und dann sind wir zurückgegangen und haben unsere Dissertationen geschrieben. In all den Sachen, die wir veröffentlicht haben, nannten wir die Stadt Modjokuto, aber jetzt schreibe ich Pare – jeder in Indonesien kennt ihren Namen. Die Leute in Pare wissen, daß wir die Stadt unter-

1 Teile dieses Textes sind folgender Arbeit entnommen: *Volker Gottowik, Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Berlin 1997.

2 *Bronislaw Malinowski, Coral Gardens and Their Magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, Vol. 1, London 1935. Übers.: *Korallengärten und ihre Magie. Bodenbestellung und bäuerliche Riten auf den Trobriand-Inseln*. Frankfurt a. M. 1981, 15.

sucht haben, und sie haben die Bücher in der Übersetzung, und sie lesen sie. Das letzte Mal als ich 1986 dort war, traf ich auf einen meiner früheren Informanten, der die indonesische Übersetzung der Sozialgeschichte der Stadt, die ich geschrieben habe, durchgegangen war. Ich hatte die Namen der Leute wie auch der Stadt geändert, aber er schrieb all die richtigen Namen hinein, fotokopierte das und schickte es allen zu.“<sup>3</sup>

In dieser Passage kommt auf anschauliche Weise der grundlegende Wandel zur Sprache, den die Beziehung zwischen Ethnologen und Ethnologierten durchlaufen hat: Aus den illiteraten Wilden von einst sind kritische Leser ethnographischer Texte geworden. Die vormals schriftlosen Völker der dritten Welt sind nunmehr in der Lage, ethnographische Texte zu kommentieren, in denen ihre eigene Kultur und Geschichte zur Darstellung gelangt. Als Dargestellte interessieren sie sich für die ethnographische Darstellung der ihnen vertrauten Verhältnisse, und sie nehmen – wie das von Geertz geschilderte Beispiel verdeutlicht – zu diesen Darstellungen ungefragt Stellung, wenn sie mit Inhalt und Form der darin getroffenen Aussagen nicht einverstanden sind. Die damit angedeutete Entwicklung, die die Ethnologierten in zunehmendem Maße zu Kritikern ethnographischer Texte macht, bringt die Verfasser dieser Texte in eine völlig neue Situation: „Ethnologien zu schreiben ist heute ein Risiko. Denn ihre Autoren müssen sich auch dem Urteil der Untersuchten stellen.“<sup>4</sup>

Im folgenden möchte ich dem hier angesprochenen Risiko anhand eines konkreten Beispiels nachgehen und es im Hinblick auf seine Bedeutung für das Schreiben von ethnographischen Texten diskutieren. Statt

jedoch nach Wegen zu suchen, wie dieses Risiko kalkuliert und eine Gefährdung der Autorität des Ethnologen vermieden werden kann, möchte ich nach dem produktiven Potential fragen, das dem „Urteil der Untersuchten“, ihrer Kritik und ihrem Widerspruch innewohnt. Dabei sollte deutlich werden, daß bei der Auseinandersetzung mit ethnographischen Texten paradoxerweise weniger die ablehnende Kritik – so unerfreulich diese im einzelnen für den Forscher auch sein mag – das eigentliche Problem darstellt als vielmehr die Zustimmung zu den darin getroffenen Aussagen. Denn Gründe der Ablehnung können in bezug auf ihre Stichhaltigkeit diskutiert und hinsichtlich ihrer Plausibilität gewichtet werden; Gründe der Zustimmung bzw. der Übernahme einer bestimmten Sichtweise sind dagegen nur schwer im Rahmen eines Dialogs mit den Ethnologierten aufzuklären, insbesondere dann nicht, wenn eine solche Übernahme aus strategischen Gründen erfolgt. Wenn der Informant nur deshalb zustimmt, weil er die ethnographische Beziehung nicht gefährden bzw. den Forscher als Einnahmequelle nicht verlieren will, käme es für ihn gerade darauf an, die eigentlichen Gründe seiner Zustimmung gegenüber dem Ethnologen zu verschweigen. Zustimmung zu ethnographischen Aussagen bietet demnach keinen Ausweg aus der Geltungsproblematik ethnographischer Interpretationen, da die normativen Grundlagen einer solchen Zustimmung nicht unmittelbar in Erfahrung zu bringen sind.

Die Auseinandersetzung mit ethnographischen Aussagen und die Aneignung von Texten, die diese Aussagen transportieren, erfolgt in hohem Maße selektiv und interessengeleitet. Von der Aneignung einer ethnographischen Kulturbeschreibung sei-

3 An interview with Clifford Geertz by Richard Handler, in: *Current Anthropology* 32/5 (1991), 603–613, 605. Übersetzung von V.G.

4 *Karl-Heinz Kohl*, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. München 1993, 127.



tens der Mitglieder der beschriebenen Kultur handelt das folgende Beispiel – und von dem Konflikt, der sich daran entzündete, daß diese Kulturbeschreibungen als allseits akzeptierte ethnographische Quellen zunächst entscheidend zum Selbstverständnis der Beschriebenen beigetragen haben, um sich dann doch als falsch zu erweisen:

Am 20. Februar 1990 wartet das Feuilleton der „New York Times“ mit einer spektakulären Schlagzeile auf. „Anthropology Seen as Father of Maori Lore“ steht mit fetten Lettern über einem Artikel zu lesen, in dem eine soeben erschienene Untersuchung über die Maori Neuseelands ausführlich rezensiert wird. Diese Untersuchung sei – so jedenfalls sieht es die „New York Times“ – von einer solchen Brisanz, daß sie bereits zu einer heftigen Kontroverse innerhalb der nordamerikanischen Kulturanthropologie geführt habe. Aufgrund dieser Rezension, die so namhafte Fachvertreter wie Clifford Geertz, George Marcus und Richard Handler mit aktuellen Stellungnahmen anzuführen vermag, wird die neuseeländische Presse auf den Fall aufmerksam. Im „New Zealand Herald“ und in anderen Tageszeitungen erscheinen Artikel, die zentrale Thesen der Maori-Untersuchung aufgreifen, was wiederum zu heftigen Reaktionen in der neuseeländischen Öffentlichkeit führt. An der „University of Auckland“ finden Podiumsdiskussionen statt, in deren Verlauf neben prominenten Wissenschaftlern nun auch die Maori

selbst zu Wort kommen. Und schließlich erscheinen wiederum Zeitungs- und Zeitschriftenartikel, die sich mit diesen Diskussionsveranstaltungen, den vorgetragenen Argumenten und den persönlichen Anfeindungen der Diskutanten auseinandersetzen.<sup>5</sup> Auch wenn diese Kontroverse um die Authentizität von Kultur und Geschichte mit bislang nicht gekannter Vehemenz ausgetragen wurde, ist sie hierzulande so gut wie gar nicht zur Kenntnis genommen worden. Worum also geht es genau?

Die soviel Aufmerksamkeit erregende Untersuchung über die Maori wurde von Allan Hanson verfaßt, der als Professor für „Anthropology“ an der „University of Kansas“ lehrt. In einem gerade zehn Seiten starken Beitrag für „American Anthropologist“ hatte Hanson im Grunde nur Forschungsergebnisse aus den 70er Jahren zusammengefaßt – allerdings seine eigenen Schlußfolgerungen daraus gezogen. Zur oben genannten Schlagzeile in der „New York Times“ führte nun vor allem die folgende Behauptung: Was die Maori heute über die Geschichte ihres Volkes wissen und als Religion ihrer Vorväter erachten, geht nicht auf ihre eigenen kulturellen Überlieferungen zurück, sondern beruht zu einem nicht unerheblichen Teil auf den Erfindungen einiger weißer Anthropologen. Doch damit nicht genug! Den Ausführungen Hansons zufolge haben sich die Maori nicht nur höchst zweifelhafte anthropologische Deutungen ihrer Traditionen zu eigen gemacht, sondern würden an

5 Vgl. z. B.: *John Noble Wilford*, Anthropology Seen as Father of Maori Lore. Anthropologist Says Predecessors Invented Maori Lore, in: *New York Times: Science*, 20.2.1990, C 1 u. C 12. *Martin Freeth*, Modern Maori Image „Invented“, in: *New Zealand Herald*, 24.2.1990. *Wendyl Nissen*, Academics stand up for Maoritanga, in: *New Zealand Herald*, 1.3.1990, Sec. I, 20. *Jocelyn Linnekin*, Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity, in: *American Anthropologist* 93/2 (1991), 446–449. *Allan Hanson*, Reply to Langdon, Levine, and Linnekin, in: *American Anthropologist* 93/2 (1991), 449–450. *Steven Webster*, Postmodernist Theory and the Sublimation of Maori Culture, in: *Oceania* 63/3 (1993), 222–239. – Allan Hanson sei für bibliographische Angaben und die Übersendung von Zeitungsartikeln auch an dieser Stelle herzlich gedankt. Mittlerweile ist eine sehr schöne Magisterarbeit erschienen, in der mit großer Sachkenntnis der historische Kontext dieser Kontroverse ausgeleuchtet wird: *Sabine Körner-Bourne*, Die Maoritanga-Bewegung in Neuseeland und die Politik der Tradition. Unveröffentlichte Magisterarbeit, vorgelegt dem Fachbereich Sozialwissenschaften der Johannes Gutenberg-Universität, Mainz 1996.

ihnen auch ungeachtet aller begründeten Einwände festhalten wollen und sich vehement gegen eine Revision ihres Geschichtsbildes und ihrer religiösen Anschauungen verwehren. Doch wie war Allan Hanson zu diesen doch recht ungewöhnlichen Thesen gelangt?

In seiner 1989 erschienenen Untersuchung „The Making of the Maori. Culture Invention and Its Logic“ setzt sich Allan Hanson zunächst kritisch mit dem Bild auseinander, das die Anthropologie von der traditionellen Kultur der Maori entworfen hat. So wurden beispielsweise zu Beginn dieses Jahrhunderts die Besiedlung Neuseelands und die Herkunft der Maori im Rahmen einer Theorie gedeutet, die als Version von der Großen Flotte Verbreitung gefunden hat. Dieser Version zufolge lebten die Vorfahren der Maori auf einer fernen polynesischen Insel, die sie Hawaiki nannten und die eventuell mit Tahiti oder Ra'iatea von den Gesellschaftsinseln identisch ist. Nachdem Neuseeland von Polynesien aus entdeckt wurde und erste Siedler sich in der Mitte des 12. Jahrhunderts auf den bis dato unbesiedelten neuseeländischen Inseln festsetzen konnten, faßten die Maori den Entschluß, gemeinsam dorthin auszuwandern. Etwa um die Mitte des 14. Jahrhunderts verließen die Maori in sieben großen Kanus ihre angestammte Heimat und landeten nach gefahrvoller Überfahrt auf Neuseeland, wo sie sich niederließen und die verschiedenen Teile der Inselgruppe besiedelten. Die meisten Maori-Lineages führen auch heute noch ihren Ursprung auf das eine oder das andere der sieben Kanus zurück, die dereinst in der Zeit der Migration die Große Flotte bildeten.

Die Version von der Großen Flotte ist mit dem Namen des britischen Gelehrten Percy Smith verbunden, der das Bild, das zu Beginn dieses Jahrhunderts von der tra-

ditionellen Kultur der Maori entworfen wurde, noch in anderer Hinsicht nachhaltig beeinflußt hat. Smith konnte auf Quellen verweisen, denen zufolge die Maori noch vor jeder europäischen Einflußnahme eine oberste Gottheit kannten, die von ihnen Io genannt wurde: ein ewiges Wesen, selbst ungeschaffen und Schöpfer der anderen Götter, des Universums und aller Dinge. Io präsierte einem umfangreichen Pantheon und war allein den höchsten Priestern bekannt, die ihn in einem esoterischen Kult verehrten.<sup>6</sup>

Eine organisierte Auswanderung nach Neuseeland und die Existenz einer mächtigen Schöpfergottheit galten in der Anthropologie lange Zeit als gesichertes Wissen über die Herkunft und die religiöse Überzeugung der Maori. Und auch die zeitgenössischen Maori sind bereit, in der Version von der Großen Flotte und dem Io-Kult authentische Bestandteile ihrer eigenen Kultur zu sehen. Dennoch wird heute von den meisten Anthropologen eine organisierte Migration in Zweifel gezogen und ein oberster Schöpfergott in der Religion der Maori als europäische Erfindung verworfen. Doch wie soll eine solche Erfindung von Traditionen möglich gewesen sein, von der behauptet wird, daß sie nicht nur auf weiße Anthropologen zurückgeht, sondern auch von den Maori übernommen wurde?

Das vorherrschende Bild von der traditionellen Kultur der Maori wurde zu Beginn dieses Jahrhunderts von Wissenschaftlern geprägt, die als Anhänger einer diffusionistischen Theorie der Kulturentwicklung die Verbreitung übereinstimmender Kultursegmente auf weiträumige Wanderungsbewegungen zurückführten. Diese Anthropologen fanden nun bei den Maori tatsächlich traditionelle Erzählungen vor, die von einer Ankunft der Vorfahren in Kanus berichteten – doch ist darin keines-

6 Vgl. insbesondere *S. Percy Smith, Hawaiki: The Original Home of the Maori; with a Sketch of Polynesian History*, Christchurch u. a. 1904; *Ders., The Lore of the Whara-wananga, Part 1: Te Kauwaerunga*, New Plymouth 1913.



wegs, wie Hanson und andere Kritiker hervorheben, von einer organisierten Migration die Rede.<sup>7</sup> Aus dem Bestreben heraus, die verschiedenen Maori-Traditionen zu einem einheitlichen historischen Bericht zusammenzufassen, hatten Diffusionisten wie Percy Smith mündliche Überlieferungen unzulässig vereinfacht und die Besiedlung Neuseelands durch die Maori auf der Grundlage ungesicherter genealogischer Angaben relativ willkürlich datiert.

Darüber hinaus hatte sich Smith in seiner Arbeit über das religiöse und mythologische Wissen der Maori auf Quellen bezogen, deren voreuropäischer Status mittlerweile als fraglich gilt. Da sein 1913 erschienenes Werk der einzige Beleg für die Authentizität des Io-Kultes geblieben ist, tendieren die meisten Anthropologen heute dazu, Angaben über einen allmächtigen Schöpfergott in der Religion der Maori auf frühe christliche Einflüsse zurückzuführen.

Im weiteren Verlauf seiner Untersuchung vermag Hanson nun deutlich zu machen, daß die Version von der Großen Flotte und die Io-Tradition sich insbesondere auch deshalb durchsetzen konnten, weil sie Bestrebungen des jungen neuseeländischen Nationalstaates entgegen kamen: Über den Nachweis von Gemeinsamkeiten zwischen der christlichen Religion und den religiösen Überzeugungen der Maori schien es möglich, die autochtone Bevölkerung in den Augen der weißen Mehrheit aufzuwerten und dadurch ihre Assimilation zu erleichtern. Doch selbst wenn damit angedeutet wäre, warum sich diese Sicht der Maori-Kultur innerhalb der Anthropologie und der weißen Bevölkerungsmehrheit durchsetzen konnte, bleibt noch danach zu fragen, aus welchen Gründen die Maori diese Lesart ihrer Traditionen übernommen haben und heute gegenüber einer Infragestellung verteidigen.

Hanson vertritt hier die These, daß den Maori in gleichem Maße wie den Gründungsvätern des neuseeländischen Nationalstaates an einer solchen Ausdeutung ihrer Geschichte und Kultur gelegen sein mußte – wenn auch aus ganz anderen Gründen: In der Version von der Großen Flotte und der Io-Tradition konnte ein Beleg für die ethnische Besonderheit und den eigenständigen Wert dieser Kultur gesehen werden, den insbesondere die Maori-Bewegung *Maoritanga* bemüht war, angesichts sich auflösender ethnischer Verbindungen herauszustellen. Immerhin macht die Vorstellung einer organisierten Überfahrt von den Gesellschaftsinseln nach Neuseeland die Maori zu genialen Seefahrern und die Existenz eines allmächtigen Schöpfergottes zu einem Volk mit einem einzigartigen religiösen Glaubenssystem.

Die seit den 70er Jahren von anthropologischer Seite immer wieder vorgetragenen Einwände gegenüber einer solchen Ausdeutung der traditionellen Maori-Kultur werden dagegen von Sprechern der „Maoritanga“-Bewegung als Versuch einer neokolonialen Bevormundung zurückgewiesen. Schließlich verweisen die Maori mit einigem Recht darauf, daß sie selbst diejenigen sind, die über das traditionelle Wissen ihrer Kultur verfügen, und nicht die weißen Ethnographen. Folgerichtig lehnen sie es ab, die Geschichte von der Großen Flotte und die Io-Tradition in den Bereich ethnographischer Konstruktionen zu verbannen und das, was sie für die authentische Kultur ihres Volkes halten, gemäß den wissenschaftlichen Vorgaben der Anthropologie einer Korrektur zu unterziehen.

Die angesprochenen ethnographischen Konstruktionen sind nun jedoch keine einzelnen Irrläufer, über die die Anthropologie getrost hinwegsehen und zum alltäglichen Geschäft zurückkehren könnte. Hanson versucht vielmehr deutlich zu ma-

---

7 Allan Hanson, *The Making of the Maori. Cultural Invention and its Logic*, in: *American Anthropologist* 91/4 (1989), 890–902, 892.

chen, daß sein Beispiel aus Neuseeland auf ein generelles Problem bei der Untersuchung von Kultur und Geschichte verweist, und tatsächlich beeindruckt seine Aufzählung ähnlich gelagerter Fälle. Jeder dieser verschiedenen Fälle zeigt auf seine ganz besondere Art, wie soziale Gruppen selbstbewußt Traditionen begründen, fortführen oder umdeuten, um ihre jeweils aktuellen Ansprüche zu legitimieren. Zu diesen Gruppen gehören – um auf das Beispiel von Neuseeland zurückzukommen – die Maori-Bewegung im gleichen Maße wie die Anthropologen, die die Version von der Großen Flotte und die Io-Tradition mit ihren ethnographischen Texten in die Welt gesetzt und verbreitet haben. Vor diesem Hintergrund spricht sich Hanson dafür aus, in Kultur und Tradition kein festgeschriebenes Erbe zu sehen, das aus der Vergangenheit herrührt und unbeschadet von einer Generation auf die nächste übergeht; vielmehr plädiert er für eine Auffassung, die in dem, was als traditionelle Kultur ausgewiesen wird, einen kreativen Prozeß erkennt: Es gibt demnach keine festgeschriebenen Traditionen, sondern nur den steten Prozeß ihrer Bildung, in dem die Mitglieder einer bestimmten Kultur die Erfahrungen der Vergangenheit mit den Anforderungen der Gegenwart in Einklang zu bringen suchen, um daraus eine in die Zukunft gerichtete soziale Praxis zu entwickeln. Diesen Prozeß einer zielgerichteten oder funktionalen Herausbildung von Traditionen beschreibt Hanson als Erfindung.<sup>8</sup>

Dabei können die Gründe, warum Traditionen erfunden oder konstruiert werden, Hanson zufolge beträchtlich variieren: Handelt es sich um die Traditionen der eigenen Kultur, so dienen die Konstruktionen zumeist dazu, einen gegebenen Zustand zu legitimieren bzw. vor Veränderungen zu bewahren oder einen Anspruch auf die Wiederherstellung vermeintlich besserer Verhältnisse zu begründen; handelt es sich um die Traditionen anderer Kulturen, dann ist die Konstruktion kultureller Traditionen, insbesondere wenn es sich um politisch dominierte Kulturen handelt, häufig Bestandteil imperialer Bevormundung, die darauf zielt, die bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse aufrechtzuerhalten. Insbesondere in den zuletzt genannten Bereich siedelt Hanson die Tätigkeit des Ethnographen an, der beispielsweise mit der Aufstellung evolutionistischer Entwicklungstheorien bekanntlich zur Rechtfertigung des kolonialen Systems beigetragen hat.<sup>9</sup>

Die These, derzufolge Kultur eine Konstruktion ist und die Anthropologie eine Institution, die Konstruktionen verbreitet, wirft nun jedoch eine Reihe unangenehmer Fragen für das Geschäft des Ethnographen auf: Was kann unter dieser Prämisse überhaupt noch als traditionelle Kultur angesprochen werden, und wie lassen sich Aussagen der Ethnologie über ihren Gegenstand dann noch begründen?

Hanson argumentiert in diesem Zusammenhang ausdrücklich gegen eine Position, derzufolge fremde Kulturen nicht re-

<sup>8</sup> Der britische Historiker Eric Hobsbawm nimmt eine differenzierte Haltung gegenüber dem Konzept einer „invention of tradition“ ein, indem er etwa terminologisch zwischen „tradition“ und „custom“ unterscheidet und erstere eher durch Invarianz, letztere dagegen durch Flexibilität gekennzeichnet sieht. Gleichwohl räumt er ein, daß „invention of tradition“ vor allem dort zu beobachten ist, wo ein rasch sich vollziehender gesellschaftlicher Wandel die Grundlage der überkommenen Traditionen zerstört. Ein solcher Wandel ist ihm zufolge für die letzten 200 Jahre Menschheitsgeschichte charakteristisch; vgl. *Eric Hobsbawm*, Introduction: Inventing Traditions, in: *Eric Hobsbawm/Terence Ranger* (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, 1–14, 2 ff. – Die auf Hobsbawm zurückgehende Unterscheidung zwischen „tradition“ und „custom“ hat sich im Diskurs des Konstruktivismus jedoch nicht durchsetzen können.

<sup>9</sup> *Hanson*, *The Making of the Maori*, 890.



alistisch beschrieben werden können, da solche Beschreibungen stets ethnozentrischen Verzerrungen unterlägen. Er weist vielmehr darauf hin, daß ja gerade diese Verzerrungen von den Maori als authentisches Bild ihrer Kultur anerkannt wurden und kommt darüber zu dem Schluß, daß fremde Gesellschaften wohl ethnographisch erfaßt werden können, eine Trennung zwischen kultureller Erfindung und authentischer Kultur jedoch nicht möglich sei: „Inventions are precisely the stuff that cultural reality is made of.“<sup>10</sup>

Gegenüber der Problematik, zwischen erfundenen und authentischen Bestandteilen einer Kultur unterscheiden und ein realistisches Bild der ethnographischen Verhältnisse zeichnen zu wollen, lassen sich zusammenfassend zwei verschiedene Positionen voneinander abheben:

Einer „konventionellen Kulturtheorie“ zufolge existierte eine traditionelle Maori-Kultur in einer mehr oder weniger festgelegten Form bis zum ersten Kulturkontakt mit der westlichen Welt; diese traditionelle Kultur wurde von Anthropologen der Jahrhundertwende verzerrt wahrgenommen und ungenau beschrieben, und die Maori haben diese Deutungen bedauerlicherweise übernommen; mit einer Verfeinerung des methodischen Instrumentariums und einer Verbesserung der empirischen Verfahren müsse festgestellt werden, was genau authentischer Maori-Kultur entspricht und was auf westliche Einflüsse zurückzuführen ist, um schließlich beides voneinander trennen und ein originalgetreues Bild der traditionellen Kultur der Maori rekonstruieren zu können.

Einer „konstruktivistischen Kulturtheorie“ zufolge stellen der Io-Kult und die Version von der Großen Flotte keine Verzerrungen der traditionellen Maori-Kultur dar, sondern sind Bestandteile dieser authentischen Kultur; andere Bestandteile mögen schon vor dem Kontakt mit der

westlichen Welt vorhanden gewesen sein, doch gibt es keinen Grund, diese mit dem Prädikat „authentisch“ zu versehen und damit gegenüber anderen Bestandteilen dieser Kultur zu privilegieren. Denn schon immer – d. h. auch schon vor dem Zusammenstoß mit der westlichen Welt – sind die Maori selektiv und kreativ mit den Traditionen ihrer Vorväter umgegangen, um sie den sich historisch verändernden Bedingungen anzupassen und damit auch für nachfolgende Generationen attraktiv zu gestalten. Aus einer solchen Perspektive folgt, daß die analytische Aufgabe des Anthropologen nicht darin bestehen kann, die erfundenen Teile einer Kultur als nicht authentisch zu verwerfen, sondern vielmehr den Prozeß zu verstehen, durch den sie Authentizität erlangen.

Der hier angedeutete Perspektivenwechsel, der sich zumindest in Teilbereichen der Anthropologie vollzieht, wäre demnach folgendermaßen auf den Punkt zu bringen: Gefragt wird nicht mehr in erster Linie, „was“ kulturelle Phänomene bedeuten, sondern „wie“ sie bedeuten und welche Rolle in diesem Prozeß der Bedeutungszuschreibung die Ethnologie selbst einnimmt. Die Frage ist hier, „wie“ es dazu kommt, daß sich bestimmte Versionen als gültige wissenschaftliche Aussagen durchsetzen können und im Gegensatz zu anderen Versionen Verbreitung finden. Damit ist eine Verschiebung der analytischen Betrachtungsebene verknüpft, die gewissermaßen vom Inhalt zur Form der Darstellung übergegangen ist und hier zur Aufdeckung von literarischen Konventionen, persuasiven Figuren und rhetorischen Mustern bei der ethnographischen Konstruktion des Anderen beiträgt.

So wäre auch in der Auseinandersetzung mit den Traditionen der Maori die Aufgabe des Ethnographen vorrangig darin sehen, den Prozeß zu verstehen, wie bestimmte Aussagen über diese Kultur Plausibilität

10 Hanson, *The Making of the Maori*, 898.

und Überzeugungskraft entwickeln konnten. Demgegenüber ist die Frage, was an dieser Kultur als authentisch gelten kann und was auf eine Erfindung oder Konstruktion zurückgeführt werden muß, nicht abschließend zu entscheiden. Im angesprochenen Konflikt zwischen der Position der modernen Anthropologie und dem Selbstbild der Maori kann dies jedoch nur folgendes bedeuten: Wenn der Ethnograph das Privileg eingebüßt hat, zwischen authentischen Teilen einer Kultur und erfundenen Teilen unterscheiden zu können, dann ist unter der Tradition dieser Kultur das zu verstehen, „was von den Mitgliedern dieser Kultur aktuell als solche anerkannt wird“. Damit werden bei der ethnographischen Untersuchung einer Kultur die Selbstaussagen der Einheimischen aufgewertet, die es im Rahmen einer wechselseitigen Verständigung zwischen Ethnograph und Ethnographierten bzw. einer Kooperation zwischen allen am Forschungsprozeß beteiligten Personen zu ermitteln gilt.

Eine solche Form der Kooperation wird nun in letzter Zeit auch von den Ethnographierten in zunehmendem Maße eingeklagt: Hier sei z. B. an den samoanischen Schriftsteller Albert Wendt erinnert, der sich in die Mead-Freemann-Kontroverse

um eine angemessene ethnographische Darstellung des Geschlechterverhältnisses auf Samoa eingeschaltet hat.<sup>11</sup> Und hier kann auch der Maori Ranginui Walker angeführt werden, der von weißen Anthropologen nicht einfach übergangen werden will, wenn es um die Frage geht, inwieweit vermeintlich authentische Maori-Traditionen tatsächlich auf westliche Erfindungen zurückgehen. Walker hat sich in seiner Funktion als Vorsitzender der „Maori University Teachers' Association/Matawhanui“ an die neuseeländische Presse gewandt, und im „New Zealand Herald“ vom 1.3.1990 wird er beispielsweise mit den folgenden Worten zitiert: „We are the most talked about, written about and read about people in the world apart from the American Indians. (...) The American Indians don't like anthropologists sitting in the teepees any more – and neither do we.“<sup>12</sup>

Die hier deutlich werdende Empörung hat ihren Grund vor allem darin, daß die angesprochene Auseinandersetzung um Maori-Traditionen gewissermaßen über die Köpfe der Maori hinweg ausgetragen wurde, die beteiligten Anthropologen jedenfalls die oben genannte Maori-Vereinigung nicht zu den strittigen Fragen angehört hat.<sup>13</sup> Walker fühlt sich von den west-

11 Vgl. *Albert Wendt*, Margaret Meads Samoa – eine Anklage, in: Frankfurter Hefte. Zeitschrift für Kultur und Politik 38/9 (1983), 45–53; vgl. auch *Renate von Gizycki*, Margaret Meads Samoa: Eine Kontroverse mit oder ohne Samoaner?, in: *Anthropos* 79 (1984), 647–653.

12 *Nissen*, Academics stand up for Maoritanga, 20.

13 Die zum Teil sehr heftigen Reaktionen, die die These von der „invention of tradition“ insbesondere auf Seiten der Maori ausgelöst hat, scheinen Hanson nicht nur überrascht, sondern auch nachdrücklich beeindruckt zu haben. In einer Erwiderung auf seine Kritiker rückt er teilweise von diesem Begriff – nicht aber von dem damit verknüpften Konzept – ab und entschuldigt sich in einer bemerkenswerten Passage ausdrücklich für die Mißverständnisse, zu denen er geführt hat: „Using the provocative term ‚invention‘ is an effective rhetorical strategy for opening readers to a point of view that, if they are moved by it, leads them to understand cultural traditions and their authenticity as something quite different, more dynamic and complex, than they had previously thought. But it is also a dangerous strategy, because the word ‚invention‘ (...) opens the door to a good deal of misinterpretation. (...) It is not in the best interests of either our subjects or ourselves, intellectually as well as politically, to use terminology that is susceptible to systematic misinterpretation. As effective as it may be as a rhetorical device, the response to my essay in New Zealand has led me to the conclusion that ‚invention‘ when applied to culture and tradition is a systematically misleading expression that should not be perpetuated. I continue to affirm the overall theoretical approach, and the particular analysis of Maori culture, contained in the essay. Never-



lichen Wissenschaftlern übergangen, erkennt aber zugleich, daß er sich deren Mittel bedienen muß, um den eigenen Standpunkt in der angesprochenen Kontroverse effektiv vertreten zu können. Insofern erscheint es nur konsequent, wenn Walker im Namen der von ihm repräsentierten Maori-Vereinigung ankündigt, eine Gegendarstellung in „American Anthropologist“ publizieren zu wollen, um darin nicht nur Hansons Thesen in aller Entschiedenheit zurückzuweisen, sondern auch die eigene Position deutlich zu machen.<sup>14</sup>

In einer solchen Gegendarstellung wird das Erkenntnisinteresse des Ethnographen mit dem Interesse an einer bestimmten Selbstdarstellung seitens der Ethnographierten konfrontiert. In dieser Konfrontation unterschiedlicher Interessen und Standpunkte liegt – so jedenfalls möchte ich es sehen – eine prinzipielle Chance sowohl für den ethnographischen Forschungsprozeß als auch für das Verfassen von ethnographischen Texten. Denn die

Begegnung zwischen Ethnograph und Ethnographierten vermag hier zu einer produktiven Auseinandersetzung um die Differenz der Wahrnehmung des Eigenen und des Fremden zu werden. Eine solche Auseinandersetzung wäre darauf gerichtet, im Rahmen einer wechselseitigen Kritik zu einer Ausdifferenzierung der unterschiedlichen Standpunkte beizutragen. Auch eine Verständigung über nicht zu vereinbarende Standpunkte behielte hier ihren Sinn, wenn sie überhaupt dazu beiträgt, den Standpunkt des Anderen im ethnographischen Text zur Geltung zu bringen. Statt bloße Wiedergabe „einer“ Version zu sein – wie dies in konventionellen ethnographischen Texten zumeist der Fall ist –, könnte Ethnographie hier zur Disputation, zum gelehrten Streitgespräch und philosophischen Diskurs werden – vorausgesetzt natürlich, der Ethnograph ist bereit, seinen Diskurs „über“ den Anderen zugunsten eines Diskurses „mit“ dem Anderen zu überdenken.

---

theless, some Maoris and others were understandably offended by my use of the term ‚invention‘, and for that I am sorry“ (*Hanson, Reply*, 450).

14 Die angekündigte Gegendarstellung der „Maori University Teachers' Association/Matawhānui“ in „American Anthropologist“ ist aus Gründen, über die nur spekuliert werden kann, leider nie erschienen.

# HISTORISCHE ANTHROPOLOGIE

Kultur • Gesellschaft • Alltag

*Sonderdruck, im Buchhandel nicht erhältlich.*

5. Jahrgang 1997  
Heft 2

Herausgegeben von  
Egon Flaig und Jan Peters



BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN