

## 1. Einleitung

### „Zum Tanze“

„Heute tanzen wir die ganze Nacht! Wir Birhor arbeiten viel und wir müssen in den Wald gehen. Deswegen trinken und tanzen wir jede Woche von Dienstag an.“

So erklärt es mir Lugu im September 2001. Er ist Angehöriger der indischen „Stammesgruppe“ der Birhor. Shyam, ein Freund aus der zwei Busstunden entfernten Kleinstadt Rairangpur, und ich unterhalten uns mit Lugu über den heutigen Abend. Lugu redet weiter. Es ist ihm anzusehen, dass er sich auf das Fest freut.

„Von Anbeginn tanzen wir Birhor jede Woche auf dem *akrar*, unserem Tanzplatz. Kommt, lasst uns vorher noch rüber zu den Santal gehen und Reissbier trinken!“

Wir gehen durch die Siedlung in Richtung des benachbarten Santal-Dorfes, vorbei an kleinen, engen Häusern, alle von der gleichen Größe, die meisten schon etwas baufällig, bedeckt mit einem rostigen Wellblechdach. Die indische Regierung hatte sie vor 13 Jahren errichtet. Fast alle der 70 Bewohner des Dorfes sitzen draußen vor ihren Häusern, die an zwei sandigen Wegen aufgereiht sind, umgeben von viel Grün infolge der Regenzeit. Ein Mädchen ruft mir zu: „Tanzen wir?“ Ich antworte, wie es mir beigebracht wurde: „Wir tanzen!“ Eine alte Frau, die in einer Gruppe mit weiteren der älteren Frauen steht, schreit mit knarrender Stimme zu mir herüber:

„Lerne unsere Sprache, wir können dich sonst nicht verstehen. Wer wird dir zuhören, wenn nicht wir!“

Heute war Markttag in Jashipur, einer Kleinstadt im indischen Bundesstaat Orissa, gelegen am *National Highway* 6 von Kolkata (früher: Kalkutta) nach Mumbai (früher: Bombay). Viele aus dem Dorf sind heute die zehn Kilometer zum Markt gelaufen, um ihre Produkte zu verkaufen. Die Siedlung Durdura befindet sich am Rande des Similipal-Nationalparks. Sie ist gelegen inmitten von zu dieser Jahreszeit hellgrünen Reisfeldern, hier und da unterbrochen von kleinen Wäldern und Dörfern der verschiedenen „Stammesgruppen“. Lugu ist 25 Jahre alt, verheiratet und hat eine Tochter und einen Sohn. Er lebt von der „traditionellen“ Beschäftigung der Birhor, dem Herstellen von Schnüren aus der Rinde des *Bauhinia*-Schlingbaumes. Die nächsten zwei Tage wird er nicht arbeiten. Heute hat seine Frau alle Schnüre verkauft, im Gegenzug Reis und Gemüse für die Woche eingekauft.

Shyam und ich sind seit einer Woche hier. Zusammen mit ein paar Ratten haben wir ein Haus in der Siedlung bezogen. Vor vier Jahren studierten wir gemeinsam *Anthropology* an der Utkal University in Bhubaneswar, der 250 Kilometer entfernt gelegenen Hauptstadt Orissas. Damals besuchten

wir die Siedlung das erste Mal für vier Tage. Inzwischen ist Shyam verheiratet und hat seit einem Jahr eine Tochter. Er wohnt mit seiner Familie in dem Haus seiner Eltern, eineinhalb Busstunden von hier. Als Angehöriger der Santal-„Stammesgruppe“ versteht er die Sprache der Birhor, während ich mich mit den Bewohnern der Siedlung noch vor allem in Oriya, der Staatssprache Orissas, unterhalte. Für die nächsten vier Wochen wird Shyam mich als Forschungsassistent und Übersetzer begleiten.

Allmählich wird es dunkel, nur der Mond beleuchtet das Dorf. Die Grillen zirpen laut in dieser Nacht. Viele sitzen vor ihren Häusern und singen oder diskutieren lautstark. Immer mehr Menschen versammeln sich in der Dorfmitte. Sie sitzen in Gruppen um den Platz, an dem sich die beiden Wege des Dorfes treffen. Auch Besucher aus den Nachbardörfern erscheinen. Vor allem bei jungen Männern der Santal sind die Tanzfeste der Birhor beliebt. Zudem sind heute die jungen Frauen aus der dreißig Kilometer entfernten Birhor-Siedlung Kendumundi eingeladen. Gobora, in dessen Haus wir bei unseren ersten beiden Besuchen in der Siedlung noch während unserer Studienzeit zu Gast waren, verabschiedet sich von uns:

„Ich habe Kopfschmerzen, ich gehe schlafen, damit es mir morgen wieder besser geht.“

Noch nie habe ich ihn tanzen sehen.

In diesem Moment beginnen fünf Mädchen, die sich eng zusammengestellt haben, ein Lied in sehr hoher Tonlage zu singen:

„Zuviel Matsch, zuviel Wasser auf dem Weg,  
Mädchen, ich werde mit dir kommen,  
Frage deine Mutter, frage deinen Vater,  
Mädchen, ich werde mit dir kommen.“

Die jungen Männer aus dem Dorf haben sich ebenso als Gruppe zusammengestellt. Sie wiederholen die eben gehörte Strophe des Liedes. Daraufhin beginnen die Mädchen die nächste Strophe, die wiederum von den Jungs wiederholt wird. Lugu sagt zu mir: „Das ist ein Birhor-Lied. Wirst du tanzen?“ Noch zwei weitere Strophen werden wechselnd gesungen. Dann beginnt Adivasi, so sein Name, auf der umgehängten Handtrommel den Takt zu geben. Er geht langsamen Schrittes auf dem Tanzplatz umher. Alle anderen Tänzer folgen ihm und fassen sich an den Händen. Angeführt von den kleinen Mädchen und Jungen bis zu den alten Frauen und Männern des Dorfes bildet sich eine lange Menschenkette. Lugu reiht mich zwischen zwei jungen Frauen ein – meist wechseln sich junge Männer und Frauen in der Reihe ab – und ich versuche Rhythmus und Schritte nachzuahmen, welches mir leider nicht gelingt. Dennoch scheinen sich alle zu freuen, dass der Gast mit ihnen tanzt. Nach einigen Minuten ist das Lied zu Ende. Lugu erklärt mir: „Nun wird wieder gesungen. Das ist wieder ein Birhor-Lied.“ Der Abend nimmt seinen Lauf. Von Zeit zu Zeit gehen Lugu und ich zu den benachbarten Santal. Viele der Birhor treffen sich hier immer wieder, um das ausgeschenkte Reisbier zu genießen.

Am nächsten Morgen nehmen Shyam und ich uns vor, einige Liedtexte der Birhor aufzuschreiben.

„Gobora, kennst du die Texte der Birhor-Lieder?“

„Ich kann nicht singen, fragt Lugu und Ranjen.“

Mit Stift und Heft in der Hand suchen wir nach den beiden.

„Ranjen, wir wollen die Liedtexte von gestern Abend niederschreiben. Kannst du uns helfen?“

„Ich muss erst etwas trinken, gebt mir ein paar Rupien für Reisbier, dann kann ich die Lieder wieder singen.“

So einigen wir uns auf zehn Rupien und Ranjen leiht sich Goboras Fahrrad, um zwei Flaschen Reisbier zu bringen. Wir warten solange mit Lugu, der sich auch bereit erklärte uns zu helfen.

Ein kleiner Junge kommt vorbei. Ich frage ihn nach seinem Namen. „Mein Name ist Officer.“ Ich staune etwas und wende mich fragend an Lugu und Shyam:

„Er heißt wirklich so, er wurde geboren als der für die Entwicklung dieses Dorfes zuständige *officer* gerade hier war.“

Von ferne hören wir Motorengeräusche. Auf zwei Motorrädern treffen drei gut gekleidete Herren ein. Der Ältere mag ungefähr fünfzig Jahre alt sein, die anderen beiden sind vielleicht 25. Ersterer stellt sich mir vor. Er ist Ethnologe aus Bhubaneswar und ist hier um herauszufinden, inwiefern ein staatliches Alphabetisierungsprogramm erfolgreich war. Ich bin froh, dass er gerade in dem Moment kommt, als ich mit Stift und Zettel, wie es sich für einen ernsthaften Ethnologen gehört, beginne, die Kultur der Birhor aufzuschreiben. Meine Tanzeinlagen gestern Abend hätten sicherlich nicht dazu beigetragen, meinen Ruf zu verbessern. Ich fürchte nur, dass Ranjen mit den Bierflaschen in der Hand zurückkommt. Alkohol gilt gerade an indischen Universitäten als absolut verwerflich. Doch ich brauche mir keine Sorgen zu machen. Ranjen kommt ohne Bier zurück. Der Mann stellt sich vor ein paar der Bewohner der Siedlung. Er hat ein kleines, buntes Heft in der Hand. Es ist ein neuer Schreibkurs für das ländliche Orissa. Für einige Zeit redet er mit lauter Stimme und schaut dabei in die Richtung der Berge. Die wenigen Umhersitzenden erwecken ebenso nicht den Eindruck, als ob ihre Aufmerksamkeit dieser Rede gilt. Wohl aber kommt auch niemand auf die Idee ihn zu unterbrechen. Schließlich fragt er, ob jemand das Heft schon zuvor gesehen habe. Es sollte in ganz Orissa verfügbar sein. Niemand kennt es.

Als die Ethnologen nach einer Stunde wieder abfahren, erzähle ich Ranjen von meinen Befürchtungen mit den Bierflaschen. Er grinst:

„Mach dir keine Sorgen, ich hatte die Motorräder gehört. Ich habe das Bier weiter vorne abgestellt.“

Eilig bringt er die Flaschen herbei und so kann die Arbeit beginnen. Wir bitten Ranjen und Lugu uns die Liedtexte von den Birhor-Liedern des gestrigen Abends aufzuschreiben.

„Ich kenne keine Birhor-Lieder.“

„Aber Lugu, gestern hast du die ganze Zeit Birhor-Lieder gesungen, wie du sagtest.“

„Nein, das war ein Lied von den Santal. Ich sagte das nur, weil wir Birhor die Lieder getanzt haben. Die Birhor sind immer von Ort zu Ort gezogen. So lernten wir schon immer Lieder von den anderen Stämmen.“

„Ranjen“, frage ich verwirrt weiter, „ihr singt also keine eigenen Lieder?“

„Nein, ich kenne kein einziges Birhor-Lied. Oft kommen Besucher, die Lieder singen. Diese lernen wir dann. Wenn ihr wollt, ich kann euch auch ein Lied der Kolho vorsingen, welches ich von einem Freund lernte, als ich noch in der Schule war.“

Es gibt also keine Lieder der Birhor, so sinniere ich. Niemand kannte Birhor-Lieder. Aber warum eigentlich nicht? Es ist doch in Bezug auf kulturtheoretische Überlegungen viel interessanter, über einen „Stamm“ ohne eine „Tradition“ eigener Lieder zu schreiben. Bestens. Ich frage Shyam, ob er das gestern gehörte Santal-Lied kennt. Er sagt:

„Die Sprache ist schon Santali, aber so singen wir keine Lieder. Santal-Lieder sind sehr poetisch, aber hier wiederholen sie immer nur ein paar Zeilen. Sie singen alles falsch.“

Es sollten eineinhalb Jahre bis zum Februar 2003 vergehen, bis mir vollkommen unerwartet wieder „traditionelle“ Birhor-Lieder vorgesungen wurden. Diese enthielten Worte aus der Ho-Sprache und des Birhori.

„Das sind unsere Birhor-Lieder, wir singen sie von Anbeginn“, erklärt eine alte Frau.

„Woher kennst du sie?“

„Woher kennst du deine Lieder? Unsere Eltern und Großeltern haben sie uns vorgesungen.“

## Einführung

„The Birhor may be numerically small, may be an isolated and socially denounced community by the others but culturally they are very sound, possessing high traditions. Their folk songs, moral ethics, honesty, sincerity, rituals associated with different life cycle and festivals, all they show a high tradition of their cultural life.

Dance and Song: In the life of a young girl, music and dance has a special importance. On all festive occasions dancing goes round the whole day. ...

Along with the dance, they also have a good number of songs. The folk-song gives the theme of a love-story of a boy and a girl, which ultimately ends in marriage.”

(Sahu 1998: 75, 84)

In den ethnologischen Diskussionen der letzten Jahre wurde ethnographisches Schreiben auf das Schärfste kritisiert. Gerade die hier zitierte Passage aus Chaturbhuj Sahu's kleinem Kompendium *Primitive Tribes of India* würde mit dem Verweis bedacht, dass Angehörige der Birhor mit solchen Zeilen als „Stamm“ essentialisiert und gleichzeitig in eine vage Vorzeitigkeit gerückt werden. Ein Umgang mit der Gegenwart werde ihnen so abgesprochen. Der Autor, ein Ethnologe der Vinoba Bhawe University in Hazaribag, Jharkhand, Indien, würde bezichtigt werden, dem „vorzeitigen“, längst überholten Genre des „Ethnographischen Realismus“ nachzuhängen und zugehörige Stilmittel zu verwenden. Stattdessen wurden verschiedene experimentelle Repräsentationsformen entwickelt, welche den kritischen Überlegungen zur ethnographischen Repräsentation standhalten. Mein einleitender Versuch, die Birhor in einem narrativen Text zu repräsentieren, folgt einem dieser Vorschläge. In diesem Text haben die Birhor Handlungsmacht und hätten beinahe gar eine kulturelle „Tradition“, die sich in der Beziehung mit anderen Gruppen fortwährend erneuert. Nur eine alte Frau aus der Siedlung widerspricht und wiederholt überholte ethnographische Vorstellungen. Immerhin sind noch die Liedtexte „hybride“.

Die Kritik am ethnographischen Schreiben fand in zwei Debatten statt. Die Autoren um die „Krise der ethnographischen Repräsentation“ entlarvten die Stilmittel zur Autorisierung von Ethnographien und forderten vor allem eine radikale Veränderung des ethnographischen Schreibens (vgl. Marcus und Cushman 1982, Clifford und Marcus 1986, Clifford 1988, Berg und Fuchs 1993, Köpping 1997b). In den nachfolgenden Diskussionen um „koloniale Ethnographien“ wurde gar jedwede Form abgelehnt, weiterhin „ethnographisch“ zu schreiben. Ethnographien seien in Verflechtung mit dem kolonialen Projekt entstanden und stünden damit, unabhängig von ihrer stilistischen Erscheinung, in einer „kolonialen Kontinuität“ (vgl. Pels und Salemink 1994, 1999, Pinney 1990, Stocking 1991, Thomas 1994, Dirks 1992, 1999, Pels 1997). Die Beschäftigung mit den Stilmitteln ethnographi-

scher Texte lenke den Blick allein auf den Autor und ver helfe so, die eigent lichen Verflechtungen mit dem kolonialen *preterrain*, also die Orte um und auf dem Weg des Ethnologen zum „Dorf“, zu verschleiern. Die Vorbedin gungen für Ethnographien zu einem indischen „Stamm“ sind somit denkbar schlecht. Von den Diskussionen unbeeinflusst entwirft Sahu eingangs die Eigenschaften des „Stammes“ der Birhor weiterhin im Stile des „Ethnogra phischen Realismus“. Während sich die Autoren zu „Kolonialen Ethnogra phien“ mit der Genese des ethnographischen Schreibens in Indien auseinan dersetzen und einige kolonialzeitliche Ethnographien zu den „Stämmen“ in den jeweiligen historischen Kontext einordnen, nahmen die Diskussionen um die „Krise der ethnographischen Repräsentation“ keinen Bezug auf Ethnographien zu indischen „Stämmen“. Die Forderungen aus diesen Diskussi onen, die auch unter der Bezeichnung „*Writing Culture*“ bekannt sind, haben das ethnographische Schreiben insgesamt und auch für und in indischen Kontexten nachhaltig verändert, doch die zahlreichen Arbeiten zu den „Stämmen“ Indiens aus verschiedenen theoretischen Richtungen folgen meist unbekümmert stilistischen Eigenheiten, die sich lange vor den Diskus sionen etabliert haben. Meine Auseinandersetzung mit den Ethnographien der Birhor sehe ich daher als einen ersten, exemplarischen Versuch, diese Überlegungen auf Ethnographien zu einem indischen „Stamm“ anzuwen den.

In der vorliegenden Arbeit sollen die bisherigen kolonialen und post-kolonialen Ethnographien zu den Birhor, die größtenteils aus den Universi täten der indischen Bundesstaaten Orissa und Jharkhand stammen, kritisch anhand der theoretischen Überlegungen zu Ethnographien geprüft werden, ohne allerdings gerade die Arbeiten indischer Ethnologen von vornherein zu verurteilen. Vielmehr wird auch gefragt, inwiefern die Arbeiten zu den Birhor im Spannungsfeld der beiden Diskussionen um Ethnographien ein zelnen Kritiken zu widerstehen vermögen und damit Vorgaben an das ethno graphische Schreiben durchaus begründbar brechen. Meine eigene Feld-studie dient zum einen dem exemplarischen Verfassen und der Reflexion der Genese ethnographischer Texte, zum anderen der Situierung der ethno graphischen Repräsentationen in Bezug auf Siedlungen der Birhor und ihr *preterrain* (vgl. Clifford 1999, Pels und Saleminck 1999: 12-14). Insgesamt ist es damit mein Anliegen, Stellung zu den Möglichkeiten einer ethnographi schen Repräsentation der Birhor zu beziehen.

Zu berücksichtigen ist, dass der Begriff „Stamm“ aufgrund seiner ab wertenden oder romantisierenden Konnotationen unter Ethnologen höchst umstritten ist (vgl. Thomas 1994, Clifford 1988). In Indien erfuhr der Begriff zudem eine spezifische, teils pan-indische Ausprägung (vgl. Unnithan-Kumar 1997, Skaria 1999, Nayak 2001, Xaxa 2001) und geht zurück auf kolo niale Berichte über „*forest tribes*“ von militärischen Offizieren, Geschäftsleu ten und Administratoren (Ghosh 1999, Pels 1999). Seit dem späten 19. Jh. wurde der Begriff zu einer Zensus-Kategorie. Heutzutage hat er als „*Schedu led Tribes*“ vor allem Bedeutung als administrative Kategorie. Aufgrund

vager ethnologischer Kriterien und administrativer Verhandlungen wurden 68 Millionen Einwohner Indiens so klassifiziert und haben damit Anrecht auf ökonomische Hilfen und quotierte Reservierungen im Parlament, den Bildungseinrichtungen und bei Stellen in der staatlichen Verwaltung. In Teilen Indiens wurde „Stamm“, oftmals auch unter der Bezeichnung Adivasi, zudem zu einer bedeutenden identitätsbildenden Kategorie. Diese Identitätsbildung geht zurück auf die „Stammesbewegungen“ des frühen 20. Jh. Adivasi- und nationale *leader* versuchten die „Stämme“ im Kampf gegen die koloniale Herrschaft zu gewinnen (Xaxa 2001, vgl. Unnithan-Kumar 1997, Skaria 1999, van Schendel und Bal 2002). Im Folgenden verwende ich dennoch weiterhin unter Vorbehalt den Begriff „Stamm“, um die Implikationen dieser in Indien weitgehend etablierten Verwaltungskategorie zu enthüllen.

Die bisher veröffentlichten Ethnographien zu den Birhor versprechen in Bezug auf die Fragen zur ethnographischen Repräsentation einen interessanten Zugang, da sich teils eine stilistische und inhaltliche Kontinuität aus der späten indischen Kolonialzeit bis in die Gegenwart hinein zeigen lässt. Gleichzeitig aber widersprechen sowohl einige Eigenheiten der Werke als auch die Kontexte ihrer Genese allzu leichtfertigen Verallgemeinerungen. Insgesamt lassen sich die ethnographischen Arbeiten zu den Birhor nach ihrer Genese in vier Gruppierungen kategorisieren. Als erstes sind kurze Notizen und Berichte aus dem kolonialen Indien von 1860 bis 1900 zu nennen, die von kolonialen, britischen Akteuren verfasst wurden (vgl. Dalton 1865, [1872] 1973, Forbes [1872] 1978, Driver 1888, Risley [1891] 1998). Zweitens war es Sarat Chandra Roy ([1925] 1978), der nachfolgend in den späten Jahren der kolonialen Herrschaft der Briten in Indien die erste umfassende Monographie *The Birhors: A Little-known Jungle Tribe of Chota Nagpur* und einige ethnographische Berichte verfasste (vgl. Roy 1916a, 1916b, 1917a, 1917b, 1918a, 1918b, 1918c, 1918d, 1922, 1924). Von besonderem Interesse ist, dass Roy eine wichtige Rolle bei der Etablierung einer „indischen“ Anthropologie innehatte und ein Zulieferer für den britischen Evolutionisten Sir James Frazer war.

Die neueren Ethnographien zu den Birhor sind dann zwei akademischen Zugängen zuzuordnen, die in unterscheidbaren Repräsentationen münden. Nach der Unabhängigkeit Indiens wurden ethnographische Arbeiten zu den Diskussion um „*Hunter Gatherer*“ verfasst und zu der Entwicklungsarbeit bei den Birhor. Die Birhor fanden als nord-indisches Beispiel für „*Hunter Gatherer*“ Eingang in fast alle Kompendien zum Thema bis hin zur aktuellen *Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers* im Jahre 1999 (Lee und Daly). Die nach Roys Klassiker erste ethnographische Monographie zu den Birhor im unabhängigen Indien von Ashim Kumar Adhikary (1984) und zahlreiche Aufsätze in wissenschaftlichen Magazinen und Anthologien (vgl. Williams 1968, Fox 1969, Sinha 1972, Sarkar 1997, Adhikary 1999) gehören ebenso zu dieser Kategorie. Jagannatha Dash (1998) verfasste zudem eine Monographie, in der er versucht, „*Hunter Gatherer*“-Zugänge und Entwicklungstheorie zu verbinden. Zur vierten Gruppe zählen schließlich die Arbei-

ten um die Entwicklungsarbeit bei den Birhor. Zu dieser Thematik veröffentlichte Sahu (1995) eine weitere ethnographische Monographie. Die Diskussionen um die „Entwicklung“ der Birhor fanden vor allem an den Universitäten in den indischen Bundesstaaten Jharkhand, Bihar, West-Bengalen und Orissa statt (vgl. Sen und Sen 1955, Sen 1955, Vidyarthi, Sandhwar und Srivastava 1979, Kumari 2001, Singh 2001, Sahu 2001). Der lokale Schwerpunkt der Birhor-Forschung ist eindeutig die Ranchi University. Darüber hinaus publizieren die staatlichen *Tribal Research Institutes*, die zur Entwicklungsforschung und der Evaluation von Entwicklungsprojekten bei den „Stämmen“ Indiens gegründet wurden, eine Vielzahl an ethnographischen Berichten zu dieser Thematik (Mohanty 1986, 1990, Patnaik 1987, Rath 1993, Sahoo 1996, Hussain und Roy 1997). Interessant dabei ist, dass die Birhor Orissas in gegenwärtigen Ethnographien als Mankirdia oder Mankidi bezeichnet und von staatlicher Seite unter dieser Bezeichnung auch kategorisiert werden. Mankirdia oder Mankidi wird von einigen Autoren fälschlich als „Affenesser“ übersetzt (vgl. Patnaik 2001: 55, siehe Kapitel 5).

Ausgehend von meiner Vorstudie und den theoretischen Vorarbeiten plante ich bei den Birhor eine Feldstudie zu Prozessen kultureller Veränderungen. Insbesondere war ich davon fasziniert, dass bei den Tanzfesten immer wieder neue Lieder von den benachbarten „Stämmen“ durch Angehörige der Birhor eingeführt und verändert performiert wurden. Bei den bisherigen ethnographischen Arbeiten hingegen war die Annahme einer homogenen Gruppe Ausgangspunkt. Die Idee war, wie zum Teil in der narrativen Einführung umgesetzt, eine ethnographische Repräsentation zu den Birhor zu schreiben, bei der die Handlungsmacht einzelner Akteure in Bezug auf die Konstruktion ihrer Kultur im Vordergrund steht. Während meiner Feldstudie wurde aber deutlich, dass die Siedlung Durdura viel stärker als erwartet in die Entwicklungsarbeit der indischen Regierung eingebunden ist. Ethnographische Repräsentationen zu den Birhor sind teils im Hinblick auf Entwicklungsarbeit verfasst worden und haben Konsequenzen für den Fluss von Entwicklungsgeldern. Wie schon meine Begegnung mit dem Ethnologen aus Bhubaneswar zeigte, sind die Akteure des staatlichen *preterrain* mit Situationen in der Siedlung und auch der Forschung eng verflochten. Deshalb kann eine Beschäftigung mit der ethnographischen Repräsentation der Birhor das *preterrain* zur Siedlung nicht auslassen.

Schon in meiner zweiten Feldforschungsphase von Februar bis April 2002 ereigneten sich einige schwere Malaria-Fälle. Unter anderem erkrankte der fünfjährige Sohn meines Gastgebers Gobora Murmu an Malaria. Da Angehörige der „Stämme“ von Ärzten nicht besonders privilegiert behandelt werden und ich inzwischen gute Kontakte zu zwei Ärzten in Jashipur hatte, begleitete ich einige Familien zu den Ärzten. Meine letzte Feldforschungsphase von September 2002 bis April 2003 war dann von dramatischen Malaria-Fällen geprägt. Goboras Frau erkrankte schwer an Malaria, konnte aber noch rechtzeitig und ohne Komplikationen behandelt werden. Ein achtzehnjähriger Verwandter der Familie aus der Birhor-Siedlung in Kendumundi



starb an den Folgen von Malaria und in Durdura erkrankte im Januar 2003 die siebzehnjährige Rina Murmu an Malaria. Letztendlich führte der Krankheitsfall von Rina dazu, dass ich mich entschloss, die Aushandlungen um die Krankheitsfälle in Durdura zum Schwerpunkt der Feldstudie zu erheben.

ψ ψ ψ

Will man sich mit Ethnographien auseinander setzen oder weiterhin „ethnographisch“ über „Stämme“ schreiben, dann geben die Diskussionen um die „Krise der ethnographischen Repräsentation“ einige Leitlinien vor, anhand derer ethnographisches Schreiben geprüft werden kann. So identifizieren George E. Marcus und Dick Cushman (1982) die grundlegenden Stilmittel des Genres des „Ethnographischen Realismus“ und starten so eine reflexive Auseinandersetzung darüber, wie ethnologische Autorität in Texten zu Ungunsten der „Anderen“ etabliert wird. Den „Beschriebenen“ wird so ein Dialog über ihre Repräsentation verweigert. Andererseits wurden Einflüsse einiger der „Anderen“ im Moment der Begegnung bei der „Feldforschung“ erkannt, welche in einer Reflexion der Feldforschung als dialogische Interaktion herauszuarbeiten sind. Gerade für Indien haben „brahmanische“ Ideen auf diese Weise „Ethnographien“ maßgeblich geprägt (vgl. Burghart 1990, Das 1993, Fuchs 1999). In den Diskussionen wurde ebenso eine Verflechtung funktionalistischer Theorie, der Forschungsmethode „Teilnehmende Beobachtung“ und dem entstandenen Genre behauptet. „Traditionelle“ Gruppen, wie gerade „Stämme“, werden auf diese Weise erst im Schreiben konstruiert und dann in eine vormoderne, unbestimmbare Vergangenheit gesetzt. Es bleibt den „Anderen“ nach dieser ethnologischen Auffassung nichts Anderes übrig, als entweder der Gegenwart zu widerstehen oder assimiliert zu werden. Anstelle Differenz innerhalb einer Gruppen anzuerkennen, werden „typische“ Eigenschaften entworfen (vgl. Marcus und Cushman 1982, Clifford 1988, Fuchs und Berg 1993). Allerdings sind nicht alle diese Annahmen ohne weiteres auf Ethnographien zu den Birhor übertragbar. So ist weder funktionalistische Theorie noch die ideale zwölfmonatige „Teilnehmende Beobachtung“ Bronislaw Malinowskis eine durchgängige Grundlage für diese Ethnographien. Dennoch können die zugehörigen Stilmittel des Genres in den Ethnographien zu den Birhor erst einmal recht konstant gefunden werden. Diese Diskrepanz soll verhelfen eine zu enge Verbindung von ethnologischer Theorie und Forschungsmethode weiter zu Gunsten des Autors zu brechen.

Ganz anders sehen es die Autoren um „Koloniale Ethnographien“. In der erklärten Nachfolge zu Talal Asads Einführung in die Anthologie *Anthropology and the Colonial Encounter* betonen diese Forscher koloniale Verflechtungen bei der Genese kolonialzeitlicher Ethnographien. Asad (1973) selbst, so wie viele der Vertreter zu den neueren Überlegungen, kritisierte allerdings keineswegs die Komplizenschaft von Ethnologen mit dem koloni-

alen Projekt, sondern lenkte den Blick darauf, dass die historische Situation der Kolonialzeit Auswirkungen auf Ethnographien hatte. Diese koloniale Vorherrschaft sei von den Vertretern um die „Krise der ethnographischen Repräsentation“ vernachlässigt worden. Nicht Informanten oder Ethnographen komme die entscheidende Rolle bei der Produktion von Ethnographien zu, sondern vor allem die kolonialen Situationen mit ihren Akteuren, wie Missionaren, militärischen Offizieren und Verwaltungsbeamten, bestimmten die Genese von Ethnographien. Diese Kontexte im *preterrain* um das „Dorf“ und auf dem Weg des Ethnologen zum „Dorf“ seien zu berücksichtigen. Von Belang für die kolonialen Regierungen seien die Ethnographien dabei weniger als eine „Überwachung“ oder Ausforschung gewesen, sondern vielmehr für die Einsetzung von Repräsentationen. Mit diesen wurden Gruppen erst konstruiert und auf Orte festgeschrieben. Erst so wurde Verwaltung und Beherrschung durch ein koloniales Projekt ermöglicht. Ethnographische Repräsentationen vermittelten jedoch in keiner Weise eine Einsicht in das soziale Leben oder kulturelle Ideen, da sie aufgrund der asymmetrischen Machtsituation nur verzerrte Bilder der Gruppen wiedergäben (Pels und Salemink 1994, 1999).

Nicht nur die Vergangenheit ethnographischen Schreibens in der Kolonialzeit ist, folgt man diesen Autoren, kritikwürdig. Gegenwärtige Ethnographien befänden sich ebenso unvermeidbar in einer Nachfolge und Kontinuität zu den kolonialen Ethnographien. So seien Ethnographien viel mehr von ihren Vorgängern bestimmt, als bisher angenommen. Es lasse sich eine Genealogie von regionalen ethnographischen Merkmalen allein aus dem „Abschreiben“ der Ethnographen voneinander erklären, die teils bis heute bestehe (Dirks 1999, Pels und Salemink 1999, Pietz 1999). Die kolonialen Strukturen leben ebenso in der gegenwärtigen ethnographischen Produktion fort. Insbesondere im Bereich der Entwicklungsarbeit oder der staatlichen Administration bestehe die koloniale Rolle der Ethnographien weiter. Schon der „Ahne“ der Ethnologie Malinowski habe ethnologisches Wissen in gleicher Weise der Kolonialregierung für die Verbesserung und Erleichterung der kolonialen Situation angedient (Pels 1997: 169, Stocking 1991, Pels und Salemink 1999, vgl. Malinowski 1922). Nicholas Thomas (1994) widerspricht dieser Auffassung und verhilft damit zu einer kritischen Einordnung der Annahme einer kolonialen Kontinuität. Er betont für die Kolonialzeit, dass nicht von einer homogenen *Colonialism's Culture*, so auch der Titel seiner Monographie, gesprochen werden kann. Vielmehr müsse die Heterogenität des kolonialen Projektes weiter exploriert werden. Dabei sei zu berücksichtigen, dass auch die Kategorien zu den kolonialen Akteuren, wie beispielsweise Administratoren oder Missionare, nicht so starr gefasst sind, wie bisher angenommen. Koloniale Repräsentationen und Rhetoriken sind nach Thomas mit Bezug auf Pierre Bourdieu in eine Perspektive auf ihre strategische Einsetzung und Situierung durch Akteure zu bringen. Damit werde aber auch eine Postulierung kolonialer Strukturen in der Gegenwart reflexionswürdig. Thomas plädiert für das Aufzeigen der Vielfalt an historisch und

räumlich differenten Situierungen kolonialer Repräsentationen (Thomas 1994, vgl. Bourdieu 1976, 1987).

ψ ψ ψ

Die Gliederung dieses Bandes orientiert sich an den bisher dargestellten Schwerpunkten. Im 2. Kapitel sollen die skizzierten Debatten zur „Krise der ethnographischen Repräsentation“ und zu „Kolonialen Ethnographien“ einander gegenübergestellt und ihre relevanten Aussagen in Bezug auf Ethnographien zu den Birhor und meinem ethnographischen Schreiben herausgearbeitet werden.

Das 3. Kapitel liefert den Hintergrund zu der spezifischen Problematik um den Begriff der indischen „Stämme“ als eine pan-indische Kategorie. Es gilt kritisch zu klären, inwiefern die Bezeichnung anwendbar bleibt. Diskutiert werden Untersuchungen zur Entstehung von kolonialzeitlichen Ethnographien zu den indischen „Stämmen“ und aktuelle Ansätze, die sich mit der Frage der Repräsentation der indischen „Stämme“ beschäftigen.

Im 4. Kapitel erfolgt eine Auseinandersetzung mit Ethnographien zu den Birhor, die im kolonialen Indien entstanden sind. Im Vordergrund steht hier die Arbeit Sarat Chandra Roys ([1925] 1978). Dabei sollen die stilistischen Merkmale seines ethnographischen Schreibens herausgearbeitet werden. Zudem soll auch der Stellung seiner Person innerhalb der kolonialen Kontexte nachgegangen und in ihren Verflechtungen zur ethnographischen Repräsentation der Birhor geprüft werden.

Inhalt des 5. Kapitels sind die postkolonialen Ethnographien zu den Birhor. Anhand einer Analyse der Monographie zur „*Hunter Gatherer*“-Thematik von Adhikary (1984) und der Monographie Sahun (1995) zur Entwicklungsarbeit bei den Birhor sollen die differierten Repräsentationsformen aufgezeigt werden. Dabei ist weiter zu berücksichtigen, dass neben den Universitäten auch die staatlichen *Tribal Research Institutes* zahlreiche ethnographische Arbeiten zu den Birhor publizierten. Hier gilt es vor allem Wechselwirkungen der staatlichen Entwicklungsstruktur um die Birhor zu deren Ethnographien zu erfragen.

Das 6. Kapitel ist meiner eigenen Feldstudie gewidmet. An dieser Stelle sollen spezifische Handlungsstrategien im Hinblick auf die biomedizinische Behandlung von Krankheiten innerhalb der Siedlung und im *preterrain* zur Siedlung, welches vor allem von Akteuren der staatlichen indischen Entwicklungsarbeit geprägt ist, erörtert werden. Damit möchte ich in einer kritischen Umsetzung und Erweiterung von Paul Edward Farmers (vgl. Farmer 1999, 2004, Inhorn und Brown 1990, Trostle und Sommerfeld 1996, Nguyen und Peschard 2003, Barrett, Kuzawa, McDade und Armelagos 2004) ethnographischen Zugang zu Infektionskrankheiten die Relevanz von sozialen Aushandlungsprozessen für den Zugang zu biomedizinischen Leistungen nachweisen. Ein großer Teil der Ethnographie wird dabei in narrativen Texten verfasst.

Im Resümee im 7. Kapitel möchte ich die Themen der vorangegangenen Kapitel im Hinblick auf eine kritische Bewertung der ethnographischen Repräsentationen zu den Birhor zusammenführen. Hier gilt es insbesondere zu klären, inwiefern gegenwärtiges ethnographisches Schreiben in einer kolonialen Kontinuität zu sehen ist und inwiefern Vorgaben aus den theoretischen Diskussionen in Bezug auf die betrachteten Beispiele und meine eigene Studie für eine ethnographische Repräsentation der Birhor sinnvoll einzubringen sind.

ψ ψ ψ

Eingangs versuchte ich in einem narrativen Text eine einführende Repräsentation der Birhor zu entwerfen. Dort stellte ich *agency* der Angehörigen der Birhor und ein „Tanzfest“, das als kulturelle „Tradition“ bezeichnet und performiert wurde, in den Vordergrund. Darüber hinaus wollte ich meine Rolle zu Beginn der Feldstudie inmitten von Bewohnern der Siedlung, dem Zugang durch meinen Assistenten und auch Anforderungen, die sich aus dem *preterrain* ergeben, aufzeigen. In diesem und weiteren Texten, die vor allem die Aushandlungen um Krankheiten betreffen, möchte ich einen Teil der Ethnographie dieser Arbeit narrativ niederschreiben, das heißt im „Erzählstil“, um auf diese Weise eine aufgrund der skizzierten theoretischen Vorgaben veränderte Ethnographie umzusetzen.

Narratives Schreiben in der Ethnologie hat eine lange, randständige „Tradition“ und war vor allem innerhalb der *Confessional Literature* üblich. Diese *Confessional Literature* brach nach einer Zeit des strukturalistischen bzw. funktionalistischen Konsenses, und der damit einhergehenden Dominanz des Genres des „Ethnographischen Realismus“, mit den unreflektierten und in der Praxis nicht umgesetzten Standards der Forschungsmethode „Teilnehmende Beobachtung“. Diese Veröffentlichungen, die oftmals unter einem Pseudonym publiziert wurden, wiesen eine deutliche Diskrepanz zu den Forschungsberichten der jeweiligen Autorinnen und Autoren auf (vgl. Bowen 1987, Lévi-Strauss 1978) und hatten vor allem persönliche Erfahrungen der Ethnologen zum Inhalt. Wesentlicher Kritikpunkt an der *Confessional Literature* war dann, dass in den Texten die zu „Beschreibenden“ völlig verschwanden.

Im Zuge der *Writing Culture*-Diskussionen wurde dann eine narrative Ethnographie auf ihre Möglichkeiten zur Umsetzung der neuen Forderungen an Ethnographien hin geprüft. Barbara Tedlock (1991) richtet ihr Augenmerk auf den Übergang von einer narrativen Ethnographie, in welcher Forschende sich selber reflektieren, zu einer neuen narrativen Ethnographie, in welcher Forschende und „Erforschte“ gleichermaßen erscheinen. Dabei ist es wie schon die Kritik an der *Confessional Literature* zeigte, eine Illusion anzunehmen, dass narrative Texte per se eine bessere Repräsentation versprechen. Clifford Geertz' Klassiker einer narrativen Schilderung eines Hahnenkampfes in Bali wurde zurecht dafür kritisiert, dass generalisierend

„typische“ Balinesen dargestellt wurden und er sich selbst mit einer Rhetorik des „Dagewesenseins“ als Ethnograph inszenierte und autorisierte (Geertz 1973, vgl. Köpping 1997b). Gerade die Darstellungsmacht und Autorität über die Ethnographie bleibt auch bei narrativen Texten erst einmal beim Ethnographen. Doch bieten narrative Texte einige Möglichkeiten für ethnographische Repräsentationen, die ich in mein ethnographisches Schreiben einbringen möchte. Gerade in diesen Texten können individuelle Akteure und deren Handlungsmacht entgegen den „*common denominator people*“ des „Ethnographischen Realismus“ dargestellt werden (Marcus und Cushman 1982: 33). Barbara Tedlock (1991) führt an, durch narrative Texte den dialogischen Prozess einer Feldforschung beschreiben und reflektieren zu wollen. Der unsichtbare autoritative Ethnograph des „Realismus“ wird so wahrnehmbarer Bestandteil der Feldforschung. Die Offenlegung von Hintergründen der Feldforschung ermöglicht es, die Überlegungen zur Genese der Empirie mit Einschränkungen nicht nur auf den Ethnographen als einzig „Wissenden“ zu beschränken, sondern das Material innerhalb der Fachdiskussionen zur empirischen Arbeit einzubringen. Weiterhin ist es insbesondere möglich, den „ethnographischen Präsens“ und die damit einhergehende Annahme unveränderbarer „Anderer“ zu brechen, da in narrativen Texten der singuläre Charakter von Ereignissen im Vordergrund steht (vgl. Fabian 1983). John van Maanen (1988, vgl. 1995), der sich ebenso intensiv mit narrativen Texten auseinandersetzt, stellt anhand von Beispielen seiner Arbeit in der Monographie *Tales of the Field* heraus, durch fortwährende Interpretation narrative Texte als Ausgangspunkt zur Entwicklung theoretischer Ideen und deren Reflexion in Bezug auf die Situationen der Feldstudie einzusetzen zu können.

