

## 2. Koloniale Ethnographien?

Die Verbindungen zwischen Ethnographien und kolonialen Prozessen wurden in der Ethnologie mehrfach thematisiert. Talal Asad (1973) löste mit der Anthologie *Anthropology and the Colonial Encounter* die ersten kontroversen Diskussionen aus. Sein Anliegen war es vor allem zu demonstrieren, dass die frühen Ethnographien innerhalb kolonialer Strukturen entstanden seien. In den Diskussionen um die „Krise der ethnographischen Repräsentation“ wurden nachfolgend textliche Strategien der Ethnographen aus der Kolonialzeit entlarvt (vgl. Marcus und Cushman 1982, Clifford und Marcus 1986, Clifford 1988, Berg und Fuchs 1993). Aktuell fordert eine Forschergruppe die historiographische Aufarbeitung der Verbindungen von kolonialer Gesellschaft und der Produktion von Ethnographien (Pels 1997, Pels und Salemink 1994, 1999, Dirks 1992, 1999, Stocking 1991, Thomas 1994). Die Autoren dieser Debatte kritisierten vehement zum einen die gegenwärtige Praxis ethnographischer Feldforschung, zum anderen die inzwischen im Fach etablierten „literarischen“ Ansätze aus der „Krise der ethnographischen Repräsentation“ und rüttelten damit lautstark an den Pfeilern der Ethnologie.

### Koloniale Ethnographien

Peter Pels und Oscar Salemink beklagen in der Einleitung zur Anthologie *Colonial Ethnographies* eine mangelnde historische Kontextualisierung und Genauigkeit bei der Betrachtung kolonialer Ethnographien. Ethnographische Texte seien in ihrer historischen Aushandlung zu begreifen (Pels 1997: 167-169). Pels und Salemink (1994: 4-5, Pels 1997: 171), beide selber Ethnologen, verstehen ihren historischen Ansatz in dem Sinne in beabsichtigter Gegenüberstellung zu ethnologischen Forschungsmethoden, dass bisher die Rolle der Informanten und der Ethnographen selber überbetont worden wäre (Pels und Salemink 1994: 14-15). Stattdessen, so ihre These in der aktuellen Anthologie *Colonial Subjects*, seien Ethnographien vor allem von den kolonialen Situationen bestimmt. Insbesondere dem *preterrain*, das sind die lokalen Situationen, von welcher aus der Ethnologe den Ort seiner Feldforschung erreicht, komme eine Bedeutung zu, die bisher unterbewertet worden sei. Die Autoren konstatieren einen dreifachen Einfluss auf die Produktion von Ethnographien: Die Ethnographen seien in einer strukturierten Rolle aus der Beziehung von zu institutionalisierender Wissenschaft und kolonialen Interessen zu betrachten. Weiterhin beziehen sie die Informanten oder „Beschriebenen“ in die „Dreifaltigkeit“ der ethnographischen Produktion, auch entgegen ihrer früheren Thesen (Pels und Salemink 1994), wieder mit ein. Ihr Hauptaugenmerk jedoch ruht auf den verschiedenen kolonialen Situationen und deren westlichen Akteuren. Sie nennen unter anderem koloniale

Verwaltungsbeamte, Missionare, Händler und Siedler. Differierende koloniale Situationen seien unter anderem Kriege oder Strafexpeditionen und die Anheuerung von Arbeitskräften aus den Kolonien (Pels und Salemink 1999).

Pels und Salemink werten das Ausklammern der kolonialen Situationen in den Ethnographien als Folge der Abgrenzung von anderen ethnographischen Berichten, beispielsweise von Missionaren oder Reisenden, im Zuge der Professionalisierung und Institutionalisierung der Anthropologie. Die methodische „Reinheit“ und „Unabhängigkeit“ der Wissenschaft wurde in Konkurrenz zu diesen Berichten herausgestellt und erforderte, materielle Interessen oder Verflechtungen mit kolonialen Situationen zu verbergen. Ethnographen standen andererseits in reziproken Abhängigkeitsverhältnissen zu Vertretern der kolonialen Verwaltung und Missionaren und übernahmen zum Teil auch deren Ansichten (Pels und Salemink 1994: 4-5, 1999: 2-9, 13, 40, Thomas 1994: 183). Insbesondere die führenden englischen Administratoren in Indien (unter anderem William H. R. Rivers und Herbert Hope Risley) hatten Einfluss auf die Institutionalisierung der Anthropologie in Großbritannien. Sie setzten sich sowohl für eine anthropologische Ausbildung der Kolonialbeamten als auch für deren Schulung als ethnologische Beobachter zur systematischen Erfassung der indischen Gesellschaft ein (Pels und Salemink 1999: 36-37).

Sowohl die Methode der Feldforschung als auch das theoretische Konzept des Holismus verstehen Pels und Salemink aus kolonialen Situationen geboren. Sie (1994: 11-14) zeigen auf, dass Vorversionen der ethnologischen Theorien des Funktionalismus, Kulturrelativismus und Holismus bei Missionaren und Administratoren vorhanden waren und diese ethnologischen Theorien, zudem in Bezug auf Interessen der kolonialen Regierbarkeit, letztendlich aus kolonialen Situationen hervorgingen (Pels und Salemink 1994: 11-14). Dies stellen sie explizit einer Geschichtsschreibung der Ethnologie gegenüber, welche besagte theoretische Modelle und Methodenentwicklung als Innovationen ethnologischer Wissenschaftler bezeichnete. Die Forschungsmethoden ermöglichten keinesfalls eine endgültige Objektivierung, wie die Ethnographen damals vorgaben, sondern sie seien einzig als eine Konsequenz aus den kolonialen Situationen verstehbar, die es ermöglichte, den Ethnographen als alleinigen Urheber einer ethnographischen Beschreibung festzulegen (Pels und Salemink 1999: 34-39, 1994: 1-5).

George Stocking (1991) macht sich ebenfalls für die Analyse kolonialer Situationen stark. Sein Augenmerk liegt auf der Vielfalt der „*colonial situations*“. Der Plural ist der sprachliche Ausdruck seines Anliegens. Diese den Ethnologen vorgegebene Differenz erweitert er zudem um ein Zugeständnis an Handlungsmacht und Möglichkeiten der Ethnographen im Umgang mit den jeweiligen Situationen. Die Vielfalt kolonialer Situationen arbeitet Stocking in drei Richtungen heraus: Er nennt unterschiedliche Phasen der Kolonialisierung und der Institutionalisierung der Anthropologie. Schließlich betrachtet er die Möglichkeiten der jeweiligen Ethnographen, die Situationen verschieden auszugestalten. Die „koloniale Umgebungs“ differenziert

Stocking nach der Intensität der Etablierung kolonialer Herrschaftsstrukturen aus. Es gäbe – eher selten – Kontexte, in welchen Ethnographen relativ frei von einer kolonialen Umgebung den „ersten Kontakt“ eigenständig aufbauten. Weitere Entwicklungen der Kolonialisierung unterschieden sich in eine Phase der Einsetzung kolonialer Strukturen, in welcher vor allem Rhetoriken der Ausgrenzung der „Anderen“ wichtig seien. Nach der Etablierung der kolonialen Strukturen bestehe dann eher ein Interesse am „Wissen“ über die Bewohner des Landes, um die Verwaltung zu vereinfachen bzw. zu verbessern (Stocking 1991: 4-5, 61).

Spezifisch für Indien unterscheidet Dirks drei Phasen der Kolonialisierung. Der Beginn der Kolonialisierung sei davon gekennzeichnet, dass die britischen Kolonialbeamten zusammen mit einer brahmanischen Elite orientalistische Darstellungen Indiens aus sanskritischen Texten schufen. Mit dem Aufbau eines auf Agrarsteuern basierenden Kolonialstaates wurde nachfolgend damit begonnen, Beobachtungen und Steuerklassifikationen mit Bezug auf Dorftraditionen einzuleiten. In dieser Phase ab der ersten Dekade des 19. Jh. begann man verstärkt brahmanische Eliten zu umgehen. Ab 1870 begann dann die Phase der Klassifizierung und Kategorisierung der indischen Kasten und auch „Stämme“, des, wie Dirks es bezeichnet, „ethnographischen Staates“ (Dirks 2001, vgl. Pels 1999).

Neben dem Blickwinkel auf die kolonialen Situationen ist die Genealogie von ethnographischen Texten mit Bezug auf vorhergehende „*pretexts*“, die nicht von akademischen Ethnologen verfasst wurden, ein Anliegen der Historisierung. Pels und Salemink (1999: 7-9) betonen dabei, dass die Anthropologie zu Unrecht auf ihrem Alleinanspruch ethnographischer Arbeit beharre. Unter anderem von Missionaren oder kolonialen Verwaltungsbeamten stammten zahlreiche ethnographische Arbeiten. Die beiden zeigen, dass oftmals eine Übereinstimmung zwischen administrativen Ansichten und ethnographischen Texten bestand (Pels und Salemink 1994: 14). Für Indien nennen sie den Einfluss der Staatsbeamten Herbert Risley und Richard Temple, die ihre Berichte vor Beginn der Feldforschungsphase verfassten, auf ethnographische Repräsentationen (Pels und Salemink 1994: 4). Letztendlich bildeten sich dann, allerdings ausgehend von den kolonialen Situationen, ethnographische Traditionen, das heißt die lokale Verankerung ethnographischer Merkmale oder Darstellungen. Diese ethnographischen Merkmale haben nach Pels und Salemink (1999: 9-15) nicht unbedingt einen unveränderlichen Inhalt, sondern können im Verlauf ihrer Geschichte auch umdefiniert werden. Ein Beispiel hierfür sei die lokale Verortung des afrikanischen „Fetisch“, wie Pietz (1999) sie herausarbeitet.

Pels und Salemink greifen mit ihrer Darstellung die Gedanken Fardons (1990: 26) auf. Dieser setzte mit der Herausgabe einer Anthologie den Startpunkt zur kritischen Auseinandersetzung mit der Etablierung regional spezifischer ethnographischer Merkmale. Neben einer Genealogie und dem Fortleben von „*exemplary texts*“ beschreibt Fardon allerdings weniger koloniale Situationen, als vor allem nationale Traditionen und weitere wissen-

schaftliche Fachrichtungen, die, wie zum Beispiel die Orientforschung, lokal verankert waren, als Faktoren ethnographischer Beeinflussungen. Appadurai (1988) zeigte die Genealogie oder „*trajectory*“ von Hierarchie als das ethnographisch etablierte spezifische Merkmal der indischen Gesellschaft. Dirks (1999: 170-171) weist weitergehend im Sinne von Pels und Salemink an mehreren Beispielen für Indien nach, dass Kerntexte der kolonialen Ethnologie nicht nur in kolonialen Kontexten produziert wurden, sondern auch eine Genealogie von den Berichten der Kolonialverwaltung nachzuweisen sei. Dirks nennt als Beispiel unter anderem das Essay *Meriah Sacrifice* über das Opfern von Menschen, verfasst vom Honorary Superintendent of Ethnography for Madras Presidency Thurston (1906, vgl. Kapitel 3). Frazer ([1890] 1983) habe diesen Bericht in einer Fußnote im *Golden Bough* zitiert.

Die geforderte historische Kontextualisierung beinhaltet darüber hinaus nach Pels (1997: 168) eine vorher notwendige epistemologische Dekontextualisierung von an verschiedenen Zeitpunkten und Orten wiederkehrenden Tropen und *topoi* und deren Vergleich, um die relevanten Kontexte zu verstehen. Damit sollen schützende Grenzen der akademischen Disziplinen überschritten werden und Kontinuitäten von zum Beispiel kolonialer Gewalt aufgezeigt werden. Pels und Salemink sehen sich damit in einer kritischen Nachfolge zum Klassiker „Orientalismus“ von Edward Said (1978), in welchem dieser wiederkehrende, aus westlicher Perspektive konstruierte Imaginationen des Orients aufzeigte. Allerdings geht ihnen die Gleichsetzung von Anthropologie und Orientalismus bei Said zu weit. Sie wollen die spezifische historische Aushandlung von Ethnographien und die Lokalität der jeweiligen kolonialen Situation einbeziehen (Pels und Salemink 1994: 16, 17, Pels 1997: 167-169, 176-177).

Nicholas Dirks, ein Historiker und Ethnologe, steht ebenso in der Reihe der Autoren, die eine Historisierung der Ethnologie wünschen. Allerdings vertritt er die Ansicht, die Disziplinen Ethnologie und Geschichte müssten sich „anti-disziplinär“ gegenseitig ergänzen und untergraben (1996: 34-36). Dirks (1996: 32-37) fordert, unter der eingeforderten Historisierung jedoch nicht ausschließlich eine Objektivierung von Veränderungen und der Vergangenheit zu verstehen, wie es bereits eine positivistische Geschichtswissenschaft versuchte. Vielmehr wünscht er, mit Bezug auf den Konstruktionscharakter jedweder Vergangenheitsbeschreibung, eine reflexive und dekonstruierende Aufarbeitung der akademischen Geschichtsforschung. Geschichte und „Tradition“ seien in ihrer Fabrikation zu verstehen und die Vielzahl möglicher Historien und Wahrheiten müsse anerkannt werden. Aus der reflexiven Betrachtung der Fachdisziplin Geschichte gehe hervor, dass die Geschichtswissenschaft eine bedeutende Rolle bei der Einsetzung und Anerkennung von Wahrheiten und historischen „Master-Narrativen“ habe, unter anderem in Bezug auf die Bildung von Nationen. In diesem Sinne betonen Pels und Salemink (1994: 1-5, 1999: 34-39), dass die bisher vom Fach vertretene singuläre Geschichte der Ethnologie die kolonialen Zusam-

menhänge verberge, indem sie einen Ablauf von akademischen Ideen und Modellen und zugehörigen „big men“ der Ethnologie konstruiere.

### **Heterogenität und interne Widersprüche kolonialer Kultur**

Die bisher vorgestellten Ansätze verbleiben jedoch in einer Zuordnung kolonialer Akteure in abtrennbare Kategorien und entwerfen fast eine koloniale „Strukturierung“ ihres Handelns. Die Vielgestaltigkeit kolonialer Kultur wird am konsequentesten von Thomas (1994) thematisiert. Er etabliert die Historisierung und Differenzierung kolonialer Situationen (vgl. Stocking 1991, Pels und Saleminck 1999) oder „colonial cultures“ als Gegenmodell zu diskursorientierten Ansätzen (Fanon 1969, Said 1978), welche die Differenz kolonialer Kultur lediglich rhetorisch evozieren. Stattdessen haben sie einen essentialisierenden Charakter, da identifizierte Diskurse eine kohärente Einsetzung und Konstruktion der „Anderen“ suggerieren. Die Perspektive von Thomas liegt auf Dispersion, Widersprüchen, Partikularität und der praktischen Aushandlung kolonialer Diskurse (Thomas 1994: ix-x, 3). Mit Verweis auf Bourdieu (1976, vgl. Bourdieu 1987) plädiert er dafür, die Situierung kolonialer Rhetoriken und Repräsentationen in Akteuren, Lokalitäten und Zeitabschnitten nicht außer Acht zu lassen.

Thomas (1994: 2-3) stellt die Differenz innerhalb der Kolonisierer in den Vordergrund. Sowohl aus strategischen Interessen als auch infolge differierender Visionen und Vorstellungen der „zivilisatorischen Mission“ entstehen Widersprüche in der kolonialen Kultur. Beispielsweise seien missionarische Darstellungen der „indigenen“ Bevölkerung im Hinblick auf eine mögliche Konversion in der Regel nicht so essentialisierend wie diejenigen der kolonialzeitlichen Anthropologen (Thomas 1994: 190). Dirks (2001) zeigt darüber hinaus die sich widersprechenden Repräsentationen Indiens bei verschiedenen Missionaren auf. Die Dichotomie in Kolonisierer und Kolonisierte, die von den meisten Autoren der Diskussionen nicht hinterfragt wird, ist für Thomas (1994: 2-3) ebenso nicht haltbar. Auch durch koloniale Prozesse werden diese Gegensätze nach Thomas aufgeweicht. Er nennt in diesem Zusammenhang „nicht-zivilisierte“ *frontier whites*, koloniale Strategien nicht nur der Segregation, sondern auch der Assimilierung in Bezug zu den „Indigenen“ und schließlich die Aneignung „kolonialer“ Rhetoriken im Zuge des anti-kolonialen Widerstandes.

### **Handlungsmacht der Ethnographen**

Mit der historischen Kontextualisierung und der Ausarbeitung der Bedeutung von Missionaren und Administratoren für Ethnographien untermauern sowohl Dirks (1992, 1999) als auch Pels und Saleminck (1994) den Anspruch einer differenzierten und veränderten Betrachtung der Situation der Koloni-

sierer und Ethnologen. Doch bleibt bei beiden Autoren die Handlungsmacht der Ethnologen weitgehend von einer generalisierten kolonialen Struktur vorgegeben oder gar bedeutungslos. An dieser Stelle ist die Arbeit von Stocking (1991) von Interesse. Stocking zeichnet die Biographien dreier Ethnologen, nämlich Nicolai Miklouho-Maclays, Jan Stanislaus Kubarys und Bronislaw Malinowskis, nach und arbeitet heraus, wie diese Ethnologen sich unterschiedlich zur kolonialen Verwaltung positionieren. Maclay ergreift paternalistisch Partei für die Papuaner und wird, wenn auch eher erfolglos, zum Fürsprecher für deren Interessen bei der kolonialen Administration. Ihm selber wird dadurch der Ruf eines besonders „moralischen“ Ethnologen zuteil. Kubary hingegen wird zum Agenten der kolonialen Verwaltung. Er partizipiert am kolonialen Projekt unter anderem als Plantagenvorsteher und Dolmetscher eines deutschen Kriegsschiffes. Malinowski wiederum, so Stocking, geht den „Mittelweg“ aus partieller, wissenschaftlich begründeter und ermöglichter Distanz zur Kolonialadministration bei gleichzeitiger Andienung der Ethnologie an die koloniale Verwaltung (Stocking 1991: 13-48, 64-65).

Pels und Salemink (1994: 4, vgl. Pels und Salemink 1999: 7) hingegen stellen in Bezug auf Malinowski dessen Abhängigkeit vom Missionar J. H. Oldham und dem Verwaltungsbeamten Lord Lugard in den Vordergrund. Sie werten Malinowski und Radcliffe-Brown als Sonderfälle, welche allein aufgrund der finanziellen Förderung durch eine Stiftung eine gewisse Unabhängigkeit von den kolonialen Zusammenhängen erhielten. Malinowskis partielle Distanzierung sieht auch Stocking dadurch ermöglicht, dass dieser seine Karriere in relativer Unabhängigkeit von ökonomischen Zwängen des kolonialen Projektes in der Wissenschaft sah. Stocking jedoch versteht dies eher als Folge von Malinowskis Strategie und betont dessen Handlungsmacht. Er beschreibt Malinowskis zweiseitige Argumentationen im Umgang mit der kolonialen Verwaltung. Zum einen argumentiert Malinowski auf der Basis funktionaler Theorie für die Bewahrung der indigenen Kultur. Zum anderen schlägt er die Wissenschaft der Anthropologie als Vermittlerin und Expertin für die „Anderen“ zur Verbesserung der kolonialen Verwaltung vor. Malinowski selbst unterbreitet Vorschläge zur Verbesserung der Arbeitsmotivation der Trobriander. Seine Arbeit richtete er darauf aus, die Institutionalisierung der Anthropologie als Wissenschaft voranzutreiben. Dabei versuchte er die Anwendungsmöglichkeiten der Anthropologie als „praktische Anthropologie“ für die koloniale Verwaltung attraktiv zu machen, ohne auf eine kritische Positionierung auch entgegen dem kolonialen Projekt zu verzichten (Stocking 1991: 54-55, 64-65).

In Bezug auf den Nutzen des ethnologischen Wissens für die koloniale Verwaltung und damit einhergehender Komplizenschaft der Ethnologen wagt Stocking (1991: 66) keine klare Aussage. Entscheidend ist für Stocking (1991: 5) vielmehr, dass die Bedeutung kolonialer Situationen für die ethnographische Arbeit berücksichtigt werden muss, ohne idealtypische Strukturen des Kolonialismus annehmen zu dürfen. Die Repräsentation des vorko-

lonialen, durch die drohende Kolonialisierung gefährdeten Trobriander, wie ihn Malinowski beschreibt, erkennt er als rhetorische Mythe und Teil von Malinowskis Projekt, die akademische Disziplin der Anthropologie – und damit sich selbst – zu etablieren. Damit gehe die Mythe des mutigen und unschuldigen Ethnographen einher, der sich in eine vorzivilisatorische Kultur begeben. Letztendlich sei die Ausblendung der kolonialen Situationen Merkmal dieser strategischen Inszenierungen der Ethnographen (Stocking 1991: 63, 64). Pels und Saleminks (1999: 2-7, 40) hingegen mutmaßten, dass das Ausblenden der kolonialen Situation aus Gründen der Abgrenzung von der ethnographischen Konkurrenz durch Missionare oder Kolonialadministratoren erfolgte.

### Und die „Beschriebenen“?

Der Einfluss der „Beschriebenen“ auf ethnographische Texte fällt nach den Autoren der Debatte um koloniale Ethnographien gering aus. Einzig Pels und Salemink (1999: 19-22) versuchen deren Rolle zu konzeptionieren. Sie differenzieren hierzu den ethnographischen Produktionsprozess in *preterrain*, *ethnographic occasion* und eine lokal verankerte ethnographische „Schreibtradition“. In der *ethnographic occasion* erscheinen die verschiedenen Stimmen der zu „Beschreibenden“. Diese werden allerdings in Bezug auf lokale ethnographische „Tradition“ und koloniale Situationen zum großen Teil unterdrückt. Die Autoren nehmen zwar Bezug auf die Ansätze der *Writing Culture*-Debatte, indem sie auf die Anwesenheit (vgl. Fabian 1983) des Ethnologen bei den „Beschriebenen“ verweisen. Der Begegnung von Ethnographen und „Beschriebenen“ messen sie jedoch, im Vergleich zu den kolonialen Situationen, nur eine geringe Auswirkung auf die Texte bei. Vielmehr verbergen und transformieren die Ethnologen laut Pels und Salemink diese Situationen in ihrer Distanzierung zur „reinen“ Wissenschaft und unter den Einfluss besagter kolonialer Situationen. Als Lösung greifen Pels und Salemink (1999) die Idee auf, im Gegenlesen der ethnographischen Texte die unterdrückten Subalternen wieder erscheinen zu lassen. Sie versuchen dann Meinungsverschiedenheiten zwischen „*native informants*“ und Ethnographen als Beispiele für die Begrenzungen der kolonialen Sicht der Ethnographen herauszuarbeiten.

In der Südasien-Ethnologie wurde der Einfluss, wenigstens einiger der „Anderen“, auf ethnographische Texte über Indien hingegen des Öfteren thematisiert. Als eine Ursache hierfür kann gelten, dass Ethnologen mit sich unterscheidenden Repräsentationen der indischen Gesellschaft, abhängig von der Kastenzugehörigkeit ihrer Forschungspartner, konfrontiert waren. So fand der Wettstreit konkurrierender Repräsentationen der indischen Gesellschaft in den Ethnographien westlicher Autoren nach der Unabhängigkeit Indiens seinen Wiederhall. Die Sicht der Brahmanen (Dumont 1966, Moffatt 1979) als auch der Dalits oder „Unberühmbaren“ (Parry 1974, Berre-

man 1971, Fuchs 1999) fanden mit ihren gegensätzlichen Ansprüchen auf eine Repräsentation zum Teil pan-indischer sozialer Realität Eingang in die akademischen Diskussionen. Louis Dumont (1966) begegnete der Kritik mit dem Argument, dass er eine Ideologie beschreibe. Somit seien empirische Abweichungen sicherlich vorhanden, aber für ihn nicht von Interesse. Dem entgegen machte Gerald D. Berreman (1971) deutlich, dass Dumont von seinen Informanten beeinflusst wurde, so dass er ausschließlich deren „brahmanische“ Repräsentationen wiedergab. Bei Dirks (2001) klingt ebenso der bedeutende Einfluss der – meist brahmanischen – Assistenten und Dolmetscher im Dienste westlicher Ethnographen auf die Inhalte der entstandenen Abhandlungen immer wieder an. Wohl auch wegen seines Ansinnens, die kolonialen Repräsentationen Indiens als gesellschaftsverändernd zu postulieren, bleibt der brahmanische Einfluss bei Dirks jedoch auf die orientalistische Phase der Beschreibung Indiens und die brahmanische Elite beschränkt. Nachfolgende Beschreibungen Indiens sehen sowohl Dirks als auch Pels und Salemink vor allem als Zusammenspiel kolonialer Verflechtung und ethnographischer Genealogie (Pels und Salemink 1999: 4, 8-9, 14, 19-22).

Richard Burghart (1990: 260-272) treibt die Argumentation weiter voran. Seine These ist es, dass Dumont nicht nur die Darstellung Indiens von den Brahmanen übernommen habe, sondern darüber hinaus die brahmanische Gesellschaftskonzeption in Dumonts Theorie imitiert werde. Burghart zeigt nämlich, dass Merkmale von Dumonts theoretischer Konzeption, wie das Reinheitsideal, die postulierte Geschichtslosigkeit der indischen Gesellschaft und auch die Beschreibung einer Ideal-Gesellschaft, die letztlich von der Empirie abweiche, bereits in vedischen Texten als Gesellschaftsmodell vorhanden war. Burghart (1990: 266-272) führt als eine Ursache dieser „*inter-cultural mimesis*“ weiter aus, dass Brahmanen in Indien den intellektuellen Raum der Ethnologen bereits okupierten. Beide seien sie Gesellschaftsbeschreiber, legitimiert aufgrund einer höheren Einsicht durch *Brahma* bzw. im Falle des Ethnologen durch wissenschaftliche Objektivität. Dies habe dazu geführt, dass die Südasien-Ethnologie sich einer Auseinandersetzung mit den Brahmanen nicht entziehen konnte. Kritisch ist zu Burghart allerdings anzumerken, dass dieser, wenn er den Einfluss brahmanischer Forschungspartner zeigen will, nicht anhand der Wiederholung von Ideen aus vedischen Texten in Dumonts Werk argumentieren kann. Geschichtslosigkeit und die Abstraktion holistischer Gesellschaftsmodelle wurden darüber hinaus auch als Konsequenz ethnologischer Theoriebildung thematisiert (Fabian 1983). Veena Das (1993: 411-418) formuliert als weiterführende Kritik an Burghart zudem, dass den verschiedenen Stimmen innerhalb der als „brahmanisch“ zusammengefassten gesellschaftlichen Gruppen nicht Rechnung getragen werde. Somit erscheint auch eine Differenzierung dieser Gruppe angebracht, wie es in gleicher Weise Thomas (1994) für die Kultur der Kolonisierer einforderte.

Burgharts Ausarbeitungen bedeuten aber für die weitere Beschäftigung mit Ethnographien Südasiens, dass über den wissenschaftlichen „inter-textuellen“ Dialog innerhalb der Universitäten auch der Dialog mit den Forschungspartnern Eingang in die ethnographischen Darstellungen findet. Damit sichtet er den Fokus auf die Handlungsmacht der Akteure innerhalb ethnologischer Forschungssituationen mittels „Teilnehmender Beobachtung“. Brahmanen „subjektivierten“ die Ethnologen und setzten den Rahmen für die Ethnographien (Burghart 1990: 266, 268). Ein ähnliches Beispiel thematisierte James Clifford (1988: 45) in der Debatte um die „Krise der ethnographischen Repräsentation“. Er beschreibt die Kontrolle der Ilongot Kopffäger über Renato Rosaldo (1980) während dessen Feldforschung. Dieser wurde, gegen seine Einwände, mehr oder weniger gezwungen, endlose Erzählungen über deren lokale Geschichte anzuhören. Die geforderte Reflexion der Forschungssituation nun beinhaltet eine rückbezügliche Anwendung ethnologischer Interaktionstheorie auf die Beziehungen und Aushandlungen zwischen den „Anderen“ und dem Forschenden. Dialog im Sinne einer Mehrstimmigkeit auch der „Beschriebenen“ als Forderung aus der *Writing Culture* Bewegung erscheinen sowohl Burghart als auch Richard Fardon (1990: 13) nur unter Berücksichtigung des Aushandlungscharakters von Repräsentationen und damit einhergehender Machtbeziehungen möglich. Damit wird auch die Kritik von Pels (1999) daran, dass Informanten oft andere Darstellungen als Ethnologen vertraten, in ein anderes Licht gerückt. Vor dem Hintergrund einer Vielzahl an möglichen Repräsentationen einer Gesellschaft und differierenden, zudem situiert eingesetzten Meinungen kann nun nicht mehr davon ausgegangen werden, dass Ethnologen und Informanten einer Meinung sein werden.

### **Ethnographien und das koloniale Projekt**

Aber welche Bedeutung haben nun Ethnographien für die Kolonisierer? Ist Feldforschung schlicht eine Entwicklung infolge der historischen Transformationen, die die nötige Infrastruktur in den kolonialen Gebieten zur Verfügung stellte (Pels und Salemink 1994: 9-11)? Pels und Salemink (1994: 19-22) sowie Dirks (1992, 1999) sehen eine Verflechtung von Ethnographien und der Ethnologie mit der kolonialen Administration. Nach Pels und Salemink (1994: 14-15) gehe es jedoch nicht darum, der Anthropologie einer Komplizenschaft mit der Kolonialgesellschaft zu unterstellen. Dem entgegen vertritt Dirks (1999: 171-173) die Position, dass die Ethnologie mit der Kolonialverwaltung sowohl kollaborierte als auch die akademische Disziplin der Ethnologie aus der kolonialen Administration kulminierte. Er nennt am Beispiel der Anthropometrie den Entwurf der wissenschaftlichen Methoden zur Klassifikation als eine der Verbindungen von Anthropologie zu kolonialer Verwaltung.

Pels und Salemink (1994: 19-22) fordern, weniger Gewicht auf die Hinterfragung des Inhalts oder der Realitätsnähe der Ethnographien zu legen. Damit werde die wesentliche Konsequenz der Ethnographien verborgen, die nämlich darin bestehe an sich veränderliche ethnische Identitäten zu bestimmen, damit festzulegen und örtlich zu fixieren. Zensus und Statistik wurden zum Verwaltungsinstrumentarium. Ethnographie sei notwendig gewesen, um die „Anderen“ als kulturelle Einheiten zu bestimmen (Pels 1997 175-176, Pels und Salemink 1999: 26-29). Individuen würden den Charaktereigenschaften einer Gruppe untergeordnet. Eine Geschichte werde ihnen nicht mehr zugebilligt, stattdessen seien die Charaktereigenschaften spezifischer Kasten als unveränderbar „naturalisiert“ worden (Dirks 1992: 8, 1999: 160-161). Dies ermögliche es auch, die koloniale Beherrschung der „Anderen“, sowohl in Bezug auf deren Vorstufe zur Moderne als auch auf grausame und gewalttätige Gebräuche, rhetorisch zu legitimieren. Eine weitere Konsequenz ethnographischer Arbeit der frühen Ethnologen sei es gewesen, dass diese, in ihrem Bestreben Ethnographie als originär anthropologische Methode zu definieren, die administrativen und missionarischen Einflüsse verschleierten und die Klassifikationen und Repräsentationen somit als wissenschaftlich fundiert einsetzten (Dirks 1992: 8, 1999: 168-173).

Als praktisches Beispiel für die koloniale Bedeutung der Ethnographie schildern Pels und Salemink (1994: 13), dass mit Bezug auf Ethnographien lokale Führer entgegen vorheriger Machtgefüge – nach Meinung von Pels und Salemink seien diese demokratischer gewesen – institutionalisiert wurden, so dass die koloniale Verwaltung mit diesen arbeiten konnte (Pels und Salemink 1994: 13). Darüber hinaus bezeichnen sie Ethnographie auch als Nachkomme der kolonialen Militärsplionage und schildern ihre Bedeutung für die Identifizierung von ethnischen Gruppen, um diese nach dem Prinzip von „*divide and rule*“ gegeneinander auszuspielen. Dirks bezeichnet den Prozess der Klassifikation und Fixierung von Gruppen als „kulturelle Technologie“ kolonialer Herrschaft. Er geht dabei insofern einen Schritt weiter, als er nicht nur die Klassifizierung und die Zuschreibung von Charaktereigenschaften an die „Stämme“, Kasten und Dörfer als notwendiges Wissen zur Regulierung und Kontrolle bezeichnet. Vielmehr werden nach Dirks – dies nennt er „kulturelle Folgen“ des Kolonialismus – durch die koloniale Administration Gruppen in ihrer sozialen Praxis transformiert und spezifische Identitäten verstärkt (Dirks 1992: 2-10). Allerdings schränkt Pels (1994: 175-176) eine alleinige Rolle der Kolonisierer bei der Konstruktion von Identitäten ein. Es müsse zudem gefragt werden, inwieweit die jeweiligen Gruppen an ihrer zugeschriebenen „Tradition“ mitgeschrieben oder diese Historien subversiv genutzt haben (vgl. Dirks 1992: 4). In ihrer nachfolgenden Arbeit verweisen Pels und Salemink (1999: 20) zudem auf verschiedene Widerstandsstrategien gegenüber den staatlichen Kategorisierungen, wie Vermeidung, Konfrontation oder die Transformation hegemonialer Ansichten.

### Koloniale Kontinuität in der postkolonialen Gegenwart?

Dirks (1992: 2-10, 2001) versteht die gegenwärtige Essentialisierung von Kaste für Indien als eine Kontinuität aus der Kolonialzeit. Damit erklärt er die vermeintliche gegenwärtige gesellschaftliche Realität Indiens und die auf Kastengruppen und deren Forderungen abgestimmte gegenwärtige Regierungspolitik 50 Jahre nach der Unabhängigkeit als Produkt bzw. „kulturelle Folge“ des Kolonialismus. Dirks Motivation, die Konstitution der indischen Gesellschaft durch den Kolonialismus herauszustellen, erklärt sich durch seine Kritik an Ethnologen, die das gegenwärtige Indien seiner Meinung nach als unveränderbar und „traditionell“ beschreiben. Es stellt sich allerdings die Frage, ob er nicht letztendlich seiner eigenen Kritik anheim fällt: Bleibt für Indien, Dirks folgend, nicht mehr als die Verdammnis der „traditionalen“ Gesellschaft in eine „koloniale“ einzutauschen? Die Frage führt zurück zu den Autoren der Diskussionen um koloniale Ethnographien. Diese thematisieren nicht nur die mögliche Kollaboration der Ethnologie mit der Administration in der Kolonialzeit. Die Fortdauer des „Kolonialen“ in der Gegenwart ist eines ihrer zentralen Anliegen. Die Genealogie der ethnographischen „Vortexte“ aus dem kolonialen *terrain* führen sie dazu weiter fort. Dirks zeigt die Kontinuität ethnographischer Beschreibungen der spezifischen Gruppen von ersten administrativen und missionarischen Berichten über deren Aneignung durch Ethnologen zu Beginn des 20. Jh. bis hin zu Bezügen in gegenwärtigen Ethnographien, die noch immer auf diese „Vortexte“ zurückgriffen. Dirks veranschaulicht diesen Sachverhalt am Beispiel des Fortlebens von Edgar Thurstons (1907) *The Castes and Tribes of Southern India* von seinem Ursprung aus der Zusammenschau administrativer Quellen bis in die gegenwärtige britische Forschungsliteratur (Dirks 1999: 157-159, 168-173).

Pels und Saleminck legen ihren Schwerpunkt auf Kontinuitäten innerhalb der Disziplin der Ethnologie. Es wird eine Kontinuität kolonialer Zusammenhänge zu heutiger ethnographischer Arbeit postuliert. Aufgabe einer „Anthropologie der Anthropologie“ sei es, diese Verbindungen historisch und reflexiv aufzudecken. Ethnologie, entstanden im Zusammenhang mit kolonialen Observations- und Kontrolltechniken, habe als Disziplin somit an der Problematik teil (Pels 1997:164-165, 168-169). Die postkolonialen Staaten seien davon gekennzeichnet, dass „koloniale“ Strukturen, mit denen auch die gegenwärtige Ethnologie in vergleichbarer Weise verbunden sei, fortbeständen. Beispiele seien staatliche Entwicklungsinstitutionen, soziale Wohlfahrtssysteme, Staatsverwaltung oder die Ausgrenzung von untergeordneten Gruppen in der Apartheid oder im indischen Kommunismus. Ziel sei es, die kolonialen Strukturen, die in das Fach und seine Methoden Eingang fanden und bis heute fortleben, zu identifizieren (Pels 1997: 177-178). Beispielsweise nennen die Autoren das Argument, dass die Ethnologie „indigenen“ Gruppen in ihrem Kampf um ihren Anteil an der Modernität helfen solle. So habe schon Malinowski (1922) ethnologisches

Wissen für die koloniale Verwaltung angepriesen (Stocking 1991). In ihrer aktuellen Arbeit sehen sie allerdings die mögliche Ambivalenz der Beziehung von Ethnologen zum Staat. So sehen sie Kollaboration, aber auch die kritische Positionierung von Ethnologen, die die Behandlung „ihres“ „Stammes“ durch den Staat beobachten (Pels und Saleminck 1999: 4). Eine weitere, erst einmal paradoxe Kontinuität bestehe darin, dass die Etablierung der Ethnologie als „reine“ Wissenschaft in Gegenüberstellung zur „*applied anthropology*“ gerade nach und mit Bezug auf Kritik an kolonialen Verflechtungen der Ethnologie in den 70er Jahren eine Hegemonialstellung erreichte. Die Kolonialzeit diene dabei als „rhetorischer Sündenbock“. Die Ethnologie wiederhole damit, so Pels und Saleminck, lediglich das kolonialzeitliche Argument der wissenschaftlichen Unabhängigkeit und verbarg damit einhergehend – wie auch in kolonialen Ethnographien geschehen – die neuen Verflechtungen zu staatlichen Entwicklungsprojekten (Pels und Saleminck 1999: 2-4, 40-41).

### **Reflexionen um die Essentialisierungen kultureller Repräsentationen**

Entgegen der moralischen Vehemenz in den gerade dargestellten Versuchen der Aufdeckung des Kolonialen soll Thomas (1994) verhelfen, einen kritischen Zugang auch zur postulierten Allgegenwart der Kolonialität zu bewahren. Thomas fragt nach der Kontinuität des „Primitivismus“ in den gegenwärtigen Diskursen links-liberaler Kritiker. Ebenso setzt er sich mit – teils anthropologisch konstruierten – Repräsentationen der Maori, einer indigenen Gruppe Neuseelands, auseinander. Diese untersucht er in ihrer Fortdauer von der Ausgrenzung im Siedler-Kolonialismus hin zu gegenwärtigen Diskursen. Anstelle jedoch bei der postulierten Kontinuität aus der Kolonialzeit zu verharren, will Thomas – der sich auch weigerte, einen alleinigen, fortdauernden Kolonialdiskurs zu beschreiben – die angenommene Kontinuität historisch situieren und damit brechen. Nach Thomas (1994: 10, 171, 195) ist die „postkoloniale“ Epoche nicht frei von kolonialen Bezügen, dennoch müssten diese in ihrer Widersprüchlichkeit und spezifischen Aushandlung betrachtet werden. Wie auch die Kolonialzeit als eine Serie von differenten Projekten, die Repräsentationen und Narrative beinhaltete, zu verstehen sei, so sei der gegenwärtige links-liberale „Primitivismus“ in seiner Verherrlichung einfacher Gesellschaften gegenüber der Moderne die Fortsetzung von früheren Versionen. Thomas benennt dazu Beispiele aus dem 18. Jh. Doch habe auch dieser „Primitivismus“ einen spezifischen Charakter. Im Film „*Dances with Wolves*“ werde der „weiße“ Held durch das Zusammenleben mit authentisierten Sioux nicht „indigenisiert“. Vielmehr werde, über die Kontinuität indigener Essentialisierungen hinaus, eine neue weiße maskuline Identität mit Bezug auf primitivistische Ideale verstärkt, welche die Anerkennung von Minderheiten positiv bewerte und somit in die Kontexte eines links-liberalen Multikulturalismus passe. Die gegenwärtige

Aushandlung von Maori-Identität folge kolonialen anthropologischen Mustern, doch nutzten Maori bei der Etablierung ihres Status die „primitivistische“ Sicht der „weißen“ Bevölkerung auf sie. Umgekehrt ist die gegenwärtige Maori-Identität ein auch für die „weiße“ Bevölkerung prestigeträchtiger Teil der gemeinsamen nationalen Identität Neuseelands.

In seiner Kritik an einer einfachen Unterstellung des „Kolonialen“ bei gegenwärtigen „Exotismen“ und „Primitivismen“ setzt Thomas (1994) die Bezugspunkte von *Writing Culture* und „Kolonialen Ethnographien“ am konsequentesten um. In Anlehnung an Clifford (1988) fordert er, Ereignisse und Aushandlungen indigenen Lebens anstelle einer Festschreibung von Identitäten zu analysieren. Ein weiterer Zugang zur Problematik könne über Reflexionen zur „Logik der Repräsentation“ erfolgen, welche deren Veränderbarkeit und Einsetzung aufzeige (Thomas 1994: 194, 195). Thomas' (1994) Überlegungen zur Repräsentation können dabei einen Beitrag zur Untersuchung der Monographien, aber auch der gegenwärtigen Situation der Birhor leisten, da sie nicht nur die Gedanken repetieren, die zur notwendigen Dekonstruktion „exotisierender“ oder „primitivistischer“ Repräsentationen beitragen, sondern auch die Grenzen einer Dekonstruktion benennen. Dabei scheut er sich nicht, gerade in Bezug auf *empowerment* indigener Gruppen die positiven Seiten essentialisierender Repräsentationen aufzuzeigen.

Eine berechtigte Kritik, auch an *New Age*-Repräsentationen über „*Aborigenes*“, ist es nach Thomas aber, dass deren Kultur als stabil, geschichtslos und unveränderbar konstruiert werde (vgl. Fabian 1983). Dadurch werde den „Beschriebenen“ die Fähigkeit zur Veränderung und zum Umgang mit der gegenwärtigen Welt abgesprochen. Stattdessen werden sie in ihrer fortwährenden Bedrohung konstruiert. Zudem werden sowohl von ethnographischen als auch „primitivistischen“ Repräsentationen Zugehörigkeiten zu einer Gruppe festgeschrieben und authentifiziert. Urbane „*Aborigenes*“ beispielsweise werden folglich als nicht-authentisch abgewertet (Thomas 1994: 176). Speziell für ethnographische Repräsentationen gilt nach Thomas' Definition im Unterschied zum „Primitivismus“, dass eine Zuschreibung kultureller Differenz erfolge (Thomas 1994: 179). Gerade die Kontinuität einer asymmetrischen Machtbeziehung werde den Gruppen, auch von antikolonialen oder gesellschaftskritischen multikulturellen Projekten, somit weiter zugeschrieben (Thomas 1994: 183). Kulturellen Repräsentationen, die die Hybridität oder die Prozesse der Veränderung in den Vordergrund stellen, könne ein höherer analytischer Wert für die Wissenschaft nicht abgesprochen werden. Dennoch plädiert Thomas für eine Akzeptanz essentialisierender Repräsentationen bei der Aushandlung von „indigenen“ Rechten. Diese haben laut Thomas, wie das Beispiel der Maori zeige, unter anderem durch den bewussten Bezug auf primitivistische Ideale der „weißen“ Bevölkerung, höhere politische Kraft und sind hilfreich bei der positiven Umwertung der Maori-Identität. Von „indigenen“ Gruppen werden sie erfolgreich zur Mobilisierung oder in Selbsthilfeprojekten genutzt (Thomas 1994: 189-190). Das sich anschließende Gegenargument resultiert aus Differenzen

innerhalb der „indigenen“ Gruppen. Die Frage, wer eigentlich von den Selbsthilfeprojekten oder politischen Mobilisierungen profitiere, führe oftmals zur Feststellung, dass Teilgruppen, beispielsweise lokale Eliten, privilegiert seien. Als Folge der Essentialisierung „traditionaler“ Repräsentationen könne sogar eine Verstärkung von Alters- oder *Gender*-Differenzen mit einhergehenden Machtungleichgewichten entstehen.

Eine weiteres Argument lässt sich aus einer dekonstruktiven Perspektive auf essentialisierende Repräsentationen erschließen. Thomas führt seinen Ansatz, Repräsentationen ebenso wie koloniale Kultur in den Prozessen ihrer Entstehung und Aushandlung zu untersuchen, weiter und fragt, inwiefern eigentlich essentialisierende Repräsentationen anti-kolonialer und post-kolonialer „indigener“ Gruppen oder Aktivisten überhaupt einer einheitlichen Bedeutung unterliegen, das heißt unveränderbar oder „essential“ sind. Sind nicht auch diese in historisch situiereten strategischen Projekten entstanden, die teils „hybride“ ebenso wie „essentialisierende“ Repräsentationen einsetzen? Die Fixierung „essentialer“ Repräsentationen werde unter Umständen einzig aus oder gar nur innerhalb der akademischen Festschreibung der betreffenden Gruppen real. Darüber hinaus bleibt zudem, speziell in Bezug auf politische Arbeit, die Frage, inwieweit akademische Repräsentationsstandards auf diese angewendet werden sollen (Thomas 1994: 189-190).

### **Kulturkonzepte und (koloniale) Ethnographie**

Eine Kritik an Dirks' Konzept der „kulturellen Folgen“ einer Festschreibung von Identitäten für die „Kolonialisierten“ als auch an seiner These, dass gegenwärtige Kastenidentitäten eigentlich aus den Nachwirkungen des britischen *Empire* resultieren, kann ebenso über die hinter seiner Aussage stehenden Kulturkonzepte angegangen werden. Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit den „kulturellen Techniken“ der kolonialen Herrschaft entlarvt Dirks erst einmal selbst das anthropologische Konzept von Kultur als direkte Folge und untersucht die Bedeutsamkeit des Konzepts für die koloniale Administration. Kultur sei, diesem Konzept folgend, eine Anhäufung von Werten, Glaubensvorstellungen, Praktiken und Diskursen (1992b: 2). Dieses anthropologische Kulturkonzept, so Dirks, sei Grundlage der Darstellung kultureller Einheiten der Kolonialisierten durch die Kolonisierer. Die „kulturelle Folgen“ der Kolonialzeit sieht Dirks am Beispiel Indiens in der Essentialisierung und Transformation der kolonialisierten Gesellschaft hin zu kolonialen Darstellungen und Klassifikationskategorien.

Kulturkonzepte auf dem Gebiet der Ethnologie haben seit den 80er Jahren zwei wesentliche Neuerungen erfahren. Beeinflusst durch Bourdieu (1987) wurde Kultur als Produkt der sozialen Praxis verstehbar. Zuvor konnte Kultur als Ideenmodell oder als holistisches System, abtrennbar von den Akteuren, verstanden werden. Dem entgegen wurde die Aushandelbarkeit und die Verortung sowie zugleich Veränderung von kulturellen

Ideen in sozialen Interaktionen betont. Im nachfolgenden performativen *turn* (vgl. Ortner 1984) wurde dann die fortwährende Konstruktion von Kultur in Bezug auf öffentliche Ereignisse in den Vordergrund gestellt. Eine Kulturkonzeption von Dirks aus dem Jahre 1996 entspricht diesen Diskussionen weitgehend (Dirks 1996: 36). In einem Artikel, in welchem er Möglichkeiten einer transdisziplinären Verknüpfung von Ethnologie und Geschichte auslotet, beschreibt Dirks „Kultur“ folgendermaßen: Kultur sei nicht als Konsens oder Meinungsübereinstimmung verstehbar. Vielmehr sei Kultur eine Anhäufung von Konstruktionen, die von Akteuren in Bewegung gesetzt wurde. Kultur werde durch und innerhalb von sozialen Praktiken produziert, welche Macht und Ungleichheit beinhalten, und kann nicht losgelöst von ihrer Produktion betrachtet werden. Zudem werde Kultur von staatlichen Institutionen und wirtschaftlichen Aktivitäten operationalisiert. Er geht dann weiter, indem er sowohl eine Historisierung des Kulturbegriffes und der Ethnologie als auch eine Anwendung dieses Kulturbegriffes auf die Geschichte einfordert. Kulturbegriff und Geschichte müssten sich ergänzen und „subversiv“ hinterfragen.

Am Beispiel der Essentialisierung von Kaste in Indien im Moment der kolonialen Begegnung (Dirks 1992: 8, 9, 1996: 37-38, 2001) hingegen argumentiert er, wie „kulturelle Techniken“ der kolonialen Verwaltung dazu führen, dass Kasten zur gesellschaftlichen Essenz Indiens werden. Die Frage nach dem Aushandlungscharakter von Kultur stellt er an dieser Stelle nicht. Er bemerkt zwar einschränkend, dass die Briten Kasten nicht erfunden haben, sondern spezifische indische Ansichten lediglich verstärkt und eingesetzt haben. Ebenso erwähnt er die Rolle der indischen Forschungspartner für die koloniale Administration bei der Verfertigung von Kulturbeschreibungen (Dirks 2001). Dennoch bleibt der Einfluss der indischen Akteure auf die vorkoloniale Vergangenheit, in welcher Kaste politisch und verhandelbar war, beschränkt (Dirks 1996: 37-38, 2001). Einzig die kolonialisierenden britischen Akteure – seien es Missionare, Administratoren oder Anthropologen – haben nach Dirks die Handlungsmacht bei der Wiederverstärkung von Kaste als identitätsbildende Einheit. Den indischen Akteuren bleibt es, dieser ihrer neuen Essenz des sozialen Lebens Folge zu leisten. Er erklärt den Widerstand gegen die Kolonialherrschaft in Bezug auf oder besser mit diesen neuen „kulturellen Formen“ (Dirks 1992: 4, 1996: 36-38), doch gelingt hierdurch keine Veränderung der entstandenen kolonialen Fixierung und Essentialisierung. Es erscheint eingedenk seiner Kritik am kolonialen Kulturkonzept paradox, dass er diesem einen ungebrochenen Beschreibungscharakter für die „Anderen“ der kolonialen bzw. post-kolonialen Welt zugesieht. Dennoch kann umgekehrt ein sowohl konstruktiver als auch expressiver Charakter kolonialer Repräsentationen bei der Konstitution kolonialer Beziehungen, allerdings unter Berücksichtigung von Aushandlungen, als „kulturelle Folgen“ kolonialer Prozesse durch eine Kritik an Dirks rigidem Kulturkonzept nicht verneint werden (vgl. Thomas 1994: 2).



Eine weitere Konsequenz aus der Neuentwicklung der Kulturkonzepte für die Ethnologie im zweifachen Paradigmenwechsel zu Handlung und nachfolgend Performanz ist die damit einhergehende Veränderung ethnographischer „Objektivierung“ und der Inhalte von Ethnographien. Damit kann für einen Großteil des gegenwärtigen ethnographischen Schreibens zumindest ein inhaltlicher Bruch zu den kolonialzeitlichen Arbeiten festgestellt werden, ohne dass sich aber damit die Problematik um Repräsentationen auflöst. Der Paradigmenwechsel zu Interaktionen entspringt einer Kritik an vorangegangenen strukturalen und funktionalen Gesellschaftsmodellen. Im Struktur-funktionalismus der britischen *Social Anthropology* versuchte Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1957), Gesellschaft als Beziehungsgeflecht von Personen zu beschreiben. Er postulierte eine Beständigkeit der Sozialordnung losgelöst von individuellen Unterschieden, da Individuen als gesellschaftliche Funktionsträger in unveränderlicher, funktionaler Weise zueinander stünden. Innerhalb der amerikanischen *Cultural Anthropology* wollte Ruth Benedict (1955) die jeweiligen Grundmuster der verschiedenen Kulturen herausfinden. Sie vertritt die Position, dass Kulturen geschlossen seien und ihre Mitglieder prägten. Im französischen Strukturalismus wird die Perspektive der Forschung auf Ideologie und Mythen gerichtet. Claude Lévi-Strauss (1967) sucht nach einer universalen Struktur aller Mythen, um deren Rationalität aufzuzeigen.

Hier setzt die Kritik Pierre Bourdieus (1987) ein, dessen Grundgedanken auch Thomas (1994) zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen macht. Er beschreibt, dass er in seiner Forschung daran scheiterte, seine Ergebnisse in ein strukturelles Schema einzuordnen. Auf der Suche nach der Ursache für dieses Scheitern arbeitete er den Unterschied zwischen praktischer Logik, nämlich einer Logik des Handelns, und der Logik der Ideologien und Mythen heraus (ebenda 26-27). Dennoch wendet er sich dagegen, eine Struktur von Gesellschaft zu verneinen. Er begreift Gesellschaftsstruktur als im Handeln entstehend (ebenda 101-102). Bourdieu sieht die Kontinuität der Gesellschaft, zumindest in seinen frühen Werken, in der fortwährenden Aktualisierung des Vergangenen und ermöglicht so einen Strukturbegriff, der Transformation beinhaltet. Hiermit formuliert er einen zentralen Gedanken der Überlegungen, den in ähnlicher Form Anthony Giddens (1988) oder Marshall Sahlins (1987, vgl. Schnepel 1997) vertreten.

Um die Festschreibung der Struktur in das Handeln zu spezifizieren, führt Bourdieu (1987: 101-102) den Begriff Habitus ein. Der Habitus sei von den Erfahrungen, die von Individuen gesammelt werden, geprägt. In ihm wirken die aus früheren Erfahrungen stammenden Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata zusammen. Der Habitus bringe in seiner Beeinflussung des Handelns diese Erfahrungen wieder zum Vorschein. Bourdieu betrachtet somit nicht mehr „umfassende“ Werte und Ideologien als determinierend für das soziale Leben. Die Kreativität der Individuen in der Ge-

staltung von Gesellschaft schränkt er über den Habitusbegriff hinaus jedoch dadurch ein, dass er eine Logik der Praxis, d. h. eine Ausrichtung auf die Erfordernisse des praktischen Handelns, einführt (ebenda 163, 167, 187). Diese strukturelle Praxis begrenze im Zusammenwirken mit dem Habitus die Möglichkeiten der Transformation des Habitus. Die Beständigkeit der Praktiken einer Gesellschaft wird aufrechterhalten (ebenda 101-102). Die Handelnden seien dabei nicht in der Lage, Widersprüche innerhalb der Ideologie zu erkennen und sich zu reflektieren (ebenda 165- 167). Wie Martin Fuchs (1999: 352) in seiner Anwendung handlungstheoretischer Ansätze auf Fragen zur Repräsentation der Dalits in Indien konstatiert, stehe die Reflexion der Akteure bei Bourdieu somit außerhalb der Handlungen. Fuchs fordert hier ein Zugeständnis an die Reflexionsfähigkeit der Akteure. Ebenso kritisiert Fuchs die extreme Betonung einer Begrenzung der Handlungsfähigkeit durch die Vorstrukturierung der Denk- und Handlungsschemata, die nach Fuchs noch in der Tradition des französischen Strukturalismus steht (ebenda 349).

Giddens beschreibt wie Bourdieu die gesellschaftliche Struktur als im Handeln entstehend, aber gesteht den Akteuren Reflexivität zu und verortet Macht in Interaktionen (Giddens 1988: 77-81). Giddens entwickelt hierzu die Theorie der doppelten Strukturierung. Struktur entstehe in Momenten der Interaktion und sei Resultat des Handelns. Zugleich sei sie Medium des Handelns, auf das sich Akteure rekursiv bezögen. Giddens begreift gesellschaftliche Struktur einerseits als einschränkend in dem Sinne, dass die freie Veränderung von Strukturen in Situationen eingeschränkt sein kann, andererseits aber auch als zum Handeln befähigend, indem das Vorhandensein von Strukturen Möglichkeiten eröffnet, verschiedene Optionen zu nutzen (ebenda 230-231). Hier verortet er auch die Freiheit der Akteure, die situativen Kontexte ihres Handelns zu gestalten und ihr Handeln zu bestimmen (ebenda 55-56). Akteure bezögen sich bewusst auf Strukturen und Prinzipien (ebenda 67, 77). Ein wichtiger Bestandteil seiner Argumentation ist das Verorten von Macht in den Interaktionen. Hiermit wendet er sich explizit gegen eine Sicht, die das Handeln einseitig als durch gesellschaftlichen Zwang bestimmt ergreift. Grundlage seiner Gedanken ist auch hier die Möglichkeit, auf Strukturen Bezug zu nehmen und sie in diesem Moment zu reproduzieren. Nach Giddens nehmen Akteure Einfluss auf Handlungen anderer und schränken deren Handlungsfreiheit hierdurch ein. Doch bedeute Macht ebenso die Möglichkeit, die eigenen Handlungen zu bestimmen, was auch mit der Einschränkung anderer einhergehen könne. Er arbeitet heraus, dass scheinbar machtlose Akteure Möglichkeiten besitzen, die ihnen Überlegen zu beeinflussen (ebenda 65-67, vgl. Schmid 1997: 26, 238-241). Giddens versäumt es aber, in sein Modell die kulturelle Dimension des sozialen Handelns einzubinden (vgl. Fuchs 1999: 347).

Für die ethnographische „Objektivierung“ bedeutet die durch diese Modelle mögliche Verortung von Kultur und Macht in Handlungen einen Perspektivenwechsel auf Interaktionen als Ausgangspunkt kultureller Kon-

struktion und Aushandlungen. Es muss nicht mehr, wie in den Ethnographien zuvor, eine Festschreibung von Akteuren und eine Erklärung von Differenz anhand ethnographischer Merkmale, Strukturen oder Ideologien vorgenommen werden. Allerdings wurden die Überlegungen zu Interaktionen nachfolgend im Paradigmenwechsel auf Performanz dahingehend erweitert, dass in Prozessen kultureller Konstruktion die spezifischen Elemente von öffentlichen Ereignissen, wie beispielsweise die Audienz und ihre Verflechtungen mit den Akteuren einbezogen wurden (vgl. Ortner 1984, Bayley 1996, Schieffelin 1993, 1996, Köpping 1997a, 2000, Köpping und Schnepel 2000, Köpping und Rao 2000, Sax 2002, Rao und Hutnyk 2006). Ebenso stehen staatliche Akteure weitergehend in spezifischen institutionellen Handlungszusammenhängen, denen sich unter Einbezug des *preterrain* über die Perspektive auf Interaktionen angenähert werden kann (Pels 1997, Fuller 2001, Hansen 2001, Nandy 2003, Aretxaga 2003).

### **Das „Ende“ der „Krise der ethnographischen Repräsentation“?**

Die Diskussionen um die „Krise der ethnographischen Repräsentation“ bezeichnen Pels und Salemink (1994) oftmals polemisch als literarische Mode, die historisch nicht fundiert sei. Dirks (1996) schließt sich der Kritik an, gesteht allerdings der Debatte insofern Bedeutung zu, als dass sie die notwendige Reflexion ethnographischer Textproduktion eingeleitet habe. Die Autoren kritisieren, dass nur innerhalb der ethnologischen Disziplin argumentiert werde. Die historischen Kontexte und Umstände würden dagegen jedoch vernachlässigt (Pels und Salemink 1994: 5, Dirks 1999: 153-155). Dirks führt weiter aus, dass einzelne ethnographische Texte von den Autoren der Debatte ausgewählt wurden, anstatt die textuelle Genealogie von ethnographischen Imaginationen nachzuzeichnen. Die individuelle Gestaltungsmöglichkeit des ethnographischen Autors innerhalb eines historischen Kontextes werde so überbewertet (Dirks 1999: 154).

Pels und Salemink (1994) sind unter Bezug auf Clifford und Marcus (1986) sowie Marcus und Fisher (1986) der Meinung, dass die Diskussionen zu sehr um den Wahrheitsgehalt von ethnographischen Repräsentationen kreisen. Dirks (1999: 154) nennt eine „positivistische Verzweiflung“ als Folge. Pels und Salemink (1994) sehen in Anlehnung an Fabian (1983) nicht die „Natur“ der Repräsentation, sondern die Folgen des Repräsentierens als untersuchungswürdig an. Die geforderte Einbeziehung der Informanten in die Texte sei schon von daher ein belangloses Unterfangen, da die Politik der Ethnographie im Sinne der Festschreibung der „Anderen“ das eigentliche Problem sei (Dirks 1996: 30, Pels und Salemink 1994). Ist, wenn man diese Kritik ernst nimmt, das „Ende“ der „Krise der ethnographischen Repräsentation“ im zweifachen Sinne eingeläutet? Lassen sich durch das eingeforderte Wiedererinnern des Kolonialen sowohl die akademischen Diskussionen um die „Krise der ethnographischen Repräsentation“ für belanglos

und beendet erklären als auch die „Krise“ um die ethnographischen Repräsentationen zugunsten des „Kolonialen“ auflösen? Oder dient die vorgeführte Kritik an der inzwischen in vielen akademischen Disziplinen repetierten und etablierten Debatte um die „Krise“ lediglich der Inwertsetzung der von Pels und Saleminck (1994, 1999) und auch Dirks (1992) angestoßenen Diskussionen?

Als Auslöser der Debatte um die „Krise der Ethnographischen Repräsentation“ kann der Artikel *„Ethnographies as Text“* bezeichnet werden. In ihm zeigen Marcus und Cushman (1982) anhand einer kritischen Reflexion des Stiles bisheriger Ethnographien Verknüpfungen von Darstellungsform der Ethnographie, Forschung und theoretischen Implikationen auf. Dabei liefern sie eine umfassende Kritik des „ethnographischen Realismus“, dem Genre der Ethnographien des Strukturalismus bzw. Funktionalismus. Ihr Fokus liegt auf Rhetorik und der Etablierung von Autorität und Authentizität in ethnographischen Texten. Als Vorläufer und Wegbereiter dieser Auseinandersetzungen kann die so genannte *Confessional Literature* gesehen werden (vgl. Kapitel 1). Vor diesem Hintergrund startete dann die selbstreflexive Auseinandersetzung über Entstehung und Implikationen der ethnographischen Darstellungen. Gleichzeitig wurde begonnen mit neuen Formen der Ethnographie zu experimentieren. Die Diskussionen zur Repräsentation kreisen um die Begriffe Dialog, Reflexion, Autorität und *„Othering“*. Dialog ist ein zentraler Begriff der Debatte. Er wird vor allem in zwei Richtungen thematisiert. Zum einen wird die Anerkennung und Reflexion der dialogischen Forschungssituation in den Repräsentationen gefordert. Zum anderen wird die Forderung erhoben, im Dialog bestehende Machtungleichgewichte zu vermindern. Damit ist, neben dem Dialog als moralische Forderung während der Forschungssituation, vor allem der Versuch gemeint, in der aus der Forschung resultierenden Ethnographie die Stimmen der Forschungssubjekte in einer dialogischen Darstellungsform einzubringen. Hierzu werden experimentelle Formen der Ethnographie vorgeschlagen. In diesem Punkt zeigt sich die Verknüpfung zwischen Dialog und Autorität des Ethnographen. Die Autorität und Darstellungsmacht des Ethnographen bei der Konstruktion des Bildes vom „Anderen“ soll durch dialogische Formen der Repräsentation vermindert werden. Zudem wurde diskutiert, auf welche Weise und mit welchen Stilmitteln ethnographische Autorität in den Texten, insbesondere in denen des ethnographischen Realismus, etabliert wird. *„Othering“* meint die Konstruktion des Bildes vom „Anderen“ in einer Distanzierung und gleichzeitig als Spiegelbild der Selbstbestimmung beim Schreiben der Ethnographien (Fuchs und Berg 1993: 70-87).

Dirks' (1992) Kritik am ausschließlichen Fokus der Selbstreflexionen der *Writing Culture* Gruppe auf Texte und die akademische Disziplin der Ethnologie ist nur eingeschränkt haltbar. Die Autoren thematisieren sehr wohl den kolonialen Einfluss auf ethnographische Texte (vgl. Fuchs und Berg 1993), ohne diesen allerdings historisch aufzuarbeiten oder zum Schwerpunkt zu erheben. Die Analyse kolonialer Ethnographien, insbeson-

dere von Malinowski ([1922] 1979), im Rahmen der *Writing Culture* Bewegung besaß den Schwerpunkt, die Zusammenhänge und Wechselbeziehungen von Holismus als Paradigma, funktionaler Theorie, der Etablierung der Forschungsmethode „Teilnehmende Beobachtung“ und dem neu entwickelten Genre des ethnographischen Realismus mit dem ihm eigenen Stilmitteln herauszustellen. Malinowskis Strategie habe darin bestanden, ein wissenschaftliches Modell zu entwerfen, das „Teilnehmende Beobachtung“ als Objektivierungs- und Forschungsmethode in Konkurrenz zu Administratoren, Missionaren oder Amateuren herausstellt (Clifford 1988: 28-29). Die wissenschaftliche Inwertsetzung der alltäglichen Beobachtungen Malinowskis konnte nur vor dem Hintergrund eines holistischen und funktionalen Gesellschaftsmodells stattfinden, in welchem die einzelnen Aspekte sich in einem Gesamtzusammenhang bedingten. Damit stehen die Arbeiten von Clifford (1988) und Stocking (1991) – im Gegensatz zu den Arbeiten von Dirks (1992) sowie Pels und Salemink (1994, 1999) – viel stärker unter der Prämisse der Handlungsmacht der Ethnographen sowie der zu dekonstruierenden Wirkungsmächtigkeit von ethnologischer Theorie, insbesondere des britischen Funktionalismus. Dementsprechend erfolgte eine konsequente Kritik an kolonialzeitlicher ethnologischer Kulturtheorie und damit einhergehender Stilmittel mit dem Ziel, eine Repräsentation kultureller Determinierung der „Beschriebenen“ auch in neueren Ethnographien aufzuarbeiten (Clifford 1988). In Bezug auf Dirks (1992), der letztendlich die gegenwärtige indische Gesellschaft einem spezifischen Merkmal, nämlich der Kaste unterordnete, wird deutlich, dass der Rekurs auf die „Krise der ethnographischen Repräsentation“ umgekehrt zur Kritik an den Arbeiten zur „Kolonialen Ethnographie“ beitragen kann. In Pels und Saleminks (1992b) Konzeption einer dreifachen ethnographischen Beeinflussung, neben kolonialen Situationen durch die „Anderen“ und die Ethnographen, klingt jedoch an, dass die verschiedenen Schwerpunkte aus den beiden Debatten in ihrer Parallelität und Verflechtung untersucht werden können.

Die Bedeutung einer Reflexion der Forschungssituation als Aushandlungsprozess zwischen den zu Beschreibenden und dem Ethnographen in ihren Auswirkungen auf Ethnographien wurde bereits in Bezug auf Burgharts Arbeit ausführlich diskutiert. Vor dem Hintergrund der Differenz der zu beschreibenden „Akteure“ und zumeist auch unterschiedlicher Präferenzen bezüglich ihrer Repräsentation, wie mit Bezug auf Thomas (1994) und der Frage der Essentialisierung der Repräsentationen erläutert wurde, erscheint eine Entwirrung der Akteure im Sinne einer „Anthropologie der Anthropologie“ (Rabinow 1993) oder „Objektivierung der Objektivierung“ (Bourdieu 1993) als Zugang zur Problematik der Repräsentation weiterhin geboten. Der Fokus auf die „Anderen“ widerspricht nicht notwendigerweise den Überlegungen zu den „Kolonialen Ethnographien“, zumal der Ansatz der Selbstreflexion der Ethnologie – allerdings mit Bezug auf Feldforschung und die „Beschriebenen“ als zur Rolle der Wissenschaft und des *preterrain* bzw. der kolonialen Situation – sogar unter demselben Schlagwort einer

geforderten „Anthropologie der Anthropologie“ in die Diskussionen eingebracht wurde. Die Auseinandersetzung mit dem *preterrain* geht hierbei nicht, wie einige der Überlegungen um „koloniale Ethnographien“, eine Idee von Pels und Saleminck (1999) zurück, sondern wurde von Clifford (1997) in seinem Essay *Traveling Culture* bereits ausführlich diskutiert und als Forschungsfokus anvisiert. Clifford allerdings wünscht weniger das Ende der „Teilnehmende Beobachtung“, sondern schlägt vielmehr vor, das *preterrain* in einer mobilen, nicht auf das „Dorf“ allein fixierten, selbstreflexiven „Teilnehmenden Beobachtung“ weitgehend zu objektivieren. Der Versuch einer „Objektivierung“ kann sich, über eine Auseinandersetzung um Repräsentationen hinaus, den Verflechtungen im erweiterten ethnographischen *terrain* widmen. Gerade die skizzierte Veränderung des Kulturbegriffs in der Ethnologie verweist bei Giddens auf die Konstitution und Aushandlung von Macht in sozialen Interaktionen und spricht für den Versuch ethnologischer „Objektivierung“ von „Macht“ über die Perspektive auf Interaktionen. Damit wird auch auf die Bedeutung von Aushandlungen und den Praxischarakter kultureller Repräsentationen zu Ungunsten von schriftlichen ethnographischen Repräsentationen verwiesen.

Ein weiterer Kritikpunkt von Seiten der „Kolonialen Ethnographie“ besagt, dass das proklamierte Problem der „Krise“, nämlich das Machtungleichgewicht zu den Forschungssubjekten auszugleichen, nicht gelöst werde. Letztendlich werde durch diese Experimente das ethnographische Genre wiedergestärkt und damit einhergehend Exotisierung der „Anderen“ und die Vernachlässigung von Theorie betrieben. Den Autoren gehe es letztendlich nur darum, die Ethnologie so umzuschreiben, dass sie wieder in die Zeit passe. Auch experimentelle Ethnographie stärke lediglich die akademische Autorität des Faches (Pels und Saleminck 1994: 5). Feldforschung als Forschungsmethode, die von den Autoren abgelehnt wird, sei neu etabliert worden und der Informant sei wieder originäres Moment des Wissens (Dirks 1999: 155). Diese Fragen wurden auch innerhalb der *Writing Culture*-Bewegung immer wieder thematisiert (Fuchs und Berg 1993). Allerdings fürchteten die Autoren eher den völligen Verlust des „Anderen“ und der Ethnographie. Köpping (1997b) beispielsweise weist darauf hin, dass die Autoren der Debatte, entgegen ihren Forderungen, die Forschungssubjekte in den Vordergrund zu rücken, vor allem die Legitimation ihrer Forschungstätigkeit vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Entwicklungen in den USA im Sinn haben. Die Texte der Debatte beschäftigten sich nicht mehr mit den Forschungssubjekten, sondern vor allem mit den Autoren selbst. Letztendlich legitimierten Ethnologen gerade durch die Diskussionen und Forderungen um die Krise der Repräsentation ihre wissenschaftliche Autorität (Köpping 1997b: 47-48, Fuchs und Berg 1993: 68). Gerade anhand dieser Diskussion zeigt sich aber, dass Ethnologen sich den veränderten Ansprüchen stellen, ihre Autorität bei der Verfassung von Ethnographien und sich widerstreitender Repräsentationen zu behalten. Ob ein Verzicht auf die noch vorhandene Autorität einer wissenschaftlichen Ethnographie und der Aus-

einandersetzung mit der Problematik des „Anderen“ vor dem Hintergrund einer Vielzahl unterschiedlich motivierter Repräsentationen über „Andere“, beispielsweise von lokalen Eliten oder machtvolleren ökonomischen Akteuren, weiterhilft, erscheint fraglich (vgl. Köpping 1997b). Mit dem Verweis auf eine differierende Vielzahl an Repräsentationen und ihrer Protagonisten kann aber auch Dirks (1999: 54) Kommentar einer „positivistischen Verzweiflung“ begegnet werden. Die Frage nach dem Wahrheitsgehalt von Repräsentationen war teils Auslöser der Diskussionen, aber nachfolgend bestimmte nicht die Suche nach einer „Wahrheit“ über die „Anderen“ die Debatte, sondern die Motivation bestand in der weitgehenden „Objektivierung“ der Konstruktionsprozesse um Repräsentationen und der Frage, wie eine ethnographische Repräsentation aussehen kann.

Im Sinne einer Fortführung ethnographischer Arbeit wurde durch die Diskussion experimenteller Schreibstile der Weg zur Einbeziehung der „Anderen“ wie auch zu höherer Reflexivität und Selbstkritik beim Schreiben bereitet. Hierbei wurde geprüft, inwiefern beispielsweise die Abfassung einer ethnographischen Repräsentation in Form eines Dialoges eher den Stimmen der „Repräsentierten“ gerecht werde (Tedlock, D. 1993) oder inwiefern eine narrative Ethnographie eine veränderte Repräsentation ermöglicht bzw. zur „Objektivierung der Objektivierung“ beitrage (Tedlock, B. 1991, van Maanen 1988). Zudem wurde die von Fabian formulierte Kritik an der Absprechung einer Geschichtlichkeit unter Verwendung des ethnographischen Präsens thematisiert. Die funktionale oder strukturelle Annahme der Unveränderlichkeit bei einer Verortung der „Anderen“ in einer Vorzeitigkeit und die hieraus begründete Unterstellung, mit der jetzigen Situation nicht umgehen zu können, wurde ausführlich diskutiert. Gerade diese Gesichtspunkte sind inzwischen in den ethnologischen Kanon aufgenommen, so dass neuere Ethnographien nicht umhinkommen, diese Punkte zu berücksichtigen.

Der Versuch dialogischer ethnographischer Repräsentationen beinhaltet jedoch im Falle brahmanischer Repräsentationen oder des „Maori-Primitivismus“ die mögliche Essentialisierung des „Indigenen“. Die Gratwanderung um die verschiedenen Essentialisierungen verläuft zwischen einer Wiederholung der Kaste als ethnographisches Merkmal Indiens als Kritik an der britischen Kolonialzeit (vgl. Dirks 2001) und der voreiligen Abwertung indischer Ethnologen, die koloniale Exotismen aufgreifen. Sie führt vorbei an den vielfältigen Möglichkeiten der Anerkennung indigener Bewegungen einerseits und der unreflektierten und ambivalenten Festschreibung essentialisierender Repräsentationen andererseits. Will man nicht auf die „Anderen“ und die Fortschreibung akademischer Repräsentationen verzichten, wird diese Problematik lebendig bleiben.

Ein anderer Ausweg aus dem Dilemma ist es, sich der Problematik der kolonialen Ethnographie, wie Thomas (1994) es aufzeigt, über die Logik der Repräsentation zu nähern bzw. die Prozesse der Konstruktion von kulturellen Repräsentationen und Ethnographien zu entwirren. In diesem Sinne

plädiert Thomas (1994: 7) für eine Ethnologie, genauer einer Anthropologie des Kolonialismus, die es sich zur Aufgabe macht, die Bereitstellung verorteter, d. h. in ihrer differentiellen Gestalt wahrgenommener Sichtweisen auf Momente, Transaktionen und Ereignisse der Konstitution von Macht aufzuzeigen. Damit ist Thomas nicht allzu weit von den Forderungen aus der *Writing Culture*-Debatte nach der dialogischen Reflexion der Konstruktion von Repräsentationen entfernt. Der Autor bleibt reflexionswürdig, muss nun aber auch seine Aushandlungen im *preterrain* offenbaren und einbeziehen. Dabei ergeben dann gerade die Beschränkungen und Einflussnahmen aus dem *preterrain* die Möglichkeit, diese selbstreflexiv zu überschreiten, solange sie nicht in einer einfachen Wiederholung anti-kolonialer Kritik der kolonialzeitlichen Ethnographien verweilen. Die angenommene Wirkungsmächtigkeit von Theorie verliert weiter zugunsten ihrer kolonialen Gegen- und Mitspieler. Das Verdienst der Aufarbeitung der Gedanken unter dem Schlagwort des „Kolonialen“ liegt dann, anstelle einer Negierung der *Writing Culture*-Bewegung, eher in einer Neubewertung und konsequenten Zuspitzung auf diese Thematik hin.

