

Weißer Schatten

Wie eine Disziplin ihre Vergangenheit (nicht) „bewältigt“

von

Franka Winter

Hamburg, 2007



© London School of Economics and Political Science 2005

- Einleitung
- *Schreibst* Du noch oder *handelst* Du schon? Von *faktisch* unbeteiligten KolonialethnologInnen
- Vom Mittäter zum Helden: wie KolonialethnologInnen zu PartisanInnen wurden und ihre ErblInnen ihr Werk fortsetzten
- Die Krise der Repräsentation - Koloniale Beziehungen einfach wegschreiben? Eine Art Ausblick...

- **Einleitung**

Die Entwicklung von Disziplinen und Theorien findet nicht im luftleeren Raum statt. Wie alle Wissenssysteme unterliegen sie diskursiven Praktiken und Dispositiven¹ und sind in ihren theoretischen und praktischen Ausformungen „in gewisser Weise immer ... Produkt und Produzent, Reflex und Agent der politischen und ideologischen Verhältnisse einer Zeit“ (Seithel 1999:78). Dies bedeutet zugleich, dass die „Erfahrungsmöglichkeiten und zur Verfügung stehenden Realitätsinterpretationen“ (ebd.) der Wissensproduktion Grenzen setzen².

Der ehemalige „Besitz“ oder Nicht-„Besitz“ von Kolonien ist ein Faktor unter vielen, die sich auf die Entstehung und theoretische Entwicklung der jeweiligen Ethnologien verschiedener Länder ausgewirkt haben und weiterhin auswirken. Diese Beziehung ist aber nicht einseitig: gleichzeitig ist auch die Wissensproduktion innerhalb der Ethnologie m. E. an den kolonialen Praxen und Diskursen nicht spurlos vorbeigegangen, denn - so lautet meine These - die verschiedenen Kolonialismen sind sowohl Teile des Ethnologie-Dispositivs als auch umgekehrt die Ethnologie Teil des Kolonialismus-Dispositivs.

Dass die Ethnologie des Kolonialismus liebste Tochter war, ist heutzutage kaum umstritten und hat so manchem/-er EthnologIn Bauchschmerzen bereitet. Wie diese kolonialste aller wissenschaftlichen Disziplinen seit Verlust ihrer politischen Arbeitsgrundlage zähneknirschend versucht, ihre Vergangenheit in Worte zu fassen, sich eine Geschichte zu bauen und wieder eine fröhliche Wissenschaft zu werden, ist das Thema dieser Arbeit. Dazu werde ich zunächst verschiedene postkoloniale³ Positionen zur Rolle der Ethnologie und der

¹ Der Begriff des Dispositivs geht auf Michel Foucault zurück. Er bezeichnet damit „ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wohl wie Ungesagtes umfasst ... Das Dispositiv selbst ist das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft werden kann“ (Foucault 1978:119,20).

² Diese „Grenzen“ dürfen aber weder als starr, noch als determinierend verstanden werden.

³ Der Begriff „postkolonial“ ist umstritten. Ich verwende ihn hier im Sinne Stuart Halls (1997), der ihn als „nach' dem Kolonialismus [und] 'über ihn hinaus'“ (Hall 1997:237) gehend beschreibt, „so wie ... der Poststrukturalismus sowohl chronologisch auf den Strukturalismus folgt als auch seine

Wie eine Disziplin ihre Vergangenheit (nicht) „bewältigt“

EthnologInnen im kolonialen Kontext diskutieren. Anschließend nehme ich eine Kritik an postkolonialen Diskursen über koloniale Ethnologien vor, um schließlich inner- und interdisziplinäre Versuche, kolonialen Mustern zu entkommen, zu betrachten. Dabei ist die Heterogenität der Kolonialismen, ethnologischen Traditionen und einzelnen EthnologInnen stets im Hinterkopf zu behalten, die universalisierende Aussagen grundsätzlich verbietet.

- **Schreibst Du noch oder handelst Du schon? Von *faktisch* unbeteiligten KolonialethnologInnen**

Die Rolle der Ethnologie und der EthnologInnen im Kolonialismus ist von unterschiedlichen AutorInnen sehr gegensätzlich interpretiert worden. Unter den am häufigsten gestellten Fragen befinden sich die nach der politischen Positionierung kolonialer EthnologInnen und ihrer konkreten Beteiligung am Kolonialregime, wobei letztere in der Regel an der Vergabe öffentlicher Gelder und Verwaltungsposten gemessen wird. Während einige AutorInnen jene EthnologInnen pauschal als Handlanger kolonialistischer Politiken denunzieren, sprechen ihnen andere wiederum eine marginalisierte Position zu oder porträtieren sie als „Kollaborateure“ der „Natives“ im Widerstand gegen die Kolonialmacht (Seithel 1999:75).

Fragen nach einer indirekten diskursiven Untermauerung kolonialer Praktiken durch die Entwicklung entsprechender Theorien werden jedoch zumeist ignoriert. Angesichts der spätestens seit dem sogenannten „linguistic turn“ in den Kultur- Geistes- und Sozialwissenschaften weitgehenden Übereinkunft über

theoretischen Erfolge 'auf dessen Schultern' feiert“ (ebd.), nicht aber als im hegelschen Sinne den Kolonialismus „aufhebend“. So schreibt er: „'Nach' bedeutet zu jenem Moment, der demjenigen Moment folgt ..., in dem die koloniale Beziehung dominant war. Es bedeutet nicht ..., daß die ... 'Nachwirkungen' der Kolonialherrschaft irgendwie suspendiert wurden. Und es bedeutet mit Sicherheit *nicht*, daß wir von einem Macht-Wissen-System in eine macht- und konfliktfreie Zeitzone übergegangen sind“ (ebd. 239). Das Fortwirken des Kolonialismus im Postkolonialismus ist auch für Homi K. Bhabha grundlegend, der daher von einer „voranschreitenden kolonialen Gegenwart“ (Bhabha 1994:128) spricht.

Für Hall bezeichnet der Begriff „Postkolonialismus“ zudem immer auch „eine Art und Weise, eine Geschichte zu inszenieren oder zu erzählen“ (ebd. 238), habe also neben der zeitlichen Dimension auch die einer alternativen – jedoch nicht vom „Kolonialismus“ unabhängigen - Narrative, die die eurozentrische „historiographische Großnarrative“ (Hall 1997:232) zu dezentrieren vermöge.

die Produktivität von Diskursen, die eine Unterscheidung zwischen Sprechen (bzw. Schreiben) und Tun obsolet erscheinen lässt⁴, ist dies eine verwunderliche Leerstelle in der Theoriekritik. Wenden wir uns jedoch zunächst der allgemeinen Diskussion des Themas zu und beginnen wir mit offen geäußerten politischen Einstellungen kolonialer EthnologInnen:

Leo Frobenius z. B. wird auf der Homepage des Frobenius-Instituts als „einer der ersten Europäer ... [, der] die Geschichtlichkeit der afrikanischen Kulturen ... [und] ihre prinzipielle Gleichwertigkeit“ anerkannte, beschrieben. So sei „er zu einem Kronzeugen der ‚Négritude‘ [geworden], deren Protagonisten um die Wiedergewinnung eines kulturellen Selbstbewußtseins der Afrikaner bemüht waren“⁵.

Seithel bietet uns eine alternative Interpretation an - leider ohne Textbelege. Für Frobenius sei „die Kolonisation eine unabwendbare Gesetzmäßigkeit und moralische Pflicht der EuropäerInnen [gewesen], die den Kolonisierten in ihrem eigenen Interesse zur Weiterentwicklung verhalf und notfalls auch mit Zwangsarbeit, Prügelstrafe u.ä. Maßnahmen durchgesetzt werden mußte. Wie Bastian rechtfertigte er mit seiner wissenschaftlichen Argumentation die Arbeit der Missionare und Kolonialherren“ (Seithel 1999:94). Anträge auf finanzielle Unterstützung habe er ebenfalls mit dem zu erwartenden Nutzen für die Kolonialverwaltung begründet (ebd.). Ein Blick in Frobenius' Werk bringt jedoch krude Rassismen hervor. Sätze wie „Drüben in Afrika sind wir alle, alle Europäer ein Blut, eine Rasse, wir müssen ein Wille sein. Wir zähmen die schwarze Bestie“ (Frobenius 1911:176) sprechen eher für Seithels Darstellung, als für die sympathisierende Version eines seinen Namen tragenden Instituts.

⁴ Diskurse, und Sprache generell, werden von TheoretikerInnen, die in einer poststrukturalistischen Tradition stehen, als produktiv verstanden. Dies bedeutet, dass sie ihre Gegenstände nicht einfach beschreiben, sondern, indem sie aus einer chaotischen und ungeordneten Welt über den Ausschluss des *Anderen* erkennbare Objekte machen, sie erst erzeugen. Diese Gegenstände müssen in der Folge ständig zitathaft (re-)produziert werden. In dieser Zitathaftigkeit und der Notwendigkeit der ständigen Reproduktion liegt für einige TheoretikerInnen (z.B. Judith Butler) aber auch die Möglichkeit des Widerstandes, da sie die Option der Verschiebung in der Wiederholung einschließt, während andere - z.B. Jacques Derrida – die Angreifbarkeit dieser Konstrukte in der stets verbleibenden Spur des Ausgeschlossenen (dem „Supplement“) verorten.

⁵ S. http://frobenius-institut.neuentwurf.de/index.php?option=com_content&task=view&id=67&Itemid=134 (22.4.2006).

Wie eine Disziplin ihre Vergangenheit (nicht) „bewältigt“

Zugleich räumt Seithel ein, „daß ein Großteil [der EthnologInnen] eine vor allem humanistisch-liberale Haltung auf Seiten der kolonisierten Bevölkerungsgruppen einnahm und bemüht war, diese vor den schlimmsten Folgen von Kolonisierung und ‚Fortschritt‘ zu bewahren“, was „einige EthnologInnen sogar zu den schärfsten KritikerInnen des Kolonialsystems“ gemacht und ihnen den Ruf als „Störfaktoren“, die „die indigenen Kulturen vor den Einflüssen der modernen Welt bewahren [wollten]“ (Seithel 1999:104, 105), eingebracht habe. Sie stimmt hier mit Wendy James überein, die am Beispiel Malinowskis die radikal systemkritische Position einiger EthnologInnen zu belegen versucht.⁶

Andere Quellen suggerieren eher eine prinzipielle Befürwortung des Kolonialsystems durch die meisten kolonialen EthnologInnen. Generell sei die koloniale Situation als „natürlich“ gegeben wahrgenommen und daher nicht in Frage gestellt worden. Teilweise sei die koloniale Weltordnung auch wissenschaftlich gerechtfertigt und damit von EthnologInnen aktiv gestützt worden. Ich halte polarisierende Urteile generell für eher unglücklich und selten differenziert, und habe daher einiges für George W. Stockings Beurteilung übrig, die er unter Rückgriff auf Jacques Maquet vornimmt. Er schreibt:

„... the ‚existential situation of anthropologists in the colonial system‘ was that of ‚scholars whose material and professional interests lay in their home countries but who participated in the privileges of the dominant caste during their stay.‘ Members of the white minority, ‚they lived according to the same patterns, spoke the same language, and were assigned a certain status within the European group‘ – that of ‚middle level specialists‘. Their existential situation was perfectly compatible with holding progressive views, and with the participant-observer attitude some of them adopted in their fieldwork, but it ‚depended on the stability of the European domination system“ (Stocking 1991:5).

Eine ernsthafte Kritik - welcher Art auch immer - am kolonialen System durch eine Mehrheit der KolonialethnologInnen halte ich aus verschiedenen Gründen für sehr unwahrscheinlich. Zunächst ist hier zu bedenken, dass, wie Stocking

⁶ „But it can be argued ... that the very existence of social anthropology in the colonial period constituted a source of potential radical criticism of the colonial order itself“ (James 1973:41f.).

bemerkt, dieses System der Ungleichheit die vielleicht grundlegendste Voraussetzung ihrer Arbeit im *Feld* darstellte, eine grundlegende Kritik also nicht im Interesse kolonialer EthnologInnen lag.⁷ Dies kann aber nicht der einzige Grund sein; ich denke, dass vielen die vermeintliche *zivilisatorische* und *rassistische* Überlegenheit der Europäer, paternalistische Diskurse und die Idee des *White Man's Burden* längst zu einer Selbstverständlichkeit geworden waren, zu einer jener *Großen Erzählungen*, die nicht mehr in Frage gestellt wurden. Schließlich sind EthnologInnen genauso Kinder ihrer Zeit wie die von ihnen untersuchten *Anderen* auch, nehmen sie - auch unbewusst - Diskurse ihrer umgebenden Gesellschaft auf, die das eigene Denken beeinflussen.⁸ Diese diskursive Einbettung kolonialer EthnologInnen lässt die zunächst paradox erscheinende Kombination humanistischer Einstellungen und Sympathien für die untersuchte Gruppe mit aktiver Partizipation, theoretischer Stützung oder stillschweigender Billigung des Kolonialsystems vereinbar werden⁹.

Nicht zuletzt muss es aber auch EthnologInnen gegeben haben, deren politische Einstellungen mit dem Kolonialsystem schlicht und einfach harmonierten, und von denen aus diesem Grund keine Kritik zu erwarten war. Genauso wie es keinen Faschismus ohne Faschisten gegeben hat, kann es keinen Kolonialismus ohne Kolonialisten gegeben haben - auch wenn eine

⁷ So schrieb z. B. William H. R. Rivers 1913, dass nach zehn bis dreißig Jahren, in denen ein Volk unter „the mollifying influences of the official and the missionary“ gebracht worden sei, der beste Zeitpunkt für eine ethnologische Feldforschung sei: „long enough to ensure the ‚friendly reception and peaceful surroundings‘ that were ‚essential to such work‘ but ‚not long enough to have allowed any serious impairment of the native culture““ (Rivers 1913:7, zit. n. Stocking 1991a:10).

⁸ In diesem Sinne schreibt Ahmed: „institutes that give the anthropologist his training are influenced by ideas current in the society to which they belong. (...) It is hard to see how a European anthropologist can escape being influenced by ideas in his own society, and to insist that he can avoid this influence would be to minimise the importance of socialisation emphasised by anthropology as a discipline“ (1973:263f.).

⁹ Dass diese Kombination so paradox nicht ist, zeigt unter anderem Emmanuel Chukwudi Eze (1997) sehr lesenswerter Sammelband „Race and the Enlightenment“, der einen Einblick in die Verknüpfung rassistischer Diskurse mit den humanistischen Idealen der Aufklärung bietet. Ein Beispiel ist folgendes Zitat des Comte de Buffon: „... It is not by force and by slavery that savages are civilized ... The natural ferocity and stubbornness of these savages [of Paraguay, F.W.] were overcome by the gentleness, humanity, and venerable example of the missionaries. They often spontaneously solicited to be instructed in that law which rendered men so perfect ... Nothing can reflect greater honour on religion than the civilizing of these nations of barbarians, and laying the foundations of an empire, without employing any other arms but those of virtue and humanity“ (Eze 1997:20).

Wie eine Disziplin ihre Vergangenheit (nicht) „bewältigt“

nachträgliche innerdisziplinäre Vergangenheitspolitik einiges zu beschönigen versucht.

Die *aktive* Beteiligung von Ethnologen an kolonialen Projekten – gemessen, wie es viele an der Debatte beteiligte AutorInnen tun, an der Vergabe von Verwaltungsposten und öffentlichen Geldern - ist jedoch eine andere Frage und muss nicht mit der Einstellung einzelner EthnologInnen zum Kolonialismus und zu rassistischen Ideologien übereinstimmen¹⁰. Seithel beurteilt die *faktische* aktive Beteiligung etwa deutscher Ethnologen an Planung und Durchführung kolonialpolitischer Maßnahmen denn auch als „trotz aller Bemühungen“ (Seithel 1999:99) gering bis gar nicht vorhanden. Die kulturhistorische Ausrichtung eines großen Teils der Disziplin habe zudem eher wenig praxisrelevante Erkenntnisse für Planung, Verwaltung und Politik gebracht (ebd.:83). Auch hätten die in der Ethnologie üblichen Langzeitstudien dem kurzfristigen Informationsbedarf der Kolonialverwaltungen entgegengestanden. Seithel weist darauf hin, dass der praktische Nutzwert ethnologischer Studien vor allem (bzw. fast ausschließlich) von EthnologInnen selbst betont worden sei, was auf werbetaktische Motive im Wettbewerb um Fördergelder schließen lasse. Dabei ist es aber freilich nicht notwendigerweise so, dass es sich *nur* um solche Motive handelte, denn hier wird a priori davon abgesehen, dass EthnologInnen sich aktiv am Kolonialsystem beteiligen *wollten* und ihre Arbeit in diesem Rahmen für nützlich hielten. Eine solche Begrenzung auf den eigenen, individuellen möglichen Nutzen blendet die gesellschaftspolitischen Motive und Verknüpfungen wissenschaftlicher Arbeit aus.

Abdel Ghaffar M. Ahmed bezweifelt diesen Mythos der einseitigen Anpreisung des kolonialen Nutzens ethnologischer Arbeiten und schätzt in der Konsequenz den indirekten Einfluss von EthnologInnen auf die Kolonialpolitik als „great“ (1973:269) ein. Er zitiert einen 1929 an den *Financial Secretary of the Sudan Government* adressierten Brief eines der „most able administrators in the British Empire“ (ebd.:262) mit den Worten:

¹⁰ Prinzipiell ist jedoch die Unterscheidung zwischen Sprechen und Handeln problematisch, da Sprechakte stets produktiv sind. Tatsächlich ist „die Produktivität diskursiver und sprachlicher Macht das fundamentale Konstruktionsprinzip von Wirklichkeit“ (Bublitz 2002:8).

„I feel strongly that, assuming officials ought to be encouraged ... to acquire a fuller and more intimate knowledge of all that pertains to native modes of thought, their efforts must be based upon scientific research which calls, in the first instance, for the services of a trained anthropologist. I would urge that the Sudan Government provide the means for the conduct of this research ... The sum of my proposal is therefore that a properly qualified man be employed as from next winter, on the same lines as Mr. Evans-Pritchard, to study a given tribe or series of tribes. ... [H]e should ... furnish the Government with a report of the results of his fieldwork in the form of a monograph ... couched in easily comprehensible terms and dealing with those social and cultural aspects of the subjects of his study a knowledge of which is essential to the administrator“ (Ahmed 1973:267f.)

„Praxisrelevantes“ ethnologisches Wissen schien also sehr wohl willkommen gewesen - und von renommierten Ethnologen wie Evans-Pritchard auch geliefert worden - zu sein und auch Leclercs (1973) Studie erweckt den Eindruck eines durchaus nicht marginalen Interesses der französischen Kolonialverwaltung an ethnologischem Wissen.¹¹

Bezüglich des finanziellen Aspektes für die Kolonialverwaltung durchgeführter Studien weist Ahmed auf das begrenzte Budget dieser Institutionen hin, das „the luxury of supporting research on topics that did not contribute directly to their main interest - maintenance of ‘law and order‘“ (Ahmed 1973:226) - ausschloss. Feuchtwang (1973) schließlich, der die Beziehung zwischen den materiellen Umständen der *social anthropology* und ihrer Wissensproduktion untersucht, macht jede verbliebene romantische Vorstellung von unabhängiger Wissenschaft auf materieller Ebene zunichte. Es wird also deutlich, dass schon der ganz profane finanzielle Aspekt ethnologischer Feldforschung – einer zweifellos kostenintensiven Arbeit – die Illusion „wissenschaftlicher Freiheit“ ins Wanken geraten lässt. Von philosophischen Überlegungen, die seit längerem am wissenschaftlichen Positivismus sägen, ganz zu schweigen.

¹¹ Leclerc zitiert etwa den Kolonialverwalter Sir Frederick Lugard in Nigeria mit den Worten: „Es ist ... erforderlich, ... Stämme und ihre gesellschaftlichen Bräuche verstehen zu lernen und sie so zu behandeln, daß man auch in Zukunft auf sie bauen kann. Aufgrund ihrer späteren Verwendbarkeit für ein diesen Stämmen angepaßtes Verwaltungssystem sollten die Werte der Eingeborengesellschaften ... aufmerksam untersucht werden“ (Leclerc 1973:35). Auch Sir Donald Cameron, Begründer des *indirect rule* in Ostafrika, befand, dass „die Anthropologie zu einem notwendigen Instrumentarium der Verwaltungsbeamten in fast allen Gebieten der afrikanischen Kolonialverwaltung geworden“ sei (zit. n. ebd.:36).

Wie eine Disziplin ihre Vergangenheit (nicht) „bewältigt“

Ob nun die Dienste der deutschen Ethnologie wegen ihrer für die koloniale Praxis vermeintlich irrelevanten (s.o.) Ausrichtung oder der „störrischen“ EthnologInnen tatsächlich weitgehend von den Kolonialverwaltungen verschmäht wurden, ist aufgrund der schwierigen Quellenlage nur schwer nachzuvollziehen. Selten finden sich in historischen ethnologischen Texten direkte Hinweise oder Beschreibungen kolonialer Beziehungen, was aus verschiedenen Gründen nicht erstaunt: zunächst wird das, was „normal“ erscheint (und dazu zählen koloniale Hierarchien), selten explizit erwähnt. Die Unmarkiertheit „weißen“, „männlichen“ und „intellektuellen“ Seins gegenüber dem „schwarzen“, vermeintlich „wildem“ *Anderen* mag ihr Übriges getan und eine Reflektion der Beziehung zwischen dem / der WissenschaftlerIn und seinem / ihrem „Objekt“ verhindert haben. Schlussendlich ist die Aufnahme der Situation und Situiertheit der Wissenschaftlerin (bzw. des Wissenschaftlers, aber Frauen dürften hier in der Überzahl sein, da diese Sensibilität für SprecherInnenpositionen der feministischen Theoriebildung entspringt) ein sehr junges Phänomen in der Theoriegeschichte¹². Wie Donna Haraway in ihrem Essay „Situierendes Wissen“ bemerkt, sind „die offiziellen Ideologien über Objektivität und wissenschaftliche Methode ausgesprochen schlechte Wegweiser dafür, wie wissenschaftliches Wissen tatsächlich *hergestellt* wird. Wie bei jedem und jeder von uns auch steht das, was WissenschaftlerInnen zu tun glauben oder von ihrer Tätigkeit erzählen, mit dem, was sie wirklich tun, nur in einem recht losen Zusammenhang“ (1995: 74). Gerade ein Wissenschaftsdiskurs, der Objektivität und Überlegenheit (eines bestimmten) wissenschaftlichen Wissens proklamierte, war – und ist es immer noch! – im Kolonialismus vorherrschend.

Vereinzelt lassen sich jedoch in dem „großen Schweigen“ kolonialer EthnologInnen „Spuren“ der kolonialen Situation finden, die einen Eindruck ihrer Arbeitsumstände vermitteln und den Grad der Kooperation mit dem kolonialen Verwaltungsapparat größer erscheinen lassen, als so manche/r Ethnologe/in

¹² Wegweisend ist hier Donna Haraways Aufsatz „Situierendes Wissen“ (1995).

zugeben mag.¹³ Martin Gusindes Bemerkung, er habe in den 1930er Jahren im damaligen Belgisch-Kongo eine Gruppe von Mbuti zur besseren Beobachtung dazu gebracht, entgegen ihrer Gewohnheiten mehrere Wochen an einem Ort zu bleiben (Gusinde 1942), lässt die Frage aufkommen, unter welchen Umständen es ihm möglich war, sie zu einem derartigen Zugeständnis zu bewegen? Ein 1883 in E. H. Mans *On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands* publiziertes Foto zeigt fünf vor einer Art Hütte angeordnete „Andamanese shooting, dancing, sleeping and greeting“ (zit. n. Tomas 1991:92). Gerade wenn man bedenkt, was für eine langwierige Prozedur das Fotografieren zu jener Zeit noch war und welcher sichtbaren Unwillen das Fotografiertwerden durch den weißen Ethnologen oft auslöste (siehe Duerr 1988:135-148), stellt sich einem auch hier die Frage, wie dieses Bild zustande kam. Eine auf den Nicobar-Inseln entstandene Zeichnung erhellt hier einiges: neben dem fotografierenden Feldforscher ist nicht nur ein Gehilfe zu sehen, der einen Sonnenschirm hält, sondern auch ein bewaffneter Mann, möglicherweise ein Polizist (s. Ebd.:94). Auch Frobenius soll bei seinen Feldforschungen – deren schriftliche Ergebnisse nach Meinung des Frankfurter Frobenius-Instituts die „prinzipielle Gleichwertigkeit“ der Afrikaner anerkannten – stets von einem eigenen Polizeitrupp begleitet worden sein (Lorenz 2006).

Doch dies sind längst nicht die einzigen Beispiele kolonialetnologischer Gewalt: Hans Peter Duerr zeigt eine Reihe von Nacktfotographien, auf denen das Unwohlsein der Abgebildeten deutlich zu erkennen ist und zitiert den „Anthropologe[n] Marno [1875], dem 'die freudige Überraschung' vergönnt war, 'ein Exemplar des von Dr. G. Schweinfurth aufgefundenen Volkes der Akka ... zu treffen', [das] bitterlich weinte, weil es glaubte, der Wissenschaftler würde es nun schlachten und essen. Zwar tat er das nicht, aber er nahm die Frau wie ein Insekt unter die Lupe, wobei er sich anscheinend vor allem für Brüste, Oberschenkel, Schamhaar und Vulva interessierte und genaustens den 'Abstand der Brustwarzen', den 'Brustumfang unter den Hängebrüsten' und dergleichen vermaß“ (Duerr 1988:141)¹⁴. Der italienische Ethnologe Cipriani

¹³ Solche „Spuren“ sind Fotos, Zeichnungen, Beschreibungen des persönlichen Umgangs mit den „Forschungsobjekten“ etc.

¹⁴ An diesen Beispielen wird auch die vielfach ausgesprochen ausgeprägte Sexualisiertheit des

Wie eine Disziplin ihre Vergangenheit (nicht) „bewältigt“

ging noch ca. in den 1950er Jahren¹⁵ so weit, den Kopf einer Onge-Frau auf den Andamanen festzuhalten, damit sie in die Kamera schaue, wobei er sie und eine andere Frau zudem in paternalistischer Pose von hinten wie zwei Kinder umfasste (Duerr 1988:143). Auch Malinowskis bereits oben erwähnter erfolgloser Versuch „[to] exert a certain pressure through the village constable“ (1915:300, zit. n. Stocking 1991a:40), um eine Gruppe von *natives* dazu zu bewegen, eine Zeremonie ein zweites Mal bei Tageslicht durchzuführen gehört in die Kategorie der Spuren einer kolonialen Situation¹⁶.

Deutlich wird an diesen Beispielen der weitgehend verschwiegene extreme Gewaltkontext, in den koloniale ethnologische Forschung eingebunden war, von dem sie (zumindest in ihrer damaligen, teilweise stark voyeuristischen und respektlosen Form) grundlegend abhing und dessen „Vorteile“ sie folglich auch in Anspruch nahm. Es sei hier noch einmal an Stockings weiter oben zitierte Feststellung über die grundsätzliche Abhängigkeit westlicher Ethnologie vom kolonialen Dominanzsystem erinnert.

Aber diese Bilder und Berichtsfetzen füllen auch eine für westliche Wissenschaft so charakteristische und symptomatische Lücke, die es leicht machte, über die tatsächliche und alltägliche Bedeutung des Kolonialismus für seine Betroffenen hinwegzusehen und ihn nicht in erster Linie als Katastrophe und Verbrechen, sondern als „zu untersuchende historische Epoche“ zu interpretieren: indem sie uns eine Ahnung der Gefühle der Beteiligten erlauben (die angespannten Gesichter, die gesenkten Blicke, die abstoßenden und vereinnahmenden Posen westlicher Ethnologen), intervenieren sie in unsere

kolonialetnographischen Blicks deutlich. Das ist aber ein anderes Thema, auf das hier nur hingewiesen sei.

¹⁵ Ciprianis Buch „The Andaman Islanders“ wurde 1966 veröffentlicht, eine Festschrift zu Ehren Paul Schebestas, in der Cipriani mit dem Artikel „Altertümlichkeit und Bedeutung der Kultur der Andamaner“ vertreten war, erschien 1963. Wir wissen nicht, wann das erwähnte Foto gemacht wurde, es dürfte aber um die 1947 erlangte Unabhängigkeit Indiens herum gewesen sein.

¹⁶ Gerade Malinowskis Erfolglosigkeit in diesem letzten Beispiel zeigt aber auch – und das ist wichtig! – , dass Macht im Gegensatz zu Herrschaft nicht absolut ist und Möglichkeiten des Widerstandes nicht nur einschließt, sondern sogar auf ihnen beruht. Man sollte deshalb bedenken, dass auch koloniale Situationen nicht durchgehend Herrschaftssituationen im foucaultschen Sinne waren und „geglättete“ ethnologische Texte (d.h. Erzählungen, in denen keine Schwierigkeiten auftreten) die Leserin skeptisch machen sollten.

Seh- und Lesegewohnheiten und lassen uns einen Hauch des Grauens spüren, das die Abgebildeten empfunden haben mögen. Diese Spuren hinterlassen das Gefühl einer fundamentalen Schieflage in der Rede über "Zuständigkeiten" und "faktische Beteiligungen" kolonialer Ethnologien.

Das nunmehr zweifelhaft gewordene Beharren auf der praktischen Erfolglosigkeit von KolonialethnologInnen kann leicht zu einer Absolution von jeglicher Verantwortung für die Verbrechen des Kolonialismus interpretiert werden. Selbst wenn es stimmen sollte, dass ethnologische Wissensproduktion nicht *unmittelbar* in Verwaltungsmaßnahmen umgesetzt wurde – was beispielsweise angesichts des britischen System des Indirect Rule, das ohne ethnologisches Wissen kaum denkbar gewesen wäre, ziemlich unglaublich erscheint - heißt das noch lange nicht, dass ihre andauernde gesellschaftliche Wirkmächtigkeit zu vernachlässigen ist. Ein besonderes Verdienst der poststrukturalistischen und postkolonialen Theorie ist zweifellos die Deplazierung der Unterscheidung zwischen „Macht“ und „Wissen“ bzw. „Erkenntnis“. Stuart Hall weist uns darauf hin, dass das narrative Moment der Begriffe „kolonial“ / „postkolonial“ uns „unwiderruflich auf [das] von Macht und Wissen regierte Feld der Gewalt [verweist]. Genau diese falsche und hinderliche Unterscheidung zwischen Kolonisation als einem Herrschafts-, Macht- und Ausbeutungssystem und Kolonisation als einem Erkenntnis- und Repräsentationssystem ist zurückzuweisen“ (1997:238). TheoretikerInnen der Postkolonialen Kritik definieren Kolonialismus deshalb auch nicht nur in Begriffen physischer oder ökonomischer Gewalt. Dem diskursiven Aspekt der Produktion hegemonialer Wissenssysteme und Lesarten der Welt (kurz: dem Aspekt epistemischer Gewalt) kommt in ihren Arbeiten mindestens so viel Bedeutung zu, wie den ökonomisch-physischen Momenten kolonialer Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Diesem in der Literatur zum Thema Kolonialethnologie chronisch unterbewerteten narrativ-diskursiven Aspekt kolonial-postkolonialer Verhältnisse, in die EthnologInnen eingebunden waren und sind, wende ich mich nun zu.

Wie eine Disziplin ihre Vergangenheit (nicht) „bewältigt“

- **Vom Mittäter zum Helden: wie KolonialethnologInnen zu PartisanInnen wurden und ihre ErblInnen ihr Werk fortsetzten**

Mindestens so bedeutend wie die tatsächliche Nutzung ethnologischen Wissens im Rahmen der Kolonialverwaltung erscheint mir also die diskursive, *legitimierende* Wirkung dieser Arbeiten (bzw. diese konzeptuelle Trennung der beiden Aspekte beruht auf einem Irrtum). Auch Seithel verweist darauf, dass „die von der kolonialen Situation ideologisch geprägten ethnologischen Konzepte von Gesellschaft, Sozialstruktur, Kultur, Entwicklung usw. ... eine teilweise langfristige gesellschaftliche Wirkung“ (Seithel 1999:106) entfaltet hätten. Eine inhaltliche Analyse ethnologischer Arbeiten aus der Kolonialzeit und die Suche nach Spuren des Kolonialismus in der ethnologischen Wissensproduktion könnte daher eine fruchtbarere Basis zur Beurteilung der Verantwortung und Funktion der Ethnologie für den Kolonialismus darstellen, als die Suche nach Spuren ethnologischer Konzepte in Maßnahmen der Kolonialverwaltungen und konkreter Mitarbeit.

Castro Varela und Dhawan betonen die legitimierende Kraft kolonialer „Kultur“- und „Rasse“-Diskurse (2005:13), an deren (Re-)produktion EthnologInnen als autorisierte SprecherInnen im diskursiven Feld der „Rasse“ und „Kultur“ maßgeblich beteiligt waren und sind. So stellt die „Konstruktion und Fixierung der ausnahmslosen *Anderen*“ (ebd.:16) einen grundlegenden Bestandteil der Produktion eines überlegenen europäischen Selbst dar, das den Kolonialismus in letzter Instanz rechtfertigt (siehe auch Said 1978). Hier schafft insbesondere die Darstellung und Interpretation „fremder Bräuche“, die geeignet sind, die „Grausamkeit“ und „Unmenschlichkeit“ „fremder Kulturen“ zu vermitteln, eine Projektionsfläche für *zivilisatorische* und missionarische Diskurse und Praxen, wie Gayatri Ch. Spivak anhand des Beispiels von Witwenverbrennungen im prekolonialen und kolonialen Indien darlegt (s. Castro Varela und Dhawan:60)¹⁷. Ethnologische Studien sind somit Teil einer „Interpretationspolitik, die eigentlich ein Spiegelbild spezifischer hegemonialer Verhältnisse ist“ (ebd.:31).

¹⁷ Eine Wirkung, auf die Ahmed schon früh verwies: „Such [questionable Euro-centric] assumptions have affected the kind of terminology adopted by anthropologists as well as the emphasis put on certain topics in the field of their studies“ (Ahmed 1973:263).

Diese *verändernden*¹⁸ kolonialen Diskurse setzen sich in der nachkolonialen¹⁹ Debatte um die Kolonialethnologie teilweise fort. Beispielsweise wird von einigen VerteidigerInnen kolonialer EthnologInnen deren Position als *spokesman* bzw. *-woman* der von ihnen studierten Gruppe betont. So schreibt Wendy James: „The anthropologist of [the inter-war] period, more than the missionary, and more than the bush administrator, found himself speaking not only of, but *for*, the local populations he knew well“ (1973:49). Eine solche Darstellung kolonialer Beziehungen deutet aber m. E. auf eine von einigen nachkolonialen EthnologInnen recht unkritisch aufrechterhaltene koloniale Hierarchie hin, denn die Figur des *Spokesman* ist, wie wir sehen werden, ein Wolf im Schafspelz.

Wenn hier auf die Übernahme der Rolle des *Spokesman* für die *Natives* durch EthnologInnen hingewiesen wird, geschieht etwas, das Gayatri C. Spivak (1988) in dem oft zitierten Satz „The subaltern cannot speak“ zusammenfasst. Damit ist nicht die körperliche oder geistige Unfähigkeit zu sprechen gemeint, sondern die Ignoranz Privilegierter – nicht notwendigerweise *Weißer* – gegenüber der subalternen Stimme und die Anwendung hegemonialer Interpretationsmuster auf subalterne Handlungen und Äußerungen. Der Akt des Sprechens ist aber bedeutungs- und wirkungslos ohne das Gehört-Werden.²⁰ Im Rahmen des *Spokesman*-Diskurses wird so selbst im Rahmen nachkolonialer ethnologischer Kritik am eigenen Fach ein völlig hilfloses und unbedarftes kolonisiertes Subjekt²¹ konstruiert und die autochthone

¹⁸ Der Begriff des *otherings*, der die Konstruktion eines Anderen als negativen Spiegel des Eigenen bezeichnet, wurde von Julia Reuter (2002) als „verändern“ übersetzt. Er geht über den des Rassismus hinaus, da er auch auf andere Kategorien als „Rasse“ Bezug nimmt.

¹⁹ An dieser Stelle ist der Begriff „postkolonial“ nicht angebracht. Wie weiter oben bereits erläutert wurde, benutze ich ihn generell im Sinne Stuart Halls, der ihn als „'nach' dem Kolonialismus [und] 'über ihn hinaus'“ (Hall 1997:237) gehend beschreibt. Die hier beschriebenen EthnologInnen, die in ihrer Kolonialismuskritik einem kolonialen Diskurs verhaftet bleiben, können nur im zeitlichen Sinne als postkolonial beschrieben werden, da ihnen das Moment des „über den Kolonialismus hinaus Gehens“ fehlt. Da das „post-“ in der allgemeinen Theoriegeschichte aber immer auch diesen Aspekt einschließt, bezeichne ich diese AutorInnen mangels einer besseren Alternative als „nachkolonial“.

²⁰ “So, ‘the subaltern cannot speak’, means that even when the subaltern makes an effort to the death to speak, she is not able to be heard, and speaking and hearing complete the speech act.” (Spivak 1996:292).

²¹ Ich verwende hier den Begriff „kolonisiertes Subjekt“, um eine Abgrenzung vom westlichen Subjekt der Kolonialzeit vorzunehmen. Der Begriff „koloniales Subjekt“ würde beide Subjekte fassen und

Wie eine Disziplin ihre Vergangenheit (nicht) „bewältigt“

Bevölkerung ehemaliger Kolonien mit Kindern gleichgesetzt, ein Vorgang, den Avtar Brah in Bezug auf westliche Diskurse über Frauen in der so genannten Dritten Welt als *Minorisierung* bezeichnet (vgl. Erel 2003:111). Diese Konstruktion des nicht-europäischen *Anderen* als „Kind“ (wahlweise auch als Tier) ist und war ein gängiges Instrument westlichen *otherings* und Rassismus (auch im Rahmen breiter Strömungen linker und feministischer Theoriebildung), das im kolonialen Rahmen verstärkt aktiv praktiziert wurde (vgl. Jahoda 1999). Ein viel sagender Ausdruck dieser Konstruktion des *Anderen* (noch zu kolonialen Zeiten) ist ein 1905 aufgenommenes Bild einer Gruppe von britischen Abgeordneten mit in Kinder-Seemannsanzügen gekleideten „Pygmäen“ (s. Jahoda 1999:212). Auf diese Weise werden kolonisierte Subjekte als grundsätzlich hilfsbedürftig konstruiert, wodurch ihnen ihre Handlungsfähigkeit abgesprochen und sie zu passiven Opfern imperialistischer Politiken gemacht werden.

Ungeachtet der Entwicklung einer *Native Anthropology* setzt sich diese Minorisierung meiner Ansicht nach in westlichen nachkolonialen Diskursen der Ethnologie der 60er Jahre und der folgenden Jahrzehnte fort, so z. B. in der Diskussion über die politische Positionierung post- oder nachkolonialer EthnologInnen. Forderungen nach ihrer bedingungslosen Positionierung zugunsten der Erforschten im Rahmen der sogenannten *Action Anthropology* (es sei denn, es handelt sich bei diesen um „mächtige“ Akteure)²² und einer Ausrichtung seines Forschungsinteresses an deren Interessen reproduzieren zum einen das Bild des hilfsbedürftigen und sprachlosen postkolonisierten Subjekts, das auf die Unterstützung des Ethnologen unbedingt angewiesen ist.²³ Zum anderen ist die Ausrichtung an *den* Interessen der Erforschten aber

damit das Wirken verschiedener Subjektivierungsformen und Technologien des Selbst sowie die existentiell unterschiedliche Situation der beiden Subjekte nicht berücksichtigen.

²² Die Action Anthropology hebt das Problem der einseitigen Entscheidung über das Forschungsvorhaben seitens des / der EthnologIn auf, indem sie nur auf Anfrage und im Auftrag indigener Gemeinschaften arbeitet. Die essentiell koloniale Subjekt-Objekt-Situation der ethnologischen Feldforschung – ein/e „weiße/r“ EthnologIn studiert eine indigene Gruppe – bleibt aber bestehen.

²³ Folgendes Zitat von Wendy James ist vielsagend, wenn man die Verwendung und Auslassung von Führungszeichen beachtet: „A large proportion of the anthropology of the inter-war period is clearly partisan; in it's choice of problems, and the very formulation of substantive analysis, it is often *defensive of the weaker societies and cultures ... and of the 'rationality' of primitive economics,*

auch problematisch insofern als sie postkolonialisierte Gesellschaften als homogene Einheiten konstruiert und sich damit auf das verminte Feld kolonialer Dichotomien begibt: traditionell vs. fortschrittlich, primitiv vs. komplex, homogen vs. heterogen, Süden vs. Norden. *Wessen* Interessen sind hier gemeint? *Welche* sind *die* Interessen der untersuchten Gruppe? „*Die* Interessen“ und „*Die* Kolonisierten“ werden hier zu *masterwords* (Spivak 1990:104), zu „machtvollen Bezeichnungen“ ohne reale Referenten. Hier ist es hilfreich, an die Gefahr des Vermischens der zwei Bedeutungen von „representation“ (Darstellen und Vertreten) zu erinnern, auf die Donna Landry und Gerald Maclean hinweisen:

„... [the] danger lies in collapsing the two meanings, mistaking the aesthetic or theatrical sense of representation ... for an actual being-in-the-other's-shoes. This collapsing leads us to the fundamentalist's mistake: assuming that always imagined and negotiated constituencies based on unstable identifications have literal referents: 'the workers', 'the women', 'the word'. But there is no *Vertretung* without *Darstellung*, without dissimulation; the two terms are locked into complicity with one another“ (Landry, Maclean 1996:6)

Rückgreifend auf die oben erwähnten *Native Anthropologists* gilt dies konsequenterweise aber auch für sie, denn Repräsentation (Vertretung/Darstellung) ist immer problematisch, doppelt und niemals adäquat oder vollständig (Landry, Maclean 1996:15). Die Bezüge verschiedener nationalistischer *Native Anthropologists* der jungen afrikanischen Nationen auf das „Eigene“ sind daher nicht weniger *problematisch* (aber anders!) als die Versuche westlicher EthnologInnen, im Namen der von ihnen „untersuchten“ Menschen zu sprechen²⁴. Der Begriff der *Native Anthropology* ist angesichts der hochgradigen Stratifizierung postkolonialer Gesellschaften etwas irreführend, da er interne Differenzierungen nivelliert: Ethnizität (oder Nationalität) wird hier zu einer allumfassenden Kategorie, die Ausschlüsse entlang anderer Linien ausblendet. Indem der Begriff der *Native Anthropology*

politics, witchcraft, religion and so on“ (James 1973:43; Hervorhebungen von mir).
Erstaunlicherweise scheint sie sich über die impliziten Bedeutungen ihrer Worte nicht im Klaren zu sein, obwohl sie weiter unten eine ethnologiekritische Passage aus Jomo Kenyattas *Facing Mount Kenya* (1938) zitiert, einer der ersten Ethnographien seitens afrikanischer EthnologInnen.

²⁴ Sie sind im übrigen auch nicht notwendigerweise postkolonial im oben erklärten Sinne, wie Kwame Anthony Appiah (1995) in Bezug auf afrikanische Literaturgeschichte erläutert.

Wie eine Disziplin ihre Vergangenheit (nicht) „bewältigt“

ein einheitliches kolonisiertes/postkolonisiertes Subjekt konstruiert, leugnet er zudem die Komplexität postkolonialer Gesellschaften und reproduziert die für koloniale und neokoloniale Praktiken grundlegende Dichotomie „komplexer“ (gleich: „entwickelter“, „fortschrittlicher“) vs. „primitiver“ (gleich: „unterentwickelter“, „traditioneller“) Gesellschaften²⁵. Mark Münzel zufolge entsprechen politische Vertreter „ethnischer Minderheiten“ in Lateinamerika oftmals „allenfalls Vertretern der CDU als stärkster politischer Partei, nicht aber Vertretern der Bundesregierung. Diese Überlegung ist deshalb nicht überflüssig, weil indianische 'Sprecher' bei uns oft zu ebendiesen gemacht werden: zu autorisierten Sprechern eines ganzen Volkes“ (zit. in Blum 2001:172). Indigene Aktivisten und Intellektuelle werden so leicht zu „token subalterns“ (Spivak 1996:292), zu „Ersatz Subalternen“, die für westliche LeserInnen leichter zu verdauen sind und selbst ihre Werke besser vermarkten können. Ihre Standpunkte sind andere, sie sind aber nicht weniger situiert als die westlicher EthnologInnen²⁶.

Zweifellos ist ihre Situation jedoch eine attraktive, denn „wer 'im Namen' von Identität spricht, spricht in jedem Fall mit dem Gewicht der Authentizität“ (Hark 1999:9), und verschiedene westliche EthnologInnen haben versucht, diesen „Insiderbonus“ auf Grundlage ihrer langjährigen Forschungsaufenthalte einzufordern. Bezeichnend ist hier die geradezu zynische Überbewertung, die einige AutorInnen der ethnologischen Feldforschungserfahrung in Bezug auf ihre Subjektivität und Situiertheit im kolonialen System zukommen lassen. So schreibt z. B. Wendy James:

„But the critical questioning of the basis of social life implicit in anthropology has remained at the heart of the subject, and its growth within western culture during the colonial period necessarily constituted a source of informed

²⁵ Obgleich einige Autoren der Négritude, beispielsweise Aimé Césaire, versucht haben, diese Zuschreibungen umzukehren und Europa als essentiell degeneriert darzustellen. Diese Ideen sind in ihrem politischen Kontext zu interpretieren. Sie spielten eine wichtige Rolle für die Entwicklung einer positiven Identität ehemaliger Kolonien, bleiben aber kolonialen Rasse- und Identitätsdiskursen verhaftet und wurden schon damals von wichtigen anticolonialistischen Theoretikern wie Frantz Fanon kritisiert. Postkoloniale afrikanische TheoretikerInnen vertreten heute eher transnationalistische Konzepte, die offener für Differenz und Vielfalt sind (Appiah 1995).

²⁶ Sie sind aber auch keine *schlechteren* Standpunkte. Wenige Gründe sprechen *dagegen*, sie zu lesen, viele dafür. Das eher rudimentäre Interesse deutscher EthnologInnen an Ethnologien aus Ländern der südlichen Hemisphäre ist symptomatisch für die fortlaufende Arroganz ehemaliger Kolonialherren.

critical comment, since it was *ideally based upon experience of life on the reverse side of the colonial coin inaccessible to most other members of the dominant society*“ (James 1973:42; Hervorhebung von mir).

Die Vorstellung, dass westliche EthnologInnen durch die Erfahrung eines mehr oder weniger langen Feldforschungsaufenthaltes ihre Situiertheit überwinden und eine Position *on the reverse side of the colonial coin* einnehmen könnten, kann im besten Falle als naiv bezeichnet werden. In jedem Falle stellt diese Aussage ein Bilderbuch-Beispiel für die Unmarkiertheit von „Weißsein“ dar²⁷ und ignoriert das koloniale Gefälle, das zwischen Forschenden und Erforschten im Rahmen der kolonialen Weltordnung entstanden ist, sowie, wenn man von der Action Anthropology absieht, die Einseitigkeit der Entscheidung darüber, was erforscht wird, und wie Forschungsprojekte durchgeführt werden²⁸.

Ein ähnlicher Fauxpas unterläuft Victor Turner in Bezug auf seine Interpretation des kolonialen und postkolonialen Blicks auf die/ den koloniale/n EthnologIn, indem er europäisch-koloniale und afrikanisch-postkolonialen Stimmen aus ihren Kontexten hebt, und zwischen ihnen springt, so als ob diese ohne Weiteres austauschbar wären:

„It used to be argued by officials of the *ancien régime* that anthropologists... became their [informants'] spokesmen, by their words and works impeded the efforts of district and provincial administrators to govern efficiently. Some were even accused *by white settlers and European civil servants* of being 'Reds', 'socialists' and 'anarchists'. It is now asseverated *by African leaders*

²⁷ Mit der Unmarkiertheit von Weißsein meine ich, dass hegemoniale Positionen (wie „Weißsein“ in Europa und den USA, aber auch Mann sein, gesund sein, heterosexuell sein, ChristIn sein, finanziell gut situiert sein u.a.) in der Regel nicht in Frage gestellt werden – sie gelten schlicht als „normal“. Dagegen werden nicht hegemoniale Positionen als erklärungsbedürftig und potentiell gefährlich verstanden und so zum Gegenstand wissenschaftlicher Problemformulierungen und Untersuchungen gemacht. Zwar ist die Position des / der weißen ForscherIn in der kolonialen Feldforschungssituation keine Unmarkierte, da er / sie in der Regel als AußenstehendeR repräsentiert wird. Sein / ihr wissenschaftliches Wissen ist in seinem Universalitätsanspruch, das die Partikularität weißer Positionen negiert, jedoch unmarkiert.

²⁸ Es ist aber wichtig, nicht zu vergessen, dass „Erforschte“ im Forschungsprozess trotz dieser Einseitigkeit keine passiven Objekte sind. Sie entscheiden nicht über das Forschungsprojekt, haben aber die Möglichkeit, die Pläne des/ der Forschers/ Forscherin zu „sabotieren“, seine/ ihre Fragestellungen für „unsinnig“ oder „irrelevant“ zu erklären, nicht „mitzuspielen“, oder zurück zu fragen und jedeR Ethnologe/In mit Feldforschungserfahrung hat solche Erfahrungen gemacht (man erinnere sich an Malinowskis erfolglosen Versuch „[to] exert a certain pressure through the village constable“ (1915:300, zit. n. Stocking 1991a:40), um eine Zeremonie bei Tageslicht fotografieren zu können), auch wenn nicht alle es in ihren Büchern zugeben.

Wie eine Disziplin ihre Vergangenheit (nicht) „bewältigt“

and administrators ... that anthropologists before independence were ‘apologists of colonialism’ and subtle agents of colonial supremacy who studied African customs merely to provide the dominant white minority with information damaging to native interest but normally opaque to white investigation. *Thus yesterday’s ‘socialist’ has become today’s ‘reactionary’*“ (Turner 1971:1f.; zit. n. Asad 1973:15. Hervorhebungen von mir).

Vergleichbar wären bestenfalls ein „afrikanisch-kolonialer“ und „afrikanisch-postkolonialer“ Blick auf koloniale EthnologInnen bzw. ein „europäisch-kolonialer“ und „europäisch-postkolonialer“ Blick gewesen (wenn auch, wie gesagt, stets auf Kosten innergesellschaftlicher Differenzen). Hätte Turner den Vergleich auf diese Weise gezogen, so wäre er wahrscheinlich zu einem anderen Schluss gekommen. Es bleibt zu vermuten, dass koloniale afrikanische Blicke die europäischen KolonialethnologInnen nicht unbedingt als *red*, *socialist* oder *anarchist* gesehen hätten, eine Vermutung auf die auch einige kolonialethnographische Arbeiten hinweisen, die die jeweilige „Ethnie“ als in ihrer *Natur feindselig* und *verschlossen* charakterisieren, nicht aber ihre eigene Position und Rolle in Betracht ziehen.²⁹

Wenn nun Turner schreibt: „It is true, of course, that in their personal capacity anthropologists ... have a wide spectrum of political views ... But as professionals, anthropologists are trained ... to collect certain kinds of information ... which will enable them, whatever may be their personal views, to present as objectively as the current level of their discipline’s development permits, a coherent picture of the sociocultural system they have elected to [study]“ (Turner 1971:1f., zit. n. Asad 1973:15), wendet er einen von Donna Haraway als *göttlichen Trick* bezeichneten Mechanismus an. Dieser gesteht WissenschaftlerInnen, indem er ihnen einen „Blick von nirgendwo“ (Haraway 1995) zuschreibt, „die Macht zu sehen, ohne gesehen zu werden sowie zu repräsentieren und zugleich der Repräsentation zu entgehen“ (ebd.) zu. Er versetzt sie so in eine Position unanfechtbarer und von Verantwortung für ihre Wissensproduktion freier Objektivität. Diese Position ist aber angesichts der unumgänglichen eigenen gesellschaftlichen Einbettung ein grundlegender Teil

²⁹ Hier möchte ich erneut betonen, dass aus dem Gesagten kein einheitliches afrikanisches oder europäisches Subjekt abgeleitet werden kann.

der Problematik westlicher Wissenschaft.

Aber nicht alle nachkolonialen EthnologInnen haben sich mit der Aufgabe abgefunden, die Vergangenheit in Schönschrift zu schreiben. Seien wir gerecht: es hat sie gegeben, und es gibt sie noch, die EthnologInnen, die, nachdem sie den ersten Schrecken überwunden hatten, sich daran machten, die Disziplin und ihre Schreibe umzukrempeln. Werfen wir noch einen kurzen Blick auf einige dieser KritikerInnen.

- **Die Krise der Repräsentation - Koloniale Beziehungen einfach wegschreiben? Eine Art Ausblick...**

Im Rahmen der so genannten Krise der Repräsentation entstanden einige Ansätze, die die Problematik kolonialer Hierarchien im Rahmen der Feldforschungssituation vor Allem in dem Akt des Verschriftlichens verorteten. Bedeutend war hier der US-amerikanische Historiker James Clifford, der die geschichtliche Eingebundenheit des kolonialen Blicks problematisierte und an der Objektivität ethnologischer SprecherInnenpositionen rüttelte. In Folge dieser Kritik wurden neue Formen des Schreibens entwickelt, die eine Kolonialisierung des untersuchten Subjekts im Rahmen der schriftlichen Repräsentation durch den Ethnologen möglichst zu verhindern versuchten. Solche Ansätze sind z. B. die Dialogform, die Polyphonie und die Collage (s. Schupp 1997:108,f.). Auch diese innovativen neuen Ansätze hatten jedoch ihre kolonialen Fallstricke und blieben nicht lange ohne Kritik:

Der US-amerikanisch-palästinensische, für die Postkoloniale Kritik grundlegende Theoretiker Edward Said reagierte mit seinem 1989 veröffentlichten Text „Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors“. Er kritisierte, die Debatte sei auf die Problematisierung von Repräsentation und methodologische Fragen reduziert und übersehe die fortlaufende Wirkung kolonialer Machtverhältnisse. Westliche EthnologInnen hätten es versäumt, über ihre eigene, mit dem Kolonialismus verknüpfte Situation und die kolonialen Verhältnisse, die sie in ihrer Arbeit reproduzierten,

Wie eine Disziplin ihre Vergangenheit (nicht) „bewältigt“

nachzudenken: unabhängig von der Form der Repräsentation blieben die Rollen klar verteilt und nicht-westliche ethnographische Arbeiten würden an westlichen Akademien kaum rezipiert (Brückmann 2007). In seinem Standardwerk *Orientalism* befasst sich Said daher auch mit dem westlichen Blick auf den „orientalischen Anderen“ und der Produktion des „Anderen“ durch diesen Blick (Said 1978). Auffällig an der Debatte um die Repräsentation ist auch, dass sie hauptsächlich unter weißen und westlichen EthnologInnen geführt wurde, ein Punkt den die feministische Kritikerin bell hooks in „Yearning. Race, gender, and cultural politics“ (1990) beklagt. In dem einseitig vorgenommenen Versuch, eine Wissenschaft zu entkolonialisieren, werde so paradoxerweise der Ausschluss nicht-weißer und nicht-westlicher Stimmen reproduziert.

Ein grundsätzliches Problem dieser von westlichen EthnologInnen entwickelten Ansätze zur Dekolonisierung ihrer Wissenschaft ist, dass sie in ihrer tendenziellen Idealisierung der – im Gegensatz zur Verschriftlichung des Erlebten vermeintlich „authentischen“³⁰ - Kontaktsituation die schon hier wirksamen und historisch gewachsenen Machtkonstellationen übersehen. Auch basieren diese Ansätze offenbar auf einem recht positivistischen Sprachbegriff, der davon ausgeht, dass direkte Rede für sich selbst spreche und Übersetzung keine Erläuterung benötige. Bedeutungsdifferenzen werden so unterschlagen und letztlich wieder eine westliche hegemoniale Lesart provoziert.

Aus dem wenig hinterfragten Wunsch vieler kolonialer EthnologInnen, „die indigenen Kulturen vor den Einflüssen der modernen Welt [zu] bewahren“ (Seithel 1999:104,f.), sie quasi zu *Museums-Ethnien* zu machen, sprechen meiner Ansicht nach zweierlei Elemente des kolonialen Diskurses: einerseits

³⁰ Es wäre angebracht, bei Gelegenheit über einen möglichen Zusammenhang dieser Idealisierung nichtschriftlicher Kommunikation mit der Konstruktion vermeintlich „ursprünglicherer“ und „autentischerer“ „schriftloser Kulturen“ nachzudenken. Die Unterscheidung zwischen „schriftlosen Kulturen“ und solchen, die über eine „Schrift“ verfügen verläuft weitgehend analog zu den kolonialen Dichotomien von „Hochkulturen“ und „primitiven Kulturen“, „geschichtlichen“ und „ungeschichtlichen Völkern“, „Zivilisation“ und „Barbarie“, obgleich es auch hier Ausnahmen gibt: die Inkas wurden beispielsweise lange Zeit für eine „schriftlose“ Kultur gehalten (jüngere Forschungen interpretieren das komplexe Knotensystem quipu als Schrift und widersprechen damit dem Bild eines schriftlosen Inka-Imperiums), den Status einer „Hochkultur“ hat man ihnen aber selten abgesprochen.

eine kolonialisierende Nostalgie, die sich an den ästhetischen Idealen des westlichen Subjekts orientiert und seine Wurzeln in dem idealisierenden aufklärerischen Bild vom *Edlen Wilden* hat, andererseits - und ebenfalls im Zusammenhang mit diesem Bild stehend - aber auch die fortdauernde Vorstellung von anderen, vermeintlich *primitiven* Kulturen als statische, harmonische und *ursprüngliche* Gesellschaften, die durch den Kontakt mit der „*zivilisierten*“ westlichen Gesellschaft zum Untergang verurteilt sind.

Diese romantisch-nativistische Vorstellung, die sich in popularisierter Form (und, man glaubt es kaum: auch bei „globalisierungskritischen“ politisch bewegten NachwuchsethnologInnen!) bis heute hartnäckig hält und den „Kulturkontakt“ als Einbahnstraße konstruiert, das vermeintlich unterlegene Subjekt der südlichen Hemisphäre als passives Opfer und den gesellschaftlich-kulturellen Wandel außerhalb *Ameropas* als *kulturellen Tod* setzt, verdeutlichen die tiefe Verstrickung zeitgenössischer disziplinärer Landschaften mit den Fäden ihrer Vergangenheit. Abgesehen von einigen wenigen jüngeren Arbeiten (z. B. Brückmann 2007, Schramm 2005) hat es den Anschein, dass es bei dem Projekt der Dekolonisierung westlicher Ethnologien oftmals eher um psychologische „Vergangenheitsbewältigung“ für westliche EthnologInnen, als um einen tatsächlichen Paradigmenwandel mit all seinen Konsequenzen ginge. Die Mehrheit westlicher „kolonialismuskritischer“ Arbeiten in der Ethnologie sind wie *weiße Schatten*: sie folgen einer doppelten Bewegung der Hervorhebung und Verdrängung. So bleiben die Schatten weißer Herrschaft in Form epistemischer Grundsätze in ihnen bestehen und werden gleichzeitig, in „kritische“ Diskurse und Problematisierungen gehüllt, so unsichtbar wie *weiße Schatten*. Diese doppelte Bewegung erlaubt es ihren Autoren, kolonialistische Politiken zu thematisieren und ein öffentlichkeitswirksames kritisches Selbstbild zu entwickeln, ohne dabei die Grundfesten ihrer Disziplin ernsthaft zu erschüttern. Aufgabe einer kritischen postkolonialen Ethnologie wäre es, diese weißen Schatten im Gegenlicht sichtbar zu machen, zu untergraben und alternative Lesarten anzubieten. Die kolonialste aller wissenschaftlichen Disziplinen ist es über weite Strecken bis heute geblieben. Höchste Zeit für eine postkoloniale Ethnologie!

Wie eine Disziplin ihre Vergangenheit (nicht) „bewältigt“

Quellen:

Bücher und Artikel:

Ahmed, Abdel Ghaffar M (1973): *Some Remarks from the Third World on Anthropology and Colonialism: the Sudan*. In: Asad, Talal (Hg.): *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York. S. 259-270.

Appiah, Kwame Anthony (1995): *The Postcolonial and the Postmodern*. In: Ashcroft, Bill, Gareth Griffith, Helen Tiffin (Hg.): *The Post-Colonial Studies Reader*. London / New York. S. 119-124.

Asad, Talal (1973): *Introduction*. In: ders. (Hg.): *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York. S. 9-19.

Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*. London / New York.

Blum, Volkmar (2001): *Hybridisierung von unten. Nation und Gesellschaft im mittleren Andenraum*. Hamburg.

Brückmann, Thomas (2007): *Exotisches Material – Über den Kolonialismus in der Ethnologie und ethnologischen Ausstellungen*. In: *Jungle World*, Nr. 17, 25. 4. 2007.

Bublitz, Hannelore (2002): *Judith Butler zur Einführung*. Hamburg.

Castro Varela, María do Mar und Nikita Dhawan (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld.

Chukwudi Eze, Emmanuel (1997): *Race and the Enlightenment*. Cambridge / Oxford.

Duerr, Hans Peter (1988): *Nacktheit und Scham – Der Mythos vom Zivilisationsprozess*. Frankfurt am Main.

Erel, Umut (2003): *Migrantinnen zwischen Anerkennung und Abqualifikation*. In: Steierl, Hito und Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.): *Spricht die Subalterne Deutsch? Migration und Postkoloniale Kritik*. Münster. S. 108–128.

Feuchtwang, Stephan (1973): *The Colonial Formation of British Social Anthropology*. In: Asad, Talal (Hg.): *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York. S. 71–100.

Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht*. Berlin.

Frobenius, Leo (1911): *Auf dem Weg nach Atlantis*. Berlin.

Gusinde, Martin (1942): *Die Kongo-Pygmäen in Geschichte und Gegenwart*. In: *Nova Acta Leopoldina*, Band 11.

Hall, Stuart (1997): *Wann war „der Postkolonialismus“? Denken an der Grenze*. In: Bronfen, Elisabeth und Benjamin Marius (Hg.): *Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen. S. 219-246.

Haraway, Donna (1995): *Situiertes Wissen – Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive*. In: Dies.: *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*. Hg. von Hammer, Carmen und Immanuel Stiehs. Frankfurt am Main / New York. S. 73-97.

Hark, Sabine (1999): *Deviante Subjekte*. Opladen.

hooks, bell (1990): *Yearning. Race, gender, and cultural politics*. Boston.

Franka Winter - Weiße Schatten

Jahoda, Gustav (1999): *Images of Savages. Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture*. New York.

James, Wendy (1973): *The Anthropologist as Reluctant Imperialist*. In: Asad, Talal (Hg.): *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York. S. 41-69.

Reuter, Julia (2002): *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*. Bielefeld.

Said, Edward (1978): *Orientalism*. New York.

Ders. (1989): *Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors*. In: *Critical Inquiry*. Vol 15. No. 2, 1989. S. 205-225.

Schramm, Katharina (2005): *Weißein als Forschungsgegenstand: Methodenreflexion und >neue Felder< in der Ethnologie*. In: Eggers, Maureen Maisha u.a. (Hg.): *Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster.

Schupp, Sabine (1997): *Die Ethnologie und ihr koloniales Erbe. Ältere und Neuere Debatten um die Entkolonialisierung einer Wissenschaft*. Hamburg.

Seithel, Friederike (1999): *Von der Kolonialethnologie zur Advocacy Anthropology*. Hamburg.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): *Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice*. (zuerst 1985) In: Nelson, Cary (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Illinois. S. 271 - 313.

Dies. (1990): *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. Hg. von Sarah Harasym. New York / London.

Dies. (1996): *The Spivak Reader*. Hg. von Landry, Donna und Gerald Maclean. New York / London.

Stocking, George W. Jr. (1991): *Colonial Situations*. In: Ders. (Hg.): *Colonial Situations. Essays on the Contextualisation of Ethnographic Knowledge*. Madison, S. 3-8.

Ders. (1991a): *Maclay, Kubary, Malinowski – Archetypes from the Dreamtime of Anthropology*. In: Ders. (Hg.): *Colonial Situations. Essays on the Contextualisation of Ethnographic Knowledge*. Madison, S. 9-74.

Tomas, David (1991): *Tools of the Trade – The Production of Ethnographic Observations on the Andaman Islands, 1858 – 1922*. In: Stocking, George W. Jr. (Hg.): *Colonial Situations. Essays on the Contextualisation of Ethnographic Knowledge*. Madison, S. 75–108.

Online-Quellen:

Frobenius Institut (ohne Datum): *Leo Frobenius*. Electronic Document.
<http://frobenius-institut.neuentwurf.de/index.php?option=com_content&task=view&id=67&Itemid=134> [22.04.2006].

Lorenz (2006): *Ethnologe Leo Frobenius und der Koloniale Blick auf Afrika*. Electronic Document.
<<http://www.antropologi.info/blog/ethnologie/ethnologie.php?p=1701&more=1&c=1&tb=1&pb=1>> [30.05.2007].

Titelfoto:

Malinowski, Bronislaw (1915 - 1918): *3 young women*. London School of Economics and Political Science.